

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050099

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
14. BAND · BERICHTSJAHR 1934

IN VERBINDUNG MIT
ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BV
170
J3
1973
v. 14

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT 1934/
14. BAND · BERICHTSJAHR 1934

IN VERBINDUNG MIT
ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 14. Bandes · Berichtsjahr 1934 (1938 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1979 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der fotomechanischen oder tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, aus diesem urheberrechtlich geschützten Werk einzelne Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder mittels aller Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien zu verbreiten und zu vervielfältigen. Ausgenommen sind die in den §§ 53 und 54 URG genannten Sonderfälle.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1979

ISBN 3-402-09418-5

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Aufsätze:

Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier von Odo Casel OSB	1
Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. Joh. Chrysostomus nach einem Pergament-Rotulus aus dem X./XI. Jahrhundert von Michael Tarchnišvili S.I.C.	79
A Catalogue of Mozarabic Liturgical Manuscripts containing the Psalter and Liber canticorum by Walter Muir Whitehill	95
Renaissance, Humanismus und Liturgie von Anton L. Mayer	123
Rhythmisch-metrische Hymnenstudien von Walther Lipphardt	172

Miszellen:

Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft von Odo Casel OSB	197
Liturgische Handschriften in amerikanischen Bibliotheken von Anselm Strittmatter OSB	224
Monastische Liturgie in koptischen Klöstern von Maria Cramer	230

Literaturbericht:

Allgemeines von Odo Casel OSB	243
Beziehungen zur Religionsgeschichte (mit Ausnahme des Alten Orients) von Odo Casel	300
Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr	345
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel OSB	369
Beziehungen zur altchristlichen Archäologie von Johannes Quasten	396
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von Odilo Heiming OSB	418
Monastische Liturgie von Hieronymus Frank OSB	431
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert:	
A. Entwicklung der abendländischen Liturgie bis zum Jahre 1000 (Texte und Riten) von Theodor Klauser	442
B. Liturgie und kirchliches Leben im Mittelalter von Anton L. Mayer	467
Die Liturgie im Zeitalter der Reformation von Stephan Hilpisch OSB	498
Liturgiegeschichte vom Beginn der Aufklärungszeit bis vor die Gegenwart von Alexander Schnütgen	503
Gregorianischer Gesang von Urbanus Bomm OSB	543
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	557

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier.

Von Odo Casel OSB (Maria Laach).

Wenn wir auch heute im christlichen Abendlande gefühlsmäßig das Weihnachtsfest höher werten als das Osterfest — eine Tatsache, die nicht nur völkische, sondern auch theologische Hintergründe hat, die wir hier nicht näher darlegen können —, so glauben wir doch liturgisch das Osterfest noch nach altchristlicher Art zu feiern, obwohl die Liturgie des „Karsamstags“, d. h. also die im Sinne des christlichen Altertums entscheidende Feier des Ostermysteriums, seit dem Spätmittelalter zum Rang einer bloßen „Vigil“ herabgesunken ist — Vigil hier in dem späten Sinne des „Vortags“, nicht im alten der Nachtwache (*vigiliae*, *παραυχίς*) genommen — und der ganze Festinhalt von Ostern sich mit dem „Ostersonntag“ verbunden hat. Ostern ist für uns daher das Fest der Auferstehung, und der Ostersonntag mit den beiden darauf folgenden Tagen oder auch der ganzen Osterwoche ist zur Feier dieser Auferstehung als solcher geworden. Die Passion des Herrn wird in der „Karwoche“ begangen, insbesondere am Karfreitag. Der Palmsonntag, in der Liturgie die Ouvertüre des großen Ostermysteriums und teilweise Vorausnahme des Ostertages, gilt heute im Bewußtsein der Gläubigen als ein Teil der Karwoche und damit des Leidensgedächtnisses des Herrn, was besonders in der seit der gotischen Zeit dramatisch ausgebildeten Lesung der Passion hervortritt. Die Grabesruhe des Herrn wird durch die heutige Feier der „Karsamstagsliturgie“ vorzeitig abgebrochen, bleibt aber im Bewußtsein des gläubigen Volkes, das diese Liturgie großenteils ignoriert, bis zur „Auferstehungsfeier“ am Abend des Karsamstags bestehen. Die vierzehn Tage vom Palmsonntag bis zum „Weißen Sonntag“ (liturgisch der Oktav von Ostern) teilen sich so ziemlich genau in zwei Hälften, von denen die erste der Passion, die zweite der Auferstehung gewidmet ist. Die Osterfeier endet spätestens mit dem Samstag nach Ostern (*Sabbato in Albis*). Der „Weiße Sonntag“ ist für das gläubige Volk heutzutage in erster Linie der Tag der Erstkommunion der Kinder. Eine besondere Klarheit kann man dieser Ausprägung der Festidee nicht zuschreiben; die Grenzen zwischen den einzelnen Festinhalten sind fließend und verwischen sich leicht. Gegenüber dieser geschichtlichen Entwicklung scheint es um so wichtiger, sowohl für die Theorie wie für die Praxis des liturgischen Lebens, sich auf die urchristliche Osteridee zurückzubedenken, die, wie wir

sehen werden, nicht nur das Pascha, sondern auch die sog. Pentekoste umfaßt.

Nach den hervorragenden Arbeiten auch der neueren Zeit über das altchristliche Osterfest — wir nennen nur L. Duchesne, Ed. Schwartz, C. Schmidt, H. Koch, F. E. Brightman — scheint es überflüssig, die Nachrichten der Alten über das christliche Pascha nochmals vorzubringen und nachzuprüfen. Doch werden wir im Laufe unserer Betrachtung sehen, daß keineswegs schon eine Übereinstimmung selbst über die geschichtliche Entwicklung erzielt ist. Außerdem ist es der Hauptzweck unserer Abhandlung, Art und Sinn des ältesten christlichen Osterfestes klarzulegen.

Was wir heute mit „Ostern“ bezeichnen und was in unseren liturgischen Kalendarien als *Pascha Domini* steht, das hätten die ältesten Christen eher Pentekoste genannt. Jedoch gehört Pascha, wie wir noch sehen werden, nach der einen Seite hin schon zur Pentekoste, nach der anderen freilich eher zu dem, was wir heute Karwoche nennen, oder noch eher zu dem, was heute *Triduum Sacrum* heißt. Den ganzen Komplex „Ostern“ würde man also am ehesten nach der ältesten Terminologie „Pascha plus Pentekoste“ benennen, wobei man aber nicht vergessen darf, daß „Pascha“ auch nach vornehin zur Karwoche gehört.

Beide Wörter, Pascha und Pentekoste, sind aus dem Judentum übernommen, das erste sogar sprachlich, das zweite sachlich, wenn es auch sprachlich aus dem Griechischen stammt. Jedoch wird unsere Betrachtung der Texte ergeben, daß eben nur die Wörter, nicht aber deren Inhalte, aus dem Judentum stammen; aus dem Alten Testament leitet sich nur die Typologie der beiden Begriffe ab, die eine ganz neue Erfüllung im Neuen Testament findet. Beide Begriffe sind im Christentum nicht nur mit neuem Geiste erfüllt, sondern haben auch eine ganz neue Form der rituellen Begehung erhalten; außerdem ist die Pentekoste, die zunächst mehr eine Zeitangabe zwischen zwei Festen war, selbst zu einem Festnamen geworden.

Pascha¹ ist, wie wir hier nicht zu beweisen brauchen, ursprünglich der Name des jüdischen „Osterfestes“ (merkwürdig, daß diese germanische Bezeichnung sogar auf das jüdische Fest ausgedehnt worden ist), das zum Gedächtnis der Befreiung des Volkes aus Ägypten alljährlich von den Juden durch das Essen des Paschalammes in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan begangen wurde (Exod. 12 f.). Pascha ist hebr. *pesach*, aram. *pascha*, was nach Exod. 12, 11 ff. den „Vorübergang“ des Herrn bedeutet. Das Fest umfaßt den 14. Nisan bis in die ersten Stunden des 15. Nisan hinein. Daran schloß sich vom 15. bis 21. Nisan das siebentägige Mazzenfest, das „Fest der ungesäuerten Brote“². Im volkstümlichen Sprachgebrauch flossen beide Feste

¹ Vgl. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT* (1936) s. v. *πάσχα*. P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* I (1922) 985 zu Mt. 26, 2; IV I (1928) 41 ff.

² Vgl. Num. 28, 16 f. καὶ ἐν τῷ μηνὶ τῷ πρώτῳ ἰδ' ἡμέρᾳ τοῦ μηνὸς πασχα κυρίῳ. καὶ τῇ 15' ἡμέρᾳ τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτή· ἐπὶ ἡμέρας ἄζυμα ἔδεσθε.

zusammen und hießen: Pascha. So gebrauchen auch die Evangelien dieses Wort, weshalb Luk. 22, 1 sagt: „Das Fest der Ungesäuerten, das Pascha heißt“³. Daraus erklärt sich auch die Ausdrucksweise des hl. Paulus I Kor. 5, 7f.: „Als unser Pascha (Paschalamme) wurde Christus geschlachtet; deshalb wollen wir feiern, nicht im alten Sauerteig und nicht im Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern in den ungesäuerten (Brot) der Reinheit und Wahrheit“. Die Schlachtung des Osterlammes ist also Grund und Beginn für das Fest der Azymen. Die Worte Pauli sind der klassische Text für die christliche Umwandlung des Festes, wobei nur die alte Typologie bestehen blieb.

„Pentekoste“⁴ ist wörtlich ἡ πεντηκοστή ἡμέρα; das Wort bezeichnet also zunächst nur eine Zählung, nämlich den 50. Tag seit einem Termin, u. zw. hier dem Paschafest, speziell dem Tage der Garbendarbringung⁵. Nach der herrschenden pharisäischen Observanz wurden vom 16. Nisan ab sieben Wochen gezählt, so daß der Tag der Pentekoste genau fünfzig Tage nach dem 15. Nisan lag. Bei der Zahl fünfzig wurde zunächst die Versiebenfachung der heiligen Zahl Sieben beobachtet. Bei Tobias 2, 1 heißt es: „An dem Pentekostefest, das das Fest der sieben Wochen ist“⁶. Philon v. Alexandria kennt die Symbolik dieser Zahl; so nennt er z. B. *De Decalogo* 160 „den von diesem Tage (dem des Garbenopfers) an mit sieben Siebenern abgezählten Tag, an dem es Brauch ist, Brote darzubringen“; *De spec. leg.* II 176 fügt er die Symbolik der Einzahl hinzu: „Die Festversammlung mit der Garbe ist, um die Wahrheit zu sagen, nur die Vorfeier einer anderen, größeren Feier; denn von diesem Tage ab wird der fünfzigste Tag mit sieben Wochen abgezählt, indem die Einzahl die heilige Zahl des Nachlasses (= fünfzig) besiegelt — die Einzahl, die das unkörperliche Bild Gottes ist, dem sie durch die Einheit gleich ist. Dies ist die erste Schönheit, die die Zahl fünfzig zeigt.“ Über den

³ Zu Luk. 22, 1 vgl. Josephus, *Antiqu.* 18, 2, 2 *Τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς ἀγομένης, ἣν πασχα καλοῦμεν.*

⁴ Vgl. Billerbeck II 597—602.

⁵ Darüber Billerbeck ebd. 598—600; dort auch über die verschiedene Zählung der Pharisäer und Boëthosäer (einer Gruppe innerhalb der Sadduzäer). Vgl. dazu ebd. 847 ff. Nach der Berechnung der Boëthosäer mußte die Erstlingsgarbe immer am ersten Tage nach dem in das Mazzenfest fallenden Sabbat dargebracht werden; das Pfingstfest fiel daher bei diesen immer auf diesen ersten Tag nach dem Sabbat, also den „Sonntag“.

⁶ *ἐν τῇ πεντηκοστῇ τῇ ἑορτῇ, ἣ ἐστὶν ἀγία ἐπὶ ἐβδομάδων, ἐγενήθη ἄριστον καλὸν μοι, καὶ ἀνέπεσα τοῦ φαγεῖν.* Das Fest ist hier der 50. Tag, der aber seine Heiligkeit vor allem dadurch hat, daß er 7 mal 7 Tage Abstand von einem andern hl. Tage hat. Die Zwischenzeit ist also an sich nicht Festzeit (dies ein wichtiger Unterschied von der christlichen Pentekoste). Billerbeck 597 weist noch hin auf Josephus, *Antiqu.* 3, 10, 6: „Wenn die 7. Woche nach diesem Opfer (des 16. Nisan) vergangen ist — es betragen aber jene Tage der Woche 49 — bringt man am 50. Tage, den die Hebräer Ἀσυρθά nennen — es bezeichnet dies aber das Pfingstfest (πεντηκοστήν) — Gott Brot dar“ und *Bell. Iud.* 6, 5, 3 *κατὰ δὲ τὴν ἑορτὴν, ἣ πεντηκοστή καλεῖται.* Ἀσαρθά = Schlußfest (hier des Paschafestes). Die Pentekoste steht also in enger Verbindung mit dem Pascha, ist aber doch selbstständig, während die christliche Pentekoste das eigentliche Osterfest und der „Pfingsttag“ nur der letzte Tag des großen Festes ist (die spätere Verselbstständigung des „Pfingstfestes“ erinnert in gewissem Sinne an die altjüdische Praxis).

symbolischen Sinn der Zahl fünfzig und über das Fest der Brotdarbringung an Pentekoste verbreitet Philon sich noch weiter. In der rabbinischen Literatur heißt Pentekoste in der Regel „Schlußfest“, d. h. Abschluß des Pascha, ist also mit diesem in engste Verbindung gebracht. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die ganze Zwischenzeit ein Fest sei; vielmehr wird die Pentekoste in Palästina einen Tag, im Ausland zwei Tage gefeiert, und zwar als Dank für die Getreideernte. Von diesem „Pfingstfest“ spricht App. 2, 1: „In dem Sich-erfüllen des Tages der Pentekoste“, d. h. als der 50. Tag nach Pascha herankam (die lat. Übersetzung *cum compleretur dies Pentecostes* ist im Gedanken an die christliche Pentekoste geschrieben); hier ist also der 50. Tag nach dem jüdischen Pascha gemeint; wegen der Parusie des Pneumas wurde dieser Tag für die Christen ein Festtag, der aber, wie wir sehen werden, in den ersten Jahrhunderten nur im Verbande des großen Osterfestes gesehen wurde. Wenn Paulus I Kor. 16, 8 schreibt: „Ich werde in Ephesus bleiben bis zur Pentekoste“, so ist zunächst wohl trotz der heidenchristlichen Adressaten das jüdische Pfingstfest gemeint, da damals das christliche Osterfest wohl noch nicht Pentekoste hieß; immerhin ist es möglich, daß der Name damals auch schon im christlichen Sinne gebraucht wurde.

Das jüdische Pascha hat also außer dem Termin und der Typologie dem christlichen Osterfest nichts als den Namen geliefert, die jüdische Pentekoste nicht einmal die typologische Sinngebung, sondern nur Termin und Namen.

Was war nun der Inhalt des christlichen Pascha und der christlichen Pentekoste? Wir lassen zunächst die Zeugnisse sprechen und fassen später die Ergebnisse zusammen.

I.

Das älteste Zeugnis, das von einem christlichen Paschafest spricht, steht in der *Epistola apostolorum* (2. Jh., vielleicht schon zwischen 130 und 140)⁷:

Äthiop.

15. (26.) Und ihr begeht also das Gedächtnis meines Todes, d. h. das Pascha;

dann wird man einen von euch, die ihr bei mir stehet, um meines Namens willen ins Gefängnis werfen, und er wird

sehr betrübt und traurig sein, weil, während ihr das Pascha feiert, er, der in Gewahrsam ist, es nicht mit euch gefeiert hat.

Kopt.

Und ihr gedenkt meines Todes. Wenn nun das Pascha stattfinden wird,

⟨sein⟩ in Trauer und Sorge, daß ihr ⟨das⟩ Pascha feiert, während er sich im Gefängnis befindet und ⟨fern⟩ von euch ist; denn er wird trauern, daß er nicht das Pascha ⟨mit⟩ euch feierte.

⁷ Ich bringe den Text nach H. Duensing, *Ep. apost.* (Kleine Texte 152 [1925]) S. 13 f., wo die Zugehörigkeit zum äthiopischen oder koptischen Text noch genauer angegeben ist. Vgl. C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein kathol.-apostol. Sendschreiben des 2. Jh.* usw. (T. u. U. 43; 1919), besonders Exkurs III *Die Passahfeier in der kleinasiat. Kirche* (S. 577—725). Unser Text ebd. S. 52—9. Ferner E. Hennecke, *Ntl. Apokryphen*² (1924) 146—50; bes. 147 Anm. 1. Zur Erklärung des Textes s. unser Jb. 6 S. 133 f. — Nach A. Ehrhard, *Hist.-polit. Blätter* 155 (1920) 645—55, 717—29 ist die Schrift in die J. 130—40 zu setzen.

[Der Befreite] wird . . . kommen zu euch, um mit euch zu wachen und zu ruhen. Und wenn ihr beim Hahnenschrei meine Agape und mein Gedächtnis vollendet, . . .

[Die Apostel sagen:]

„Herr, hast du denn nicht das Trinken des Pascha vollendet? Liegt es uns denn ob, es wiederum zu tun?“

Er wird eine Nacht des Wachens mit < euch > zubringen und bei euch bleiben, bis der Hahn kräht. Wenn ihr aber vollendet das Gedächtnis, das da ist für mich, und meine Agape, . . .

„Herr, ist es etwa wiederum eine Notwendigkeit, daß wir den Kelch nehmen und trinken?“

Und er sprach zu uns: „Ja, eine Notwendigkeit ist es, nämlich bis zu dem Tage, (wo) daß ich vom Vater kommen werde . . .“

[Die Ankunft wird sein] zwischen Pfingsten und Pascha.

zwischen

Pfingsten und dem Fest der Ungesäuerten.

Pascha ist hier eine gemeinsame Gedächtnisfeier des Todes Jesu durch die Apostel, bei der man sich natürlich auch deren Anhänger gegenwärtig denken muß, und wird in der Nacht begangen; man wacht (und fastet) bis zum ersten Hahnenschrei und schließt die Feier mit dem Gedächtnismahl ab, das auch Agape genannt wird und eucharistisch ist, da nachher vom Trinken des Kelches, der auch Pascha genannt wird, die Rede ist; diese Feier soll bis zur Parusie begangen werden, die auch zur Zeit des Pascha stattfinden wird. (Wenn von der Zeit „zwischen Pfingsten und Pascha“ oder „zwischen Pfingsten und dem Fest der Ungesäuerten“ gesprochen wird, so scheint eine Verwechslung in den Text eingedrungen zu sein, da dieser unverständlich ist; hinter den Worten steht jedenfalls die altchristliche Anschauung von der Wiederkunft des Herrn in der Osternacht oder in der Pentekoste.) Schon neutestamentliche Stellen, erst recht die später zu besprechenden Nachrichten zeigen, daß es verfehlt wäre, aus der Erwähnung des Todes Jesu allein weitgehende Folgerungen etwa der Art zu ziehen, daß nur der Tod, nicht aber die Auferstehung Gegenstand der Paschafeier sei; davor sollte schon die Erwähnung des Kelches warnen, der doch aus dem Todesgedächtnis einen Trunk des Lebens macht. Man denke aber auch etwa an die Sprechweise des hl. Paulus, der Christus „unser geschlachtetes Paschalamm“ nennt und gewiß nach seiner ganzen Theologie damit nicht die Auferstehung ausschließen will; der auch in der Eucharistia zunächst das Todesgedächtnis des Herrn sieht (I Kor. 11, 26), aber schon in der Bezeichnung „Kelch des Kyrios“ (I Kor. 11, 27 u. 10, 21) die Auferstehung Christi mit einschließt. Man denke ferner an die altchristliche Anamnese, die sehr bald neben das Gedächtnis des Todes das der Auferstehung stellt. Mag also das Todesgedächtnis auch vielleicht im Vordergrund stehen, so ist jedenfalls die Auferstehung nicht ausgeschlossen.

Die *Epistula Apostolorum* kennt also die alljährliche⁸ Paschafeier, die sich zeitlich und vielleicht auch typologisch an die Wiederkehr des jüdischen Pascha als den Zeitpunkt des Herrentodes anschließt, ohne daß damit das Datum der Feier auf den 14. Nisan festgelegt sein müßte⁹. Wenn aber auch der Text nicht quartadezimanisch ausgelegt werden muß, so scheint die *Epistula* doch aus Kleinasien zu stammen, so daß wir vielleicht aus diesem Grunde die Feier des 14. Nisan vor uns haben. Die *Epistula* spricht von dem Feste als etwas Selbstverständlichem, das schon der auferstandene Herr erwähnen durfte; jedenfalls ist es keine neue Einsetzung, sondern alter christlicher Brauch, der Heilsnotwendigkeit ist, so daß selbst der gefangene Apostel zur Teilnahme daran gewissermaßen von Gott selbst aus dem Gefängnis beurlaubt wird. —

Im kleinasiatischen Laodikeia entstand um 170 „ein lebhafter Streit über das Pascha, das der Zeit nach in jene Tage (d. h. die des vorher erwähnten Martyriums des Sagaris) fiel, und es wurde folgendes geschrieben“. So berichten uns die Eingangsworte der zwei Bücher des Meliton von Sardes *Über das Pascha*, die Eusebios, *Kirchengeschichte* IV 26, 3 uns bewahrt hat. Worum es sich bei dem Streit handelte, wissen wir nicht. Meliton vertrat jedenfalls, was das Festdatum betrifft, die quartadezimanische Praxis, da er später im Osterfeststreit mit Rom von Polykrates von Ephesos wie auch der eben genannte Sagaris als Vertreter der kleinasiatischen Anschauung genannt wird (s. unten).

Durch einen Papyrusfund der letzten Jahre ist uns nunmehr eine Osterpredigt des Meliton von Sardes zugänglich geworden. Der Text ist noch nicht veröffentlicht; jedoch hat der Entdecker Campbell

⁸ Zur Jahresfeier vgl. Epiphanius, *Panarion haeres.* 30, 16, 1 über die Ebionäer (Judenchristen): *μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἁγύμων καὶ τὸ ἄλλο μέρος τῶν μυστηρίων δι' ὕδατος μόνον.* Das kann sich nur auf die Eucharistie an einem Jahresfest beziehen, und dieses kann nur Pascha sein. Älter noch als die Jahresfeier ist die allwöchentliche des Herrentags, ein Name, in dem schon das Gedächtnis der Auferstehung liegt; vgl. C. Callewaert, *De Jeruzalemsche oorsprong van den Zondag* (Ons Liturgisch Tijdschrift 1934/35, 1—6; 31—7; 53—8; 77—91) und K. Holl, *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius* (1927) = *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengesch.* II *Der Osten* (1928) 213: „Es ist allgemein zugestanden, daß die ältesten Feiern der Christenheit nicht Jahres-, sondern Wochenfeiern gewesen sind“. Die Sonntagsfeier der Ebioniten erwähnt Eusebios, *KG* III 27, 5 (*εἰς μνήμην τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως*). — Von „Ebionismus“ als einer Nachahmung jüdischen Brauchs spricht Origenes, *in Matth.* 26, 17 IV p. 406 ed. Lommatzsch: *Secundum haec forsitan aliquis imperitorum requiret, cadens in Ebionismum ex eo, quod Iesus celebravit more Iudaico pascha corporaliter, sicut et primam diem azymorum, et pascha, dicens quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere*, . . .

⁹ So gegen C. Schmidt u. a. H. Lietzmann in der *Zeitschr. f. ntl. Wiss.* 20 (1921) 174 f.; ferner G. Bardy in der *Rev. bibl.* 30 (1921) 110—34.

Bonner in einer Voranzeige über den Inhalt der Predigt berichtet ^{9a}. Sie beginnt:

„Die Schrift des hebräischen Exodus wurde verlesen und die Worte des Mysteriums wurden erklärt, wie das Schaf geschlachtet und wie das Volk gerettet wird“

und erklärt das Pascha nach seiner geschichtlich-zeitlichen und seiner ewigen Bedeutung als Opfer Christi. Das geschichtliche Pascha wird sehr lebendig beschrieben und typisch ausgedeutet. Es folgt eine Darlegung über die innere Bedeutung des Pascha, das von *πάσχειν* abgeleitet wird, und über das erlösende Opfer Christi, das in Abel, Joseph und den Propheten vorgebildet war. Meliton beschreibt dann die Wohltaten Jesu und die blinde Undankbarkeit der Juden, obwohl doch Jesus es gewesen ist, der Israel aus Ägypten herausgeführt habe. Der Redner stellt sich dann Jesus als Auferstandenen vor, wie er spricht:

„Wer ist es, der mich richtet? Er stehe vor mir. Ich befreite die Verurteilten, ich gab den Toten Leben, ich erweckte den Begrabenen. Wer erhebt seine Stimme gegen mich? Ich überwand den Tod, triumphierte über den Feind, trat nieder die Unterwelt, band den Starken, erhob den Menschen zu den Himmelshöhen . . . Deshalb kommt her, alle Menschenscharen, die ihr von Sünden befleckt seid, und empfangt Nachlaß eurer Sünden. Ich bin euer Nachlaß, ich bin das Pascha eures Heiles“. Nach einigen Zeilen folgte der heute verlorene Schluß.

Wie man sieht, tritt neben dem Leiden die Auferstehung stark in den Vordergrund, so daß man nicht, wie man wohl gemeint hat, eine Karfreitagspredigt vor sich hat, auch abgesehen davon, daß man von einem „Karfreitag“ in der Mitte des 2. Jahrhunderts noch nicht sprechen kann. Auch die Darlegung über das Wort und die Idee des Pascha weist in dieser Zeit auf das Pascha im strengen Sinne, d. h. die Osternacht, hin. Da Meliton, wie oben erwähnt, zu den Quartadezimanern gehört, beweist unsere Homilie die Berechtigung unseres Standpunktes, wonach auch die Quartadezimaner nicht nur den Tod, sondern auch die Auferstehung des Herrn an ihrem Osterfeste begingen (s. unten).

Von dem Meliton gleichzeitigen und bei Eusebios KG IV 21 und 26, 1 mit ihm zusammen erwähnten Bischof Apollinaris von Hierapolis

^{9a} Campbell Bonner, *The Homily on the Passion by Melito, Bishop of Sardis* (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves t. IV [1936] [Mélanges Cumont] 107—19). An der Spitze der Predigt steht ausdrücklich der Name „Meliton“. Einige schon bekannte Stücke erwiesen sich durch den Fund des Papyrus als Exzerpte aus der Homilie; ebenso wurde der Oxyrhynchuspapyrus 1600 (Band XIII) als ein Bruchstück aus der Homilie erkannt. Zu diesem OP 1600 vgl. auch A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griech. Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. I. Teil (1936) 63. Charles Martin SJ, der mich freundlicherweise auf den neuen Text aufmerksam machte, schreibt mir in einem Brief vom 1. 6. 1937 mit Recht: „C'est en réalité une homélie paschale pour le jour de Pâques“. Die Ausgabe des ganzen Stückes ist durch C. Bonner zu erwarten.

ist ein Fragment im *Chronicon paschale* I S. 13 f. ed. Dindorf¹⁰ erhalten aus seinem Buche *Über das Pascha*:

„Es gibt solche, die aus Unwissenheit darüber streiten, was verzeihlich ist; denn Unwissenheit verdient nicht Anklage, sondern bedarf der Belehrung. Sie sagen, daß der Kyrios am 14. das Lamm mit den Jüngern aß, am Großen Tage der Ungesäuerten aber selbst litt, und sie erklären, Matthäus sage so, wie sie es sich ausgedacht haben; deshalb ist ihr Gedanke nicht in Übereinstimmung mit dem Gesetz, und die Evangelien sind nach ihnen untereinander uneins.“

Ferner: „Der 14. ist das wahre Pascha des Kyrios, das große Opfer, der Knecht Gottes statt des Lammes, der Gebundene, der den Starken bindet, der Gerichtete, der Richter der Lebenden und Toten ist, der in die Hände der Sünder Überlieferte, damit er gekreuzigt werde, der auf den Hörnern des Einhorns Erhöhte, er, dessen heilige Seite durchbohrt wurde, der aus seiner Seite wiederum die zwei Reinigungsmittel hervorströmen ließ: Wasser und Blut, Logos und Pneuma, der am Tage des Pascha Begrabene, indem der Stein auf dem Grabe lag“.

Apollinaris kämpft gegen solche, die den Tod des Herrn nach Matthäus auf den 15. Nisan setzten und behaupteten, der Herr habe am 14. das gesetzliche Pascha gegessen; er selbst stellt sich also zu der Darstellung des Johannesevangeliums, die darauf hinausgeht, daß der Herr am 14. Nisan, d. h. an der Paraskeue des Pascha, also zur Zeit der Schlachtung der rituellen Osterlämmer, als das wahre Lamm Gottes am Kreuze gestorben ist. Johannes nennt auch das letzte Mahl des Herrn mit seinen Jüngern nicht Paschamahl. Die johanneische Tradition feiert daher am 14. Nisan das Todesgedächtnis des Herrn, u. zw. als die endgültige Erfüllung des jüdischen Pascha. Da letzteres in einem Mahle bestand, so erhielt die Eucharistia, die den Höhepunkt der neutestamentlichen Feier ausmachte, den Charakter des neuen Paschamahles. Die johanneische Paschatheologie stimmt also genau zusammen mit der paulinischen, wonach „als unser Paschalamm Christus geschlachtet wurde“ und wir nunmehr das neue „Festmahl halten sollen“. Die Auffassung des Todes Jesu (und damit auch seines jährlichen Gedächtnisses) als der Erfüllung des alttestamentlichen Paschakultes gab dem christlichen Osterfest von Anfang an den Charakter des neutestamentlichen Kultmysteriums, in dessen Mittelpunkt die Eucharistie als die Gegenwärtigsetzung des Opfertodes Jesu stand. Der Tod Jesu und seine kultische Mysteriendarstellung wurde damit zum großen Opferkult des Neuen Testaments gestempelt. Ob die Gegner des Apollinaris das Fest in einer anderen Art feierten als die übrigen kleinasiatischen Kirchen, ob sie etwa am 14. ihr Paschamahl hielten und das Todesgedächtnis am 15. begingen, wie C. Schmidt¹¹ annehmen möchte,

¹⁰ Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. *Chronicon paschale* ad exemplar Vaticanum rec. Lud. Dindorf. Vol. I (Bonn 1832).

¹¹ Schmidt (s. Anm. 7) 623 ff.

ist unsicher und erscheint mir sehr unwahrscheinlich. Es lag wohl zunächst nur ein literarischer Streit über die Begründung der Paschafeier aus den Evangelien vor¹². Nach dem Gesagten erscheint es auch sehr zweifelhaft, ob man das Todesgedächtnis im Sinne Schmidts von dem eucharistischen Kultmysterium trennen darf.

„Dieser Abhandlung (d. h. der des Meliton über Pascha) gedenkt Klemens der Alexandriner in einer eigenen Abhandlung über das Pascha, die er aus Anlaß der Schrift des Meliton verfaßt zu haben behauptet“; so berichtet Eusebios, *KG* IV 26, 4, der VI 13, 9 hinzufügt: „In seiner Abhandlung über das Pascha gesteht er, von seinen Freunden dazu gedrängt worden zu sein, die Überlieferungen, die er von den alten Presbytern gehört hätte, schriftlich der Nachwelt zu übergeben; er gedenkt darin des Meliton und des Irenaios und einiger anderer, deren Darlegungen er angeführt hat“. Beide Stellen scheinen mir zu besagen, daß Klemens nicht gegen Meliton schrieb, sondern dessen Schrift als Anlaß benutzte¹³ und ihn sogar als Zeugen anführte. Dazu paßt, daß Klemens wie die Kleinasiaten den 14. Nisan im Sinne des Johannesevangeliums als den Todestag Jesu betrachtet. Die Fragmente seiner Schrift sind von O. Stählin in seiner Ausgabe III S. 216—8 gesammelt. Für unsere Zwecke wichtig ist Nr. 28 aus dem *Chronicon paschale* I S. 14 f. Dindorf:

„In den früheren Jahren aß der Herr, das Fest feiernd, das von den Juden geopfert Paschalamm; als er aber gepredigt hatte, da lehrte er, der selbst das Pascha, das Lamm Gottes, ist und wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wurde, sofort die Jünger das Mysterium des Typus am 13. . . , an diesem Tage erfolgte die Heiligung der Ungesäuerten und die Vorbereitung des Festes. Deshalb schreibt Johannes richtig, an diesem Tage habe der Herr den Jüngern, die sich zum Feste vorbereiteten, die Füße gewaschen. Gelitten aber hat unser Heiland am folgenden Tage, er, das wahre Pascha, geopfert von den Juden.“ (Und bald darnach:) „Dementsprechend gingen am 14., seinem Leidenstage, morgens die Hohenpriester und Schriftgelehrten, da sie ihn zu Pilatus führten, nicht ins Praetorium hinein, damit sie nicht befleckt würden, sondern ohne Hemmung abends das Pascha essen könnten. Mit dieser genauen Tagesberechnung stimmen alle Schriften überein, und die Evangelien sind untereinander einig. Dazu paßt auch das Zeugnis der Auferstehung: Er erstand am dritten Tage, der der erste der Siebenerwoche der Ernte war, an dem es auch nach dem Gesetz dem Priester vorgeschrieben war, die Garbe darzubringen.“

¹² Über die verschiedene Datierung des Todes Jesu durch Johannes und die Synoptiker und deren Gründe s. Billerbeck II (1924) 812—53. — F. E. Brightman, *The Quartodeciman Question* (Journ. Theol. Stud. 25 [1923/4] 254—70) meint, auch der Streit von Laodikeia habe sich um die Frage gedreht, ob das letzte Mahl des Herrn das Paschamahl war.

¹³ *ὡς ἐξ αἰτίας*. Anders C. Schmidt 628—30.

Auch Klemens also betrachtet den Opfertod Christi als die Erfüllung der Schlachtung des alttestamentlichen Paschalammes; Christus selbst ist das wahre, ewige Pascha. So ist der Inhalt der christlichen Paschafeier Christus selbst als der, der sich für das Heil der Welt in den Tod hingab, der zur Auferstehung hinführte. Wenn Klemens die Auferstehung eigens erwähnt, während die vorher genannten Schriftsteller außer Meliton dies nicht tun, darf man daraus nicht schließen, daß jene bewußt die Auferstehung auslassen. Vielmehr bestätigt uns Klemens, der im übrigen wie jene die johanneische Typologie vertritt, daß wir mit Recht oben die Auferstehung als miteingeschlossen betrachteten. Damit wollen wir nicht ableugnen, daß die kleinasiatische Art der Feier sich besonders eng an Johannes anschloß und daher die Schlachtung Jesu als des wahren Pascha in den Vordergrund stellte; aber wahrlich war damit nicht die Auferstehung vom Festinhalt getrennt.

Die nächsten Nachrichten über Pascha und Pentekoste verdanken wir dem sog. Osterfeststreit am Ende des 2. Jh., über den uns Eusebios, *KG* V 23—25 berichtet:

„In der Zeit dieser Männer (des P. Victor u. a.) entstand eine nicht unbedeutende Streitfrage. Die Gemeinden von ganz Asien glaubten nach älterer Überlieferung, man müsse den 14. Tag des Mondes für das Fest des heilbringenden Pascha (*τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς*) einhalten; an diesem Tage war ja den Juden befohlen worden, das Lamm zu schlachten; man müsse also an diesem Tage, auf welchen Wochentag er auch falle, das Brechen des Fastens durchführen. Für die Kirchen auf dem ganzen übrigen Erdkreis aber galt diese Sitte nicht. Sie bewahrten vielmehr nach apostolischer Überlieferung jenen Brauch, der sich heute durchgesetzt hat, daß man nämlich nur am Tage der Auferstehung unseres Heilandes (d. h. also an einem Herrentag) das Fasten abbrechen dürfe. Es fanden also Versammlungen und gemeinsame Beratungen der Bischöfe statt, und alle teilten einmütig durch Briefe den Christen auf dem Erdkreise als kirchlichen Beschluß mit, daß das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Toten an keinem Tage außerhalb des Herrentags gefeiert werden dürfe (*ὥς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρας τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον*) und daß wir nur an diesem Tage das Abbrechen des Paschafastens durchführen dürften. Noch heute ist ein Brief erhalten von den damals versammelten Bischöfen Palästinas, an deren Spitze Theophilos, der Bischof der Kirche von Kaisareia, und Narkissos, der Bischof von Jerusalem, standen; ferner ein solcher der in Rom versammelten Bischöfe über dieselbe Streitfrage, der den Namen des Bischofs Victor trägt; außerdem einer der Bischöfe von Pontos, denen Palmas als der älteste vorstand; auch einer von den Kirchen in Gallien, die Irenaios als Bischof leitete; dazu einer von den Bischöfen von Osroëne und der dortigen Städte, und ein persönliches Schreiben des Bischofs der Kirche von Korinth Bakchyllos, und Schreiben sehr vieler anderer. Alle bekundeten ein und dieselbe Ansicht und Entscheidung und gaben dasselbe Urteil ab.“ Kp. 24 erzählt, wie die Bischöfe Asiens an ihrem alten Brauche festhielten. Polykrates von Ephesos berief sich dafür auf die

uralte apostolische Tradition der Provinz Asien und nennt mehrfach die Feier „den Tag begehen“ oder „den Tag des 14. des Pascha halten“¹⁴. Er selbst habe 65 Jahre „im Herrn“; er „halte“ wie seine sieben bischöflichen Verwandten „den Tag“ dann, „wenn das Volk den Sauerteig auslegte“. Da Polykrates selbst hochbetagt ist und da einige seiner bischöflichen Verwandten seine Vorgänger waren, so geht die von ihm vertretene Tradition also weit zurück; ja er verfolgt sie bis in die apostolische Zeit. Als gegenüber dieser Weigerung Victor von Rom die sämtlichen Gemeinden Asiens exkommunizieren wollte „als einer falschen Lehre anhangend“, da traten dem andere Bischöfe entgegen; vor allem machte Irenaios von Lyon seinem Namen als Friedensstifter Ehre und bat Victor, von seinem Vorhaben abzustehen. Er stimmte Victor zu, „daß man nur am Herrentage das Mysterium der Herrenauf resurrection begehen dürfe“, fügte aber hinzu:

„Nicht nur über den Tag besteht eine Streitfrage, sondern auch über die Art des Fastens. Die einen glauben, sie müßten einen Tag fasten, die anderen zwei, die anderen mehrere; andere berechnen ihren Tag auf vierzig Tages- und Nachtstunden, und eine solche Mannigfaltigkeit der Beobachtung ist nicht erst jetzt entstanden, sondern schon viel früher bei unseren Vorfahren, die, wie leicht zu verstehen ist, in ungenauer Weise den Brauch hielten und ihre aus Einfalt und Unwissenheit hervorgehende Praxis der Nachwelt vererbten“¹⁵. Trotzdem hätten alle in Frieden miteinander gelebt. „Unter diesen hielten“ auch die Presbyter vor Soter, die Vorsteher der Kirche, die du jetzt leitest, Aniket, Pius, Hyginos, Telesphoros und Xystos, weder selbst noch gestatteten sie es ihren Leuten¹⁶; nichtsdestoweniger aber hatten sie, die

¹⁴ V 24, 6 *ἡμέραν ἡγαγον — ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ἰδ' τοῦ πάσχα*. Vgl. Anm. 16.

¹⁵ Der schwierige Text V 24, 13 *καὶ τοιαύτη μὲν ποιικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολλὸν πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν, τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς, ὡς εἰκός, κρατούντων τὴν καθ' ἀπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων . . .* scheint mir am ehesten so verstanden werden zu müssen, wie unsere Übersetzung angibt. Ob für *πεποιηκότων* zu lesen ist: *πεπορικότων*?

¹⁶ *ἐτήρησαν — τηροῦντες — ἐτηρεῖτο* usw. Wir übersetzen das Wort, das offenbar zum Fachausdruck geworden war und daher ohne Objekt stehen konnte, dementsprechend einfach mit „halten“. Das dazu zu denkende Objekt kann nur *τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης τοῦ πάσχα* (s. Anm. 14) oder einfach *τὴν ἰδ'* sein. So richtig K. L. Weitzel, *Die Christl. Passafeier der drei ersten Jahrhunderte* (Pforzheim 1848) 136 und L. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée* (Rev. des questions historiques 15 [1880] 5—42) 12. Th. Zahn, *Forsch. zur Gesch. des nll. Kanons* IV (1891) 294 ff. wollte *τὴν νηστείαν* ergänzen; aber es handelt sich nicht um das Osterfasten, sondern um den Ostertermin, auch abgesehen von der deutlichen Stelle V 24, 6. K. Holl (s. Anm. 8) 216 ff. will ergänzen *τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα* und erschließt sogar (wie vor ihm H. Koch, *Pascha in der ältesten Kirche* [Zeitschr. f. wiss. Theol. 55 N. F. 20 (1914) 289—313] 304) aus Euseb., *KG* V 24, 12 „die Presbyter vor Soter“ usw. (Text s. oben), daß die römischen Bischöfe vor Soter überhaupt kein Ostern gefeiert hätten; daß erst Soter dieses in Rom eingeführt hätte! Davon steht aber im Text nichts. Dieser besagt vielmehr, daß die älteren römischen Bischöfe, die Irenaios bis auf Xystos hin näher kennt (wenn Irenaios die „Presbyter vor Soter“ [168—76] hervorhebt, so tut er das wohl deshalb, weil Soter und Eleutheros [177—90] dem Victor persönlich bekannt waren, während die genauere Kenntnis des Irenaios selbst bis auf Xystos zurückging),

nicht 'hielten', Frieden mit denen, die aus den Gemeinden, in denen 'gehalten' wurde, zu ihnen kamen; und doch war das 'Halten' denen, die nicht 'hielten', mehr entgegen. Nie wurde jemand wegen dieser Art ausgeschlossen; sondern die Presbyter vor dir, die nicht 'hielten', übersandten denen von den Gemeinden, die 'hielten', die Eucharistie, und als der selige Polykarp unter Aniket in Rom war, da traten sie, die über andere Punkte einige Meinungsverschiedenheiten hatten, sofort in friedliche Gemeinschaft, da sie über dieses Kapitel nicht miteinander stritten. Denn Aniket konnte den Polykarp nicht überreden, nicht zu 'halten', da er mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn, und den übrigen Aposteln, mit denen er zusammen gelebt hatte, immer 'gehalten' hatte, noch überredete Polykarp den Aniket, zu 'halten', da dieser sagte, er müsse die Gewohnheit der Presbyter vor ihm festhalten. Da sich dies so verhielt,

genau wie die unmittelbaren Vorgänger Victors Soter und Eleutheros, von deren Praxis Victor nunmehr abweichen will, auch, obwohl sie die *ιδ'* nicht hielten, mit den Kleinasiaten in Frieden lebten. Etwas so Unerhörtes, wie daß Rom bis auf Soter das Fest der Christenheit nicht mitgefeiert hätte, hätte Irenaios ganz anders hervorheben müssen, wäre übrigens auch nicht *ad rem* gewesen, weil es Irenaios nur auf den Nachweis ankommt, daß man bei verschiedener Praxis in Nebensachen doch im Wesentlichen durchaus eins sein kann. Der Satz V 24, 14 *καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν* besagt nicht, daß der Unterschied vor Soter größer war als jetzt im Osterstreit (Holl 217), sondern daß die Besucher der römischen Gemeinde aus den „haltenden“ Gemeinden erst recht auf den Unterschied der Praxis aufmerksam machen mußten, daß aber trotzdem die Römer „Frieden hatten mit denen, die aus den Gemeinden, in denen gehalten wurde, zu ihnen kamen“. Wenn Aniket sich auf die „Gewohnheit der Presbyter vor ihm“ berief (V 24, 16), so meint er nach altchristlicher Sitte die ganze Diadoche von Anfang an (s. oben im Text). Vgl. dazu auch Weitzel 136–9. (Die Berufung auf das *καὶ γὰρ καὶ* KG III 31, 3 ist freilich nicht durchschlagend.) H. Lietzmann erklärt die Nicht-Nennung der Apostel Petrus und Paulus durch Aniket (und Victor) daraus, daß man in Rom „in der theologischen Auswertung solcher apostolischen Tradition hinter den Kleinasiaten zurück“ stand (Sitzgsbr. preuß. Ak. Wiss., Phil.-histor. Kl. 1936 S. 403). — Wenn Holl ebd. 215 richtig aus Epiphanius, *Panarion haer.* 70, 9 f. erschließt, daß die Kirche von Jerusalem um die Mitte des 2. Jh. von der johanneischen Tradition zur Osterfeier am Sonntag übergang (was mir keineswegs sicher scheint, da die *ιδ'* viel eher zur paulinisch-johanneischen als zur petrinisch-jakobischen Tradition Jerusalems paßt), so ergäbe sich daraus nicht, daß Jerusalem zuerst Ostern am Sonntag feierte (vielleicht stimmt es aber aus andern Gründen, indem Jerusalem von Anfang an Pascha am 1. Tag des Sabbats beging); vielmehr hätten sich dann wohl die neuen heidenchristlichen Bischöfe Jerusalems der Praxis Alexandriens — und damit auch Roms — angeschlossen, die im Osterfeststreit wenige Zeit darnach geschlossen marschieren. — Epiphanius, *Fan. haer.* 70, 9, 7 führt übrigens den Unterschied in der Osterpraxis bis auf die ältesten Zeiten zurück: *ἐκπαλαι καὶ ἀπὸ τῶν πρώτων χρόνων διέστη ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διαφόρως ἀγόμενον* (u. zw. im Datum). Tatsächlich spricht alles dafür, daß schon in der apostolischen Zeit der Unterschied sich durchsetzte, indem vor allem die kleinasiatischen Gemeinden die paulinisch-johanneische Paschatheologie in ihrem Feste darstellten. Vgl. Weitzel 134 ff. Wenn um 190 die Bischöfe Palästinas sich für ihre mit Alexandria übereinstimmende Osterberechnung auf die von den Aposteln zu ihnen gekommene Überlieferung über das Pascha beriefen (Euseb., KG V 25), so konnten sie das wohl kaum tun, wenn Jerusalem erst um die Mitte des 2. Jh. diese Praxis angenommen hätte.

so traten sie in Gemeinschaft miteinander, und in der Ekklesia überließ Aniket dem Polykarp aus Ehrfurcht die Eucharistiefeier, und in Frieden gingen sie auseinander, indem die ganze Ekklesia Frieden hatte, sowohl die 'Haltenden' wie die 'Nicht-Haltenden'." Die Bischöfe Palästinas verbreiten sich in ihrem Schreiben ebenfalls über „die zu ihnen von den Aposteln hergekommene Überlieferung vom Pascha“ und sagen am Schluß: „Wir teilen euch mit, daß die Christen in Alexandria am selben Tage wie wir feiern. Wir stehen nämlich miteinander in schriftlichem Verkehr, so daß wir eines Sinnes und gleichzeitig den heiligen Tag begehen.“

Aus diesen Nachrichten, die Eusebios aus den Akten des Streites schöpfte, geht hervor, daß nach der Überzeugung des 2. Jh. die Osterfeier eine apostolische Tradition war; daß sie in einer Begehung bestand, der ein Fasten vorausging, das durch eine liturgische Feier abgebrochen wurde; daß sie demgemäß ein Mahl umfaßte; diese abschließende Feier galt als „Mysterium der Auferstehung des Herrn“ und durfte nach der Überzeugung der Gemeinden in Rom, Palästina, Ägypten, Griechenland, Pontus, Gallien usw. nur am Herrentage begangen werden, während die kleinasiatischen Gemeinden unter Berufung auf die Tradition des hl. Johannes den 14. Nisan als Tag des Pascha festhielten, auf welchen Wochentag er auch fiel. Der Unterschied zwischen beiden Richtungen bezog sich also zunächst auf die Datierung des Festes. Von einem wesentlichen Unterschied im Festinhalte der Art, daß die Kleinasiaten nur den Tod des Herrn, die anderen aber in erster Linie die Auferstehung gefeiert hätten, ist in den Texten nichts zu bemerken. Diese zeigen vielmehr klar, daß die Streitfrage darum ging, ob das Abbrechen des Fastens nur am Herrentag erfolgen dürfe oder auch an einem anderen Wochentage¹⁷. Dieses Abbrechen des Fastens leitete zur Feier des Auferstehungsmysteriums über, woraus schon hervorgeht, daß auch für die Kleinasiaten die Auferstehung keineswegs von dem Festinhalt ausgeschlossen war. Wohl aber bleibt es richtig, daß bei der Verlegung der Auferstehungsfeier auf den Herrentag, der ja auch sonst der „Tag der Herrenaufstehung“ heißt, diese Seite des Mysteriums besonders

¹⁷ Das ist Euseb., *KG* V 23, 1 klar ausgesprochen. Da nun für die Nicht-Quartadezimaner nur der frühe Morgen des Herrentages für das Abbrechen des Fastens in Betracht kommt, so scheint mir für die Quartadezimaner das Entsprechende, d. h. das Abbrechen des Fastens durch die Eucharistiefeier am frühen Morgen des 14. und das Fasten und Wachen in der Nacht des 13./14., zu gelten. Der Tag selbst, dort der Herrentag, hier der 14., ist Festtag. So denkt auch Brightman (s. Anm. 12). Anders Joh. Schümmer, *Die altchristl. Fastenpraxis* (1933) 56 ff., der den 14. für den Fasttag der Quartadezimaner hält, an dessen Abend die Mysterien das Fasten abgebrochen hätten. Vgl. dagegen meine Ausführungen Jb. 13 S. 304. Vom Abbrechen des Fastens am Abend (bei den Quartadez.) spricht auch C. Schmidt (s. Anm. 7) 697 ff., obwohl er selbst angibt, daß die Vigilie bis zum ersten Hahnen-schrei gedauert habe!

hervorgehoben wurde. Wenn also auch die Feier der Kleinasiaten im wesentlichen den gleichen Inhalt hatte, nämlich das Erlösungsmysterium in Tod und Auferstehung des Herrn, so wurde doch bei der Feier des 14. Nisan, der ja der Todestag des Herrn war, das Todesgedächtnis zunächst in den Vordergrund gestellt, während bei der Feier der anderen Kirchen, die in der Nacht auf den Herrentag stattfand, die Auferstehung einen besonderen Akzent erhielt. Auf beiden Seiten aber fand der Übergang zu der Auferstehungsfeier statt durch das eucharistische Mahl, womit das Fasten abgebrochen wurde¹⁸. Die Eucharistie erscheint also auch hier als die liturgische Darstellung der Erlösungstat Christi nach ihren beiden Seiten hin, wobei aber der Hauptton auf der Seite des durch die Auferstehung aus dem Tode der Welt geschenkten Lebens liegt. — Beide Teile berufen sich für ihre Praxis auf apostolische Überlieferung. Polykrates nennt Johannes, den Jünger des Herrn, andererseits verfolgt Irenaios die römische Praxis bis auf Papst Xystus (117—126) zurück und sagt, daß Aniket sich für seinen Brauch auf die „Gewohnheiten der Presbyter vor ihm“ (Eusebios V 24, 16) berufen habe; damit muß er aber die ganze vor ihm vorhandene bischöfliche Reihe bis auf Petrus und Paulus gemeint haben, da er ja sonst nicht gegen Polykarp, der sich auf „Johannes und die übrigen Apostel, mit denen er gelebt hatte“, berief, hätte auftreten können; eine nicht auf apostolischer Tradition beruhende Praxis wäre wohl damals kaum anerkannt worden.

Von dem in den Osterfeststreit so energisch eingreifenden Irenaios besitzen wir *Adversus haereses* IV 10, 1 einen Text über den Inhalt des Pascha:

„(Moses) kannte wohl den Tag der Passion (Christi); symbolisch hat er ihn vorausverkündet und nannte ihn Pascha; und an eben diesem Tage, der vor so langer Zeit von Moses ausgesprochen worden ist, litt der Herr, indem er das Pascha erfüllte. Nicht nur den Tag beschrieb er, sondern auch den Ort und die späte Zeit und das Zeichen des Sonnenuntergangs: 'Nicht wirst du das Pascha in irgendeiner anderen deiner Städte, die der Herr dein Gott dir gibt, opfern können, als nur an dem Orte, den der Herr dein Gott auswählt, daß dort sein Name angerufen werde; du wirst das Pascha opfern am Abend bei Sonnenuntergang' (Deut. 16, 6).“

Wir dürfen aus diesem Text außer dem Sinn von Pascha als dem Passionsgedächtnis auch die Zeit der Paschafeier (Beginn am Abend) erschließen; außerdem zeigt sich Irenaios hier als Vertreter der johanneischen Tradition, wie das bei ihm als Schüler Polykarps leicht ver-

¹⁸ Sonderbar ist die Auffassung von H. Koch (s. Anm. 16) 307: „Der Paschagedanke der Asiaten bezog sich also weder auf den Tod noch auf die Auferstehung Jesu, sondern lediglich auf seine in der Eucharistie versinnbildete Erlösungstat und insofern auch auf die Einsetzung des Abendmahles“. Die Erlösungstat besteht aber doch in Tod und Auferstehung, und die Eucharistia ist deren Mysterium!

ständig ist. In einer eigenen Schrift über Pascha (*ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ*), wo er über das Verbot des Kniens am Herrentage spricht, „erwähnt er auch die Pentekoste, an der wir keine Knie beugen, weil sie die gleiche Bedeutung hat (*ἰσοδυναμεῖ*) wie der Herrentag“¹⁹

Von der Pentekoste sprechen im gleichen Sinne die neuentdeckten griechischen Stücke der *Πράξεις Παύλου*²⁰, zwischen 190—200 verfaßt²¹: Paulus wird gefesselt und zum Tierkampf verurteilt;

„die Brüder aber, da die Pentekoste war, klagten nicht und beugten nicht die Knie, sondern beteten voll Freude [stehend]“²².

Da die *Acta Pauli* nach Tertullian, *De baptismo* 19, kleinasiatischer Herkunft sind, so zeigen sie uns deutlich, daß in derselben Zeit, wo Kleinasien wegen Ostern im Streite mit Rom lag, also an seinem 14. Nisan festhielt, die Pentekoste dort gefeiert wurde, wie auch Irenaios, der sowohl die kleinasiatische wie die römische Praxis kannte, von ihr spricht. Das Dasein aber der Pentekoste in Kleinasien, die übrigens auch von der *Epistula Apostolorum* wenigstens erwähnt wurde, ist wiederum ein Beweis dafür, daß die quartadezimanische Feier keineswegs sich auf das Todesgedächtnis des Herrn beschränkte.

Wir sind damit bis in die Zeiten Tertullians vorgedrungen, der mehrfach Pascha und Pentekoste erwähnt und ihren Inhalt darlegt. Unter den christlichen Festen stehen ihm Pascha und Pentekoste im Vordergrund:

„Wenn in Christus neue Schöpfung da ist, dann wird es auch neue Feste geben müssen. Oder, wenn der Apostel allen an Zeiten, Tage, Monate, Jahre gebundenen Gottesdienst abgeschafft hat, weshalb feiern wir Pascha im Jahreskreis im ersten Monat? Weshalb verbringen wir von da an fünfzig Tage in allem Jubel?“²³

Pascha ist also ein Jahresfest, an das sich eine fünfzig tägige Freudenzeit unmittelbar anschließt. Dem Pascha geht ein Fasten voraus:

¹⁹ Erhalten bei Ps.-Justin, *Quaestiones et Responsa ad orthodoxos* 115; Otto, *Iustini opera* III 2³ 186 ff. = Frgt. VII ed Stieren S. 829.

²⁰ ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ. *Acta Pauli*. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibl. unter Mitarbeit von W. Schubart hg. von C. Schmidt (1936) 27 Seite 1, 30—2 des Textes.

²¹ S. S. 127 der Ausgabe.

²² οἱ μὲν οὖν ἀδελφοὶ ὡς τῆς Πεντηκοστῆς ὁδοῦς, οὕτως ἐκλαυσαν οὐδὲ γό[νατα ἐκλι-] ναν, ἀλλὰ ἀγαλλιώμεν[οι] προσήχοντο [ἐστῶτες.]

Die Übersetzung „Pfingsten“ ist irreführend; richtiger S. 88 „Pentekoste“ = „Freudenzeit mit Beginn der Osterzeit“; dazu Anm. 6: „eines der ältesten Zeugnisse“ für den Brauch, Fasten und Kniern am Sonntag und in der Pentekoste zu unterlassen.

²³ *De ieiunio adv. psychicos* 14 mit Anspielung auf II Kor. 5, 17 und Röm. 14, 5. Zu Tertullian vgl. H. Koch (s. Anm. 16) I *Pascha und Pentekoste bei Tert.* 289—313 (Aus unserm Text ergibt sich, wo wir von Koch abweichen); J. Schümmer (s. Anm. 17), dazu Jb. 13 S. 303—7.

„So unterlassen wir auch am Paschatag (*die Paschae*), an dem die Fastenübung gemeinsam und sozusagen öffentlich ist, mit Recht den Friedenskuß und kümmern uns nicht darum, das geheim zu halten, was wir mit allen gemeinsam tun sollen“²⁴.

Die Unterlassung des Friedenskusses ist mit dem Fasten als Zeichen der Trauer verbunden; da seit alters der Friedenskuß zwischen Lese-gottesdienst und Eucharistie gegeben wurde²⁵, so scheint aus unserem Texte hervorzugehen, daß bei der Ostervigil dieser die Lesung abschließende Brauch ausfiel²⁶, wodurch die Vigilfeier wenigstens bis zu der das Fasten abbrechenden Eucharistia den Bußcharakter bewies. Das Fasten soll jene Tage bezeichnen, „an denen der Bräutigam weggenommen ist“:

„Im Evangelium (d. h. in der christlichen Zeit), so glauben sie (die 'Psychiker'), sind jene Tage für die Fasten bestimmt, an denen der Bräutigam weggenommen ist, und diese seien nunmehr die einzigen gesetzmäßigen Tage der christlichen Fasten, während die alten Vorschriften des Gesetzes und der Propheten abgeschafft seien“²⁷.

Tertullian tadelt deshalb die Katholiken:

„Seht, ich betreffe euch dabei, daß ihr auch außerhalb von Pascha fastet, über jene Tage hinaus, an denen der Bräutigam weggenommen ist“²⁸.

Dieses Fasten umfaßt die *parasceve* und den Samstag vor Pascha:

„Weshalb weihen wir den vierten und sechsten Tag der Woche den Stationen und die Parasceve dem Fasten? Ihr freilich dehnt das Fasten zuweilen auch auf den Samstag aus, der doch nur an Pascha mit Fasten verbracht werden soll gemäß dem anderswo angegebenen Grunde“²⁹.

Das Fasten beginnt also an der Parasceve, u. zw. ist dieses ein Vollfasten (*ieiunium*, im Gegensatz zu dem *semiieiunium* an der Statio); offenbar geschieht dies wegen des Todes des Herrn, worauf schon der biblische Name hinweist (während der gewöhnliche Freitag unmittelbar vorher *sexta sabbati* heißt); nur an Ostern soll auch der Samstag Fasttag sein. Wir finden also hier die von Irenaios in seinem Briefe an Victor erwähnte Fastenzeit von zwei Tagen oder vielleicht noch besser von vierzig Stunden. Auch Irenaios nannte diese Zeit „Tag“, ähnlich wie Tertullian vom *dies paschae* spricht. Da das Fasten an Parasceve gewiß erst in der Todesstunde des Herrn begann, so trat der „Karsamstag“ als Fasttag (und deshalb als *dies paschae*) besonders hervor. Alles deutet darauf hin, daß „Pascha“ einen ernsten Charakter trägt, weil es das Todesgedächtnis des Herrn ist:

²⁴ *De oratione* 18.

²⁵ Vgl. Justin Mart., *I Apol.* 65.

²⁶ Wie heute noch in der römischen Liturgie.

²⁷ *De iei.* 2. Vgl. Mark. 2, 19 f.

²⁸ *De iei.* 13.

²⁹ *De iei.* 14; „anderswo“ s. ebd. 2.

„Moses fügte hinzu, es (das jüdische Pascha) sei das Pascha des Herrn, das heißt die *Passion Christi*“³⁰. „Den für die Taufe gebräuchlicheren (*sollemnio*rem) Tag bietet Pascha dar, wo auch die *Passion* des Herrn, in der wir getauft werden, vollendet wurde“³¹.

Das Pascha ist eine Nachtfeier, also eine Wache (*vigiliae*):

„Wer (welcher heidnische Gatte) wird es wohl mit Ruhe ertragen, wenn sie (seine Frau) bei der Paschafeier nachts abwesend ist (*sollemnibus paschae abnoctantem*)?“³²

In dieser Feier, u. zw. tief in der Nacht, weil am Abschluß der Passionsfeier (*passio adimpleta est*), wird die Taufe gespendet, die ein Untertauchen in der *Passion Christi* ist; den Text haben wir eben gehört; seine Fortsetzung führt aus, daß das Wasser eine besondere Beziehung zu Pascha hat³³.

Mit dem Pascha beginnt die Freudenzeit der 50tägigen Pentekoste:

„Am Herrentage halten wir es für unrecht, zu fasten oder kniend zu beten. Dieselbe Freiheit genießen wir vom Paschatage an über die Pentekoste hin“³⁴.

Alle Zeichen der Buße sind aus dieser Zeit verbannt:

„Wir aber müssen uns gemäß der Überlieferung am Tage der Herrenauferstehung [d. h. an jedem Sonntag] nicht nur dieses Brauches [des Kniens], sondern jeder Haltung und jedes Ritus der Furcht enthalten, wobei wir auch die Geschäfte verschieben, damit wir nicht dem Teufel Raum geben. Dasselbe gilt für die Zeit der Pentekoste, die in der gleichen freudigen Begehung durchlaufen wird“³⁵.

Die Pentekoste ist also etwas wie ein erweiterter und besonders feierlicher Herrentag. Schon oben lasen wir, daß die 50 Tage in aller Freude durchlebt werden³⁶. Tertullian nimmt also diese 50 Tage als Festtage, wie sich klar ergibt aus *De idololatria* 14, wo er die Christen tadelt, die etwa an heidnischen Feiern teilnahmen:

„Besser ist wahrlich die Treue der Heiden ihrer Religion gegenüber; denn sie macht keinen Anspruch auf irgendeine Feier der Christen! Nicht den Herrentag, nicht die Pentekoste würden sie, selbst wenn sie sie kennen, mit uns teilen; sie würden fürchten, als Christen zu erscheinen. Wir aber fürchten nicht, Heiden genannt zu werden. Wenn du Erholung für deinen Leib brauchst,

³⁰ *Adv. Iud.* 10.

³¹ *De bapt.* 19.

³² *Ad uxorem* II 4.

³³ „Mit Recht wird bildlich erklärt werden, daß der Herr, als er vor dem letzten Paschamahl Jünger aussandte, um das Mahl vorzubereiten, sagte: 'Ihr werdet einen Wasserträger finden' und somit auf den Ort der Paschafeier durch das Wassersymbol hinwies.“ *De bapt.* 19.

³⁴ *De cor.* 3: *a die Paschae in Pentecosten usque* heißt nicht etwa „bis zum Pfingstfest“, hebt aber doch schon etwas den 50. Tag als Abschluß hervor. So bildet sich schon hier der spätere Brauch vor, diesen Abschlußtag als „Pfingsten“ zu bezeichnen.

³⁵ *De orat.* 23.

³⁶ *De iei.* 14; s. Anm. 23.

so hast du genug davon, nicht nur diese deine Tage³⁷, sondern noch mehr. Denn die Heiden haben nur einmal den Jahrestag als Fest; du jeden achten Tag. Suche die einzelnen Feste der Heiden heraus und lege sie in eine Reihe: die Pentekoste werden sie nicht ausfüllen können!“

Als Fest werden hier nur der Herrentag und die Pentekoste genannt; Pascha gehört also strenggenommen (d. h. wenn von der Pentekoste abgetrennt) nicht zu den Festen. Den Inhalt der Pentekoste beleuchtet gut *De bapt.* 19:

„Von da ab (d. h. von Pascha an; s. o.) ist die Pentekoste eine freudenvolle Zeit für die Anordnung von Taufbädern; in dieser (Zeit) wurde (ja) die Auferstehung des Herrn unter den Jüngern mehrfach begangen (*frequentata est*; d. h. wohl: die Erscheinungen des Auferstandenen fanden mehrmals statt, und dessen ist die Pentekoste das rituelle Gedächtnis), die Gnadengabe des heiligen Pneumas geschenkt, die Hoffnung auf die Ankunft des Herrn angedeutet, weil die Engel, als er in den Himmel wieder aufgenommen wurde, zu den Aposteln sagten, er werde so kommen, wie er in den Himmel emporstieg, also sicher in der Pentekoste“.

Der Festinhalt der Pentekoste ist also nicht nur die Auferstehung, sondern auch deren mehrfache Bezeugung durch die Erscheinungen des Herrn, ferner die Spendung des Pneumas als der Ostergabe Christi sowie die Erwartung der Parusie, die sich auf die Himmelfahrt zurückbezieht; m. a. W. es ist die Erhöhung des Herrn, seine aus der Erniedrigung der Passion hervorgehende Erhebung zum Kyrios. Dem Feste liegt also zugrunde die neutestamentliche Kreuzes- und Kyrios-theologie, wie sie etwa Phil. 2, 6—11 klassisch ausgesprochen ist. Da in der aus dem Kreuzestode erblühenden Erhöhung des Herrn die Erlösung der Menschen vollendet wurde, wie es besonders auch der Hebräerbrieft in kultischer Terminologie ausspricht, so ist also Pascha mit Pentekoste zusammen das große kultische Erlösungsmysterium der Christen und wird mit Recht „das Fest“ schlechthin genannt, weshalb Tertullian fortfährt:

„Wenn Jeremias sagt: 'Ich werde sie von den Grenzen der Erde her versammeln am Festtage', so bezeichnet er damit den Tag des Pascha und der Pentekoste, der im eigentlichen Sinne der Festtag ist“.

Es heißt ausdrücklich: „Der Tag des Pascha und der Pentekoste“ (*Paschae diem significat et Pentecostes, qui est proprie dies festus*). Es ist also von dem einen Tage die Rede, der mit Pascha beginnt und die Pentekoste hindurch andauert. Die ganze 50-Tage-Zeit ist im Glauben der Christen ein strahlender Tag, der Tag des neuen Aions, und dieser Tag ist der auferstandene Sonnenheld Jesus Christus, der bei seinen Gläubigen ist und ihnen sein Lebenspneuma schenkt³⁸. Die Himmelfahrt ist ein Teil der Erhöhung und wird deshalb in den ersten

³⁷ *tuos dies*; vielleicht zu lesen *duos*?

³⁸ Vgl. Cyprian, *De orat. dominica* 35: *Christus sol verus et dies est verus*...

Jahrhunderten noch nicht in einem eigenen Festtage gefeiert. Vielmehr wird nach johanneischer Auffassung die Himmelfahrt als gleich nach der Auferstehung vollzogen angesehen. Weil ferner die Pentekoste das liturgische Symbol oder Mysterium der Gegenwart des verklärten Herrn bei seiner Kirche ist, so wird in dieser Zeit auch die Parusie erwartet, in der sich das endgültig vollenden wird, was mystisch jetzt schon wirklich ist.

Nehmen wir aber Pascha für sich, so enthält diese Feier zunächst das Todesgedächtnis Christi, aber auch dieses als „Durchgang“ zur Auferstehung³⁹. Tod und Auferstehung lassen sich ja nach der neutestamentlichen Theologie nicht trennen; der Tod ist überhaupt nur eine Grenzlinie, deren „Überschreitung“ aus diesem Aion der Sünde in den kommenden des göttlichen Lebens führt⁴⁰. Der Tod kann also nicht um seiner selbst willen begangen werden, sondern

³⁹ Es stimmt also nicht, wenn Koch (s. Anm. 16) 291 f. meint, der *dies Paschae* umfasse bei Tertullian Karfreitag und Karsamstag u. zw. eher den Karsamstag (ähnlich Schümmer, der aber die *solemnia Paschae* der Osternacht zu Pascha hinzuzählt), Pascha habe bei T. „mit Auferstehung und Freude nichts zu tun oder nur insofern, als es dem Auferstehungsjubel vorausgeht: Pascha ist lediglich der Erinnerung an das Leiden und die Grabesruhe des Herrn geweiht“. Richtiger scheint es mir, zu sagen, daß Pascha der Übergangsmoment ist und daß von dort aus die vorbereitende Zeit (das Fasten) auch Pascha genannt wurde. „Auch die Zeitbestimmung ‘a die Paschae in Pentecosten usque’ ... führt auf den Karsamstag als den Paschatag, ebenso die Wendung ‘Paschae diem significat et Pentecostes, qui est proprie dies festus’ ... , da der ‘dies Paschae’ wohl ebenso der letzte solenne Tag von ‘Pascha’ sein wird, wie der ‘dies Pentecostes’ der Schlußtag der ‘Pentecoste’ ist“ (Koch 293). Beides stimmt nicht. Der *dies Paschae* gehört doch nicht zur Freudenzeit, zum *dies festus*; an ihm wird noch gefastet und gekniet (und der *dies Pentecostes* ist nicht der Schlußtag, sondern die ganze 50-Tage-Zeit). Wohl aber beginnt mit Pascha die Freudenzeit, so daß von ihm ab nicht mehr gebüßt wird. Pascha als solches kann daher nur der Übergangsmoment vom Fasten zur Freude sein. Daraus erklärt es sich nun auch leicht, daß man einerseits die Vorbereitung auf diesen Moment *dies Paschae* nennen konnte, andererseits schon bei Cyprian (s. unten) den „Ostersonntag“ selbst als *Pascha* bezeichnet findet, was doch bei der Auffassung Kochs kaum zu erklären wäre. *Pascha* ist also nicht Erinnerung an Tod und Grabesruhe des Herrn (dem dient eher das vorausgehende Fasten), sondern der Moment des Übergangs vom Tode zum Leben. Den Tod als solchen kann man auch nicht „feiern“. Deshalb beginnt das Mysterium auch erst mit dem Moment der Auferstehung — Damit bestätigt sich unsere oben S. 12 ausgesprochene Ansicht, daß man nicht das angebliche „Todesgedächtnis“ (im ausschließenden Sinne) der Quartadezimaner einer „Auferstehungsfeier“ der andern Kirchen gegenüberstellen dürfe. Auch im Abendland, also bei den Begehren der Auferstehung am Herrentage, ist Pascha zunächst *memoria passionis* (vgl. etwa oben Anm. 30 f.); es ist eben der Übergang von diesem Aion zum Aion Gottes, der nur durch den Tod geschehen kann. Später allerdings ist das Todesgedächtnis vielleicht einseitig herausgehoben worden; s. Anm. 46.

⁴⁰ Vgl. Röm. 6, 10 ὃ γὰρ ἀπέθανεν, ἡ ἁμαρτία ἀπέθανεν ἐφ' ἡμᾶς· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ.

nur als *transitus*, διαβατήρια. Gewiß haben deshalb auch die alten Christen einen so großen Wert auf die Erklärung des Wortes Pascha als *transitus* gelegt.

Hippolyt von Rom, dessen für die Jahre 222—33 geltender Osterkanon, den Eusebios, *KG* VI 22 erwähnt, auf seiner Statue erhalten ist⁴¹, erwähnt mehrfach Pascha und Pentekoste. Pascha nennt er in dem ihm jetzt wohl endgültig⁴² zugewiesenen Kp. 12 des Diognethbriefs Vs. 9:

„Das Heil wird gezeigt, und die Apostel werden weise gemacht, und das Pascha des Herrn tritt hervor, und die Zeiten werden gesammelt und werden in Ordnungen geformt, und der die Heiligen lehrende Logos freut sich, er, durch den der Vater gepriesen wird . . .“

Das Herrenpascha (τὸ κυρίου πάσχα) ist hier offenbar das Heilswerk des Herrn, also in erster Linie Tod und Erhöhung. — Wie das *Chronicon paschale*⁴³ berichtet, hat Hippolyt

„im ersten Logos der Schrift über das heilige Pascha so gesagt: 'Daß er weder in den ersten noch in den letzten Dingen gelogen hat, ist klar; denn er, der lange vorher gesagt hatte: 'Nicht mehr werde ich das Pascha essen', er hat wohl das Mahl vor dem Pascha gehalten, das Pascha aber aß er nicht, sondern litt er (τό δε πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν); es war nicht mehr an der Zeit, es zu essen“.

Hier ist Pascha des Herrn in erster Linie sein Tod; Hippolyt steht also auf der Seite jener, die das letzte Abendmahl nicht als Paschamahl betrachteten, die vielmehr nach johanneischer Tradition im Tode Christi am 14. Nisan das gesetzliche Pascha erfüllt sahen. — Ein unklares Fragment aus dem *Syntagma* Hippolyts, bewahrt im *Chronicon paschale*⁴⁴, sagt:

„Ich sehe, daß dies eine Sache der Streitlust ist. Er sagt so: 'Der Christus beging das Pascha damals an dem Tage und litt; deshalb muß auch ich so tun, wie der Herr tat.'“

Vielleicht ist zu lesen: Christus beging das Pascha, d. h. aß das Pascha, an dem Tage, an dem er litt; d. h. er aß das Pascha und hat darnach die Passion getragen⁴⁵. Christus hätte also, wenigstens wie

⁴¹ Vgl. Weitzel (s. Anm. 16) 200 ff.; Ed. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln* (Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen Phil.-histor. Kl. N. F. Bd. VIII Nr. 6; Berlin 1905) 29 ff. Auf der Tafel steht, u. a.: Ἀπονησιζέσθαι δὲ δεῖ, οὐδ' ἂν ἐμπέσῃ κυριακή.

⁴² Vgl. zuletzt R. H. Connolly OSB im Journ. Theol. Stud. 37 (1936) 2—15.

⁴³ Dindorf S. 13; PG 92, 80 BC; Frgt. V bei Achelis GCS Hippolyt I 2. Teil S. 270 (Statt φάγομεν lies φάγομαι!). S. auch Frgt. VI. Vgl. dazu C. Schmidt (s. Anm. 7) 619 mit Anm. 1.

⁴⁴ Dindorf S. 13.

⁴⁵ ... ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν καὶ; Duchesne liest (s. Anm. 16) 10 n. 4 ἢ ἔπαθεν statt καὶ ἔπαθεν. Zur ganzen Stelle vgl. Schmidt 617 ff. Ed. Schwartz (bei Schmidt 620) glaubt in dem Gegner Blastus sehen zu dürfen, der nach Ps.-Tertullian, *Adv. omnes haeres.* 8 Quartadezimaner war.

Hippolyt seinen Gegner auffaßt, am gleichen Tage sowohl das Pascha gegessen wie auch die Passion auf sich genommen. Hippolyt bestreitet das:

„Als der Herr litt, aß er nicht das gesetzliche Pascha. Er war ja das vorherverkündete und zur bestimmten Stunde vollendete Pascha.“

Der Gegner will, wie es scheint, seine Feier am selben Tage begehen, an dem der Tod des Herrn stattfand, ist also wohl Quartadezimaner. Da er sagt, er müsse sich nach dem Vorbilde des Herrn richten, so hat er vielleicht am gleichen Tage das neue Pascha gegessen, d. h. die Eucharistie gehalten, und darnach den Tod des Herrn gefeiert.

Im *Elenchos* VIII 18 (vgl. VIII 5) tadelt Hippolyt die Quartadezimaner, weil sie aus Eigensinn, Torheit und Streitlust behaupteten, „man müsse das Pascha am 14. des ersten Monats halten nach der Bestimmung des Gesetzes, auf welchen Tag es auch falle“, bescheinigt ihnen aber, daß „diese im übrigen in der ganzen apostolischen Überlieferung an die Kirche (mit dieser) übereinstimmen“. Er bestätigt uns also, daß die Feier bei Quartadezimanern und den anderen Christen ganz gleich war, daß es sich nur um den Unterschied des Datums handelte. Epiphanius, *Panarion haeres.* 50, der Hippolyt benutzt, sagt auch, daß die (nunmehr zu „Häretikern“ gewordenen) Quartadezimaner „alles haben wie die Kirche“, aber abirren, indem sie jüdischen Mythen nachgehen:

„Denn einmal im Jahre feiern diese in ihrem Eigensinn einen Tag als das Pascha, . . . indem sie sich auf die Worte berufen: ‘Verflucht, wer das Pascha nicht am 14. des Monats feiert’ (Lev. 23,5; Num. 9,4 f. und Deut. 27,26)“. „Andere aus ihnen (also ein Teil der Quartadezimaner) begehen eben diesen einen Tag und fasten denselben einen Tag und begehen die Mysterien und rühmen sich, sie hätten aus den Akten des Pilatus den genauen Termin gefunden, worin gesagt wird, der Heiland habe am 25. März gelitten“; diese werden näherhin als Kappadoker bezeichnet⁴⁶.

Wenn Epiphanius nur von dieser zweiten Art sagt, sie hätten

⁴⁶ Vgl. den Apparat K. Holls in seiner Ausgabe; Schmidt 633 ff. Theodoret, *haeret. fab.* III 4 PG 83, 405 A: die Quartadezimaner *φασὶ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην . . . διδάξαι αὐτοὺς ἐν τῇ ἰδ' τῆς σελήνης ἐπιτελέσαι τοῦ πάσχα τὴν ἑορτήν*. Sie erwarten daher nicht den Auferstehungstag, sondern, wie der Tag trifft, *πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην*. Hier hat man den Eindruck, daß der Hauptton auf dem Leiden, zwar nicht unter Ausschluß, jedoch unter Zurückdrängung der Auferstehung liegt. Jedoch kann das täuschen. Auch die Audianer, die Epiphanius, *Panar. haer.* 70, 9—14 behandelt, unterscheiden sich doch nur im Datum von der Großkirche, da sie „mit den Juden“ feiern: *μετὰ γὰρ Ἰουδαίων βούλονται τὸ Πάσχα ἐπιτελεῖν, τουτέστιν ᾧ καὶ ῥῶ οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παρ' αὐτοῖς Ἄζυμα, τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι τὸ Πάσχα ἄγειν* (70, 9, 2). Sie sind also nicht Quartadezimaner, widersprechen aber dem Konzil von Nikaia und berufen sich dabei auf die *Didaskalie der Apostel* (*Διδάξεις τῶν ἀποστόλων*); s. unten Anm. 53.

den einen Tag gefastet⁴⁷ und (dann) die Mysterien gefeiert, so gilt diese Art der Feier selbstverständlich auch von den eigentlichen Quartadezimanern, die am 14. Nisan feiern; der Unterschied auch dieser zweiten Art besteht nur im Datum, indem die einen (die Älteren) sich an den 14. Nisan halten, die anderen aber den 25. März, die julianische Tag- und Nachtgleiche, sich als festen Paschatermin erwählten. Wir haben also hier als Feier der Quartadezimaner ausdrücklich ein Fasten erwähnt, das mit den Mysterien, d. h. mit der Eucharistiefeier, abschloß, genau, wie es auch die nicht quartadezimanischen Christen taten.

Über den Sinn des großen christlichen Festes spricht Hippolyt in einem Fragment aus dem Buche „Auf Elkana und Anna“⁴⁸:

„Deshalb wurden drei Zeiten des Jahres vorbildend auf den Heiland bezogen, damit er die über ihn prophezeiten Mysterien erfülle. Im Pascha, damit er sich zeige als der, der als Lamm geschlachtet werden und somit sich als wahres Lamm erweisen sollte, wie der Apostel sagt: 'Unser Pascha wurde für uns geschlachtet, Christus der Gott'. In der Pentekoste aber, damit er das Königreich der Himmel vorherverkünde, da er selbst als Erster in den Himmel aufstieg und die Menschen als Gabe Gott darbrachte.“

Auch hier wird klar ausgesprochen, daß Pascha zunächst das Gedächtnis der Schlachtung Christi ist, die Pentekoste aber das Mysterium der Erhöhung, die am deutlichsten sich in der Himmelfahrt ausdrückte; damit aber ist zugleich die Erhöhung der Menschen zum Himmelreiche gesinnbildet und gewirkt.

Vom inneren Sinne der Pentekoste handelt auch eine schöne Stelle der Erklärung des Hohenliedes⁴⁹, die wie eine Osterpredigt klingt. Es wird dort Hohesl. 3, 1—4 auf die Frauen ausgedeutet, die den Leichnam des Herrn suchten, obwohl dieser schon „auf dem Thron (der Herrlichkeit)“ war, den Auferstandenen fanden, festhielten und seine Apostel wurden; die neue Eva neben dem neuen Adam! Am Schluß heißt es:

„Er verherrlicht das Mysterium der Auferstehung feiernd heute („das wir heute feiern“), welches heilige durchlauchte Fest verherrlichend wollen wir uns freuen mit den Engeln“.

Zum Hohenl. 3, 6 sagt Hippolyt⁵⁰:

⁴⁷ Über die Art der Feier vgl. auch Epiphánios, *Panar. haer.* 70, 14, 4 ἀγρυπνεῖν καὶ τὰς αὐτὰς ἡμέρας ἰσως φέρειν, ἐν τε ἀγρυπνίαις καὶ διήσεσι καὶ ὁμονοίᾳ καὶ λατρείᾳ, νηστείᾳ τε καὶ ξηροφαγίᾳ καὶ ἀγνείᾳ καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς κατὰ τὴν πανσεβάσμιον ταύτην ἡμέραν ἀγαθαῖς θεῷ <λατρεῦειν> εὐαρεστήσεσιν. 75, 3, 8 ἐν τε ταῖς ἡμέραις τοῦ Πάσχα, διε παρ' ἡμῖν χαμεννῆλαι, ἀγνείαι, νακονάθειαι, ξηροφαγίαι, εὐχαί, ἀγρυπνῆλαι τε καὶ νηστεῖαι, καὶ πᾶσαι τῶν ψυχῶν <θλίψεις> αἱ σωτηρίαι τῶν ἀγίων Πάσχαων...

⁴⁸ Hippolyt ed. Achelis I 2 S. 122 frgt. IV aus Theodoret, *Eranistes*.

⁴⁹ Hippolyt, *εἰς τὸ ᾄσμα* XV, ed. Bonwetsch GCS Hipp. I S. 350 ff.

⁵⁰ Ebd. XVI S. 356. Für „Geheimnis“ setze ich das richtige „Mysterium“. — Vgl. Ed. Schwartz, *Zwei Predigten Hippolyts* (Sitzgsber. Bayer. Ak. Wiss. Phil.-hist.

„Denn der Rauch vom Feuer emporsteigend in den Äer fliegt empor; auf welche Weise Christus das Mysterium der Ökonomie verheißend von der Erde emporsteigend zum Himmel. Schön nun die Palme, einen Baum, erhob er, das Mysterium der Auferstehung verheißend: 'Myrrhe und Libanos'. Von allen Bereitungen und Düften wieder großer Mysterien und der Gerechtigkeit Verkündigung . . . Die Myrrhe nun (zwar) weissagt das Leiden 'zum Begräbnis' Christi; Libanos aber Rauchwerk zur Ehre Gottes aufgelegt [zu ergänzen wohl: die Himmelfahrt].“

Die Myrrhe ist also Pascha, der Weihrauch die Pentekoste, in der die Ekklesia an der Himmelfahrt Christi teilnimmt.

Anderswo⁵¹ deutet Hippolyt das Bad der Susanna im Garten auf die Taufe:

„Welchen passenden <Tag> (suchten sie) außer dem des Pascha? An diesem wird ja das Bad im Parke (Paradies) den von der Hitze Geplagten bereitet und <die Ekklesia wie> Susanna durch das Bad als reine Braut vor Gott gestellt. <Und> wie <die zwei begleitenden Mädchen> bereiten Pistis und Agape <die Begleiterinnen> das Öl und die duftenden Salben den Badenden. Was aber sind die duftenden Salben anders als die Gebote des Logos? was das Öl anders als die Kraft des heiligen Pneumas? Mit diesen werden die Gläubigen nach dem Bade wie mit Myron gesalbt . . . Wenn die Ekklesia das pneumatische Bad zu empfangen begehrt, dann müssen zwei Mädchen sie begleiten. Denn durch die Pistis an Christus und durch die Agape zu Gott empfängt die Ekklesia bekennd das Bad.“ Pascha und Taufe sind also verbunden.

Was hier in symbolischer Sprache ausgedrückt ist, das zeigt uns die *Apostolische Überlieferung* Hippolyts in der Wirklichkeit des kirchlichen Ritus⁵². Es ist so selbstverständlich, daß die Taufe an Pascha gespendet wird, daß das gar nicht eigens gesagt wird. Hippolyt ordnet nur an, die Täuflinge müßten „am Donnerstag“ ein Bad nehmen, „am Freitag“ fasten, am Samstag sich um den Bischof versammeln, kniend beten und sich von ihm exorkisieren lassen. Die „ganze Nacht sollen sie wartend verbringen und der Lesung und dem Unterrichte lauschen. Beim Hahnenschrei (also etwa um die Zeit der Auferstehung)

Abt. 1916 Heft 3 [1936]) S. 8, 4 ἐν Χριστῷ ἡγοῶ τῷ πατρῷι λόγῳ καὶ τῷ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας. 8, 14 ἐδείκνυν μ. οἰκονομίας. 8, 17 der Gottmensch als μ. οἰκονομίας.

⁵¹ *Εἰς τὸν Δανιὴλ* XVI ed. Bonwetsch (s. Anm. 49) S. 26 ff. Vgl. auch ebd. I 2 ed. Achelis S. 120, 5 f.: „Zuerst mußte die Ekklesia in der Passion unterrichtet werden, dann durch die Apostel die Taufe empfangen“.

⁵² Kp. 20–3 der englischen Übersetzung von Burton Scott Easton, *The Apostolic Tradition of Hippolytus* (1934), die gute Anm. gibt. Bei L. Duchesne, *Christian Worship* (1931) 533–6; usw. Die lateinischen Stücke bei E. Hauler, *Didascalie Apostolorum fragmenta Veronensia latina; accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et aegyptiorum reliquiae*, Fasc. I (1900) 110–3. Über das Osterfasten handelt auch Kp. 29, wo klar ersichtlich ist, daß es am Freitag beginnt und den Samstag fort dauert; das Fasten am Samstag ist für alle verbindlich, auch für die Kranken (Wasser und Brot).

wird das Taufwasser geweiht, ebenso das „Öl der Danksagung“ sowie das Öl des Exorkismos. Es folgen die Absage an Satan, die Salbung mit dem Exorkismosöl und die Taufe. Aus dem Wasser steigend wird der Neugetaufte mit dem „Öl der Danksagung“ gesalbt. Nachdem er bekleidet worden ist, legt der Bischof ihm die Hand auf und salbt ihn mit dem gleichen Öle an der Stirne. Alsdann dürfen die Neophyten sich dem Gebete der Gläubigen zum ersten Male einen und den Friedenskuß empfangen, worauf sie an der Eucharistia teilnehmen und auch einen Becher Wasser sowie einen mit Milch und Honig gefüllten trinken. Daß dieser Taufritus sich eng an die Feier der Gläubigen anschließt, ergibt sich aus den Bestimmungen über das Fasten, über die Nachtwache mit Lesungen, aus der Bemerkung, daß die Neuchristen von der Vollendung der Taufe an sich dem Gebete der Gläubigen anschließen.

Das Bild des Pascha, von dem die aus den Schriften Hippolyts gesammelten Nachrichten uns die Hauptlinien vermitteln, kann jetzt dank neueren Funden und Forschungen genauer nachgezeichnet und mit frischeren Farben belebt werden. Eine unter den Ps.-Chrysostomica schon lange bekannte Predigt ist wohl mit Sicherheit als eine Osterpredigt Hippolyts festgestellt worden^{52a}. Es ist eine Homilie vom Morgen des Ostertages, aus dem Erlebnis der Osternacht heraus gestaltet, vom strahlenden Licht des Auferstehungsmorgens durchfunkelt,

^{52a} Ch. Martin, *Un Περὶ τοῦ Πάσχα de saint Hippolyte retrouvé?* (Rech. de sciences relig. 16 [1926] 148—65; s. Jb. 6 Nr. 209) wies nach, daß Ps.-Chrysostomus *Περὶ τοῦ Πάσχα* (PG 59, 735—46) zwei Hippolytfragmente enthält; außerdem sprechen innere Gründe dafür, daß die Homilie das von Eusebios, KG VI 22 (am Schluß) angegebene Werk des Hippolyt „über Pascha“ ist. Die Homilie vertritt die johanneische Datierung auf den 14. Nisan; Christus ist selbst das Pascha, hat das Pascha nicht gegessen, was, wie auch aus unseren Ausführungen hervorgeht, zu der vorherrschenden Theologie der ersten drei Jahrhunderte paßt. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griech. Kirche* usw. I. Teil (1936) 129—34 wies in der Hs. Grottaferrata I. β. XIII (B. a. LV) die Ps.-Chrysostomushomilie nach, u. zw. mit der ausdrücklichen Titelangabe: „Des Hippolyt des Bischofs von Rom und Martyrers auf das heilige Pascha“. Martin, der diese Handschrift näher studierte, berichtete darüber in dem Aufsatz *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribué à saint Hippolyte de Rome* (Crypt. B. a. LV) (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Hist. Orientales et Slaves IV [1936] [Mélanges Franz Cumont] 321—63), worin er am Schluß die etwa ein Drittel der Homilie umfassenden Fragmente abdruckt, die einen weit besseren Text als der bisher bekannte darstellen. In einem weiteren Aufsatz *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople* (Rev. d'Hist. Ecclés. 33 [1937] 255—76) zeigt Martin, daß Proklos *Εἰς τὸ ἄγιον Πάσχα* (PG 65, 796—800) die Homilie Hippolyts benutzt hat, z. T. wörtlich, und verbreitet sich weiter über den Charakter des alten Stücks und seine Theologie. Von den 7 Homilien des Ps.-Chrysostomos (ed. Montfaucon VII 249—84) geben die 5 ersten einen einheitlichen Kommentar zu Exodus 12 und sind wohl am Freitag und Samstag vor Pascha, die sechste in der Osternacht in der Morgenfrühe gehalten.

sprühend von Begeisterung und überfließend von tiefen Einsichten in das große Christumysterium, das hier noch in seiner Ganzheit erscheint, d. h. als das Mysterium der Erlösung. Deshalb findet der Redner neben der typologischen Auslegung des alttestamentlichen Pascha auch tiefe Worte über die Theologie der Menschwerdung, wie wir sie heute eher an Weihnachten und Epiphanie vortragen würden; auch wird das Leiden des Herrn so deutlich hervorgehoben, daß wir heute an manchen Stellen eher an eine Karfreitagspredigt als an einen Ostersermo denken würden. Vor allem aber klingt aus der ganzen Rede die urchristliche Freude über den Todessieg des Herrn an Pascha, der zur Seligkeit der Pentekoste hinüberführt. Wir können hier nur einige Proben aus dem langen Stück geben, wobei wir dahingestellt sein lassen, ob unser Text in allen Teilen ursprünglich ist; jedenfalls gibt die Rede in ihren wesentlichen Teilen echte Theologie des 3. Jh. wieder.

„Heilige Lichtstrahlen leuchten auf, reine Lichter reinen Pneumas gehen auf, himmlische Schätze der Glorie und der Gottheit stehen offen. Die tiefe, blinde Nacht wurde verschlungen, ihr lichtloses Dunkel wurde vernichtet, der traurige Schatten des Todes ging im Schatten unter. Leben breitete sich aus über das All, das Universum ist voll unermesslichen Lichtes, des Aufgangs Sonnenaufgang durchstrahlt die Welt. Der große Christus, älter als der Morgenstern und die Gestirne, lichtvoller als die Sonne, er, der Unsterbliche und Reiche, blüht dem All auf. Und deshalb lebt unter uns, uns allen, die geglaubt haben, der lange, aionische, unvergängliche strahlende Tag!

Pascha — das Mysterium! vorbildlich durch das Gesetz gefeiert, in Wirklichkeit durch Christus erfüllt. Pascha — das Wunder, das Staunen, göttlicher Kraft und Wundermacht Werk, wahrhaft das Fest und das ewig währende Gedächtnis! Aus Leiden Leidenlosigkeit, aus Tod Unsterblichkeit, aus Sterben Leben, aus Krankheit Heilung, aus Fall Auferstehung, aus Abstieg Aufstieg! So wirkt Gott Großes, so schafft er aus dem Unmöglichen das Widerspruchsvolle, damit man erkennen kann, daß ihm allein alles möglich ist, was er will.“

Nach einigen Worten über die Erfüllung des typischen Pascha durch die Wirklichkeit Christi folgt eine hymnische Aufforderung an die ganze Schöpfung, das Fest mitzufeiern. Dann heißt es:

„Dieses Pascha ist die gemeinsame Festfeier des Alls, des väterlichen Willens Aussendung in die Welt, Christi gotterfüllter Aufgang für die Erde, der Engel und Erzengel ewiges Fest, des ganzen Kosmos unsterbliches Leben, des Todes tödliche Verwundung, der Menschen unsterbliche Speise, des Alls himmlische Beseelung, des Himmels und der Erde heilige Weihehandlung, alte und neue Mysterien prophetisch aussprechend, die auf Erden sichtbar geschaut, in den Himmeln geistig beschaut werden, denen daher huldigen jene, die in das Alte und das Neue in heiliger Gnosis eingeweiht sind.“

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen will der Redner die Typologie des Pascha im einzelnen entwickeln und liest daher Exodus 12, 1—14; 43—9 vor, worin die Schriften „mystisch das heilige Fest vorhervorverkündet haben“; deshalb will er „die verborgenen Mysterien der Schriften erforschen“; „hinzu-fügen“ will er „die Mysterien der Wahrheit“, d. h. die Tatsachen der Mensch-

werdung, des Leidens und der Auferstehung Christi. Indem er das typische Pascha von der Oikonomia Christi aus erklärt, malt er in poetischer Weise u. a. auch den Frühling als die Zeit des Osterfestes und glaubt vielmehr sagen zu dürfen, daß „dieser Monat des Pascha wegen des pneumatischen Festes als das Haupt der ganzen Zeit und des Aions betrachtet worden sei“.

„Nach den Typen und der Oikonomia des Gesetzes“ will der Redner erklären, „welche und wie groß die (Oikonomia) nach Christi Erscheinung (*ἐπιδημία*) auf Erden“ ist. Epiphanie, Passion, Verklärung — das sind die großen Motive des Schlußteils der Rede, die sich immer mehr zum Hymnus erhebt. Jene drei Hauptgegenstände gehen dabei in großartiger Weise ineinander über. Nachdem die Erscheinung des Logos im Fleische, die wahre Gottheit und Menschheit Jesu Christi, seine Wesensbestimmungen als Kyrios, Gott, Sohn, König und Hoherpriester dargelegt worden sind, wird gesagt, daß der Herr den Leib annahm, um unsere Sünde durch seinen Tod zu tilgen; als Frucht der Passion tritt dabei die Eucharistie immer wieder hervor.

„Dies war das Pascha, das Jesus für uns zu leiden begehrte. Durch sein Leiden befreite er von der Leidenschaft, durch den Tod besiegte er den Tod, durch die sichtbare Speise schenkte er sein unsterbliches Leben. Dies ist das heilbringende Begehren Jesu, dieses sein ganz pneumatischer Eros, die Typen als Typen aufzuzeigen und den heiligen Leib seinen Jüngern an Stelle jener zu geben. 'Kommet, esset, dies ist mein Leib; kommet, trinket, dies ist mein Blut im Neuen Bunde, das für viele vergossen wird zum Nachlaß der Sünden.' Deshalb verlangt er nicht so sehr danach, zu essen, als zu leiden ^{52b}, damit er uns von dem durch das Essen erworbenen Leiden befreie. Deshalb pflanzte er ein Holz dem Holze gegenüber auf, nagelte die Hand, die einst (in Adam) böse gewesen war, in Frömmigkeit ^{52c} an und zeigte, daß wahrhaftig an ihm das Leben hing. Du, Israel, konntest nicht essen; wir aber aßen pneumatischerweise mit unzerstörbarer Gnosis, und durch dieses Essen starben wir nicht. Dieser Baum ist für mich aionisches Heil; von diesem ernähre ich mich, von ihm speise ich; in seine Wurzeln verwurzele ich mich, mit seinen Ästen dehne ich mich, von seinem Lufthauch (Pneuma) erquicke ich mich, gefächelt wie von einem Winde; unter seinem Schatten schlug ich mein Zelt auf und finde, der starken Hitze entronnen, eine taukühle Herberge; mit seinen Blüten blühe ich mit, an seinen Früchten ergötze ich mich gar sehr; die von Anfang an mir bewahrten Früchte ernte ich ohne Hindernis. Dieser Baum ist für mich im Hunger ein Leckerbissen, im Durst ein Bronnen, in der Entblößung eine Decke. Seine Blätter sind Lebenshauch. Ich brauche nicht mehr die Blätter des Feigenbaums. Er ist für mich, da ich Gott fürchte, Schutzmittel, wenn ich wanke, Stütze, wenn ich kämpfe, Siegespreis, wenn ich gesiegt habe, Trophäe. Er ist für mich der enge Pfad, der beschwerliche Weg, Jakobsleiter, Reiseweg der Engel, an dessen Ende wahrhaft der Herr steht. Dieser himmelhohe Baum stieg von der Erde zum Himmel empor. Es ist ein unsterblicher Baum, festgefügt zwischen Himmel und Erde, Untergrund des Alls, Säule des Universums, Träger der ganzen Welt, kosmische Verpflechtung, Zusammenhalt der mannigfachen menschlichen Wesenheit, mit unsichtbaren Nägeln des Pneumas zusammengeknagelt, damit er, dem Göttlichen angepaßt, nicht mehr

^{52b} Vgl. oben S. 20 das erste Fragment aus dem *Chronicon Paschale*.

^{52c} Statt ἀσεβῶς ist wohl εὐσεβῶς zu lesen.

sich löse; mit der Spitze berührt er den Himmel, mit den Füßen stützt er sich auf der Erde, den reichen und in der Mitte befindlichen Hauch der Luft umfaßt er von allen Seiten mit unmeßbaren Händen. Er (Christus) war ganz in allem und überall, erfüllte das All durch sich selbst. Zum Kampf gegen die Herrschaften der Luft aber entkleidete er sich. Und kurze Zeit ruft er, der Kelch möge vorübergehen, damit er wahrhaft zeige, daß er auch Mensch war. Da er aber daran dachte, weshalb er abgesandt wurde, und da er den Heilsplan erfüllen wollte, dessentwegen er gesandt wurde, so ruft er wiederum: 'Nicht mein Wille, sondern dein Wille! Das Pneuma ist bereit, aber das Fleisch schwach'^{52d}. Da er nun den Siegeskampf für die Seele durchfocht, so bekränzte er zuerst sein heiliges Haupt mit Dornen, indem er den ganzen alten Fluch von der Erde nahm und das wegen der Sünde wuchernde Dornestrüpp durch sein heiliges Haupt wieder ausrodete. Er trank die bittere und scharfe Galle des Drachen aus und bohrte uns dafür seine süßen Quellen. Da er das Werk des Weibes auflösen, den aus der Seite strömenden Tod eindämmen wollte, so machte er seine heilige Seite an sich zur Quelle, aus der das heilige Blut und Wasser floß, die vollendeten Symbole des pneumatistischen mystischen Ehebundes und der Sohnesannahme und der Wiedergeburt . . .“

Nach einigen Ausführungen über die beiden Schächer heißt es:

„Als der Weltkampf zu Ende ging und er siegreich ganz und gar sich durchkämpfte, indem er weder als Gott sich erhob noch als Mensch sich besiegen ließ, da blieb er im Grenzgebiet des Alls festgewurzelt als Siegestrophäe, indem er selbst in sich über den Feind glorreich triumphierte. Da staunte das All über die ausdauernde Geduld, da wurden die Himmel erschüttert, die überweltlichen Herrschaften, Throne und Gesetzgeber besiegt, da sie den Oberfeldherrn der großen Macht hangen sahen. Beinahe wären die Sterne vom Himmel gefallen, da sie den vor dem Morgenstern Seienden ausgebreitet erblickten; beinahe wäre das Feuer der Sonne ausgelöscht worden, da es das große Licht der Welt verfinstert sah . . . Beinahe wäre die ganze Welt durcheinander und in Auflösung geraten durch den Schrecken der Passion, wenn nicht der große Jesus das göttliche Pneuma ihr eingehaucht hätte, indem er sagte: 'Vater, ich übergebe das Pneuma in deine Hände'. Während das All erzitterte und im Erdbeben wankte, das Ganze von Furcht erbebte, da stand das All wieder fest, gleichsam beseelt und belebt und gestärkt, als das göttliche Pneuma wieder emporstieg, als ob die durch alles sich entfaltende Kreuzigung eine göttliche Ausbreitung in allem und überall gewesen wäre . . .“^{52e}.

Nachdem das Verweilen Jesu unter der Erde besprochen ist, feiert der Schluß der Rede die von den Frauen zuerst geschaute Auferstehung:

„Da er das ganze Bild in sich trug, so bekleidete er sich wieder [d. h. mit dem Fleische], und er, der den alten Menschen angezogen hatte, wandelte ihn nun zum himmlischen Menschen. So stieg mit ihm auch das Bild, mit ihm vereinigt, in den Himmel empor. Die Engelsmächte, die das große Mysterium schauten, einen Menschen, der nunmehr in Gott mit emporstieg, die riefen

^{52d} Der Text von „Er (Christus) — schwach“ wurde im Konzil vom Lateran 649 unter dem Namen Hippolyts zitiert; vgl. die Hippolytausgabe von Achelis S. 270 f.

^{52e} Der Text ist hier nicht gut überliefert, der Sinn aber wohl klar. Unsere Übersetzung des ganzen, z. T. schlecht überlieferten Textes ist ein erster Versuch.

da mit großer Freude den oberen Heerscharen zu, sie anfeuernd: 'Erhebet eure Tore, ihr Fürsten! und hebet euch auf, ihr ewigen Tore! Eintreten wird der König der Glorie.' Und als jene dieses neue Wunder schauten, einen Menschen, der mit Gott vereinigt ist, da riefen sie zurück: 'Wer ist dieser König der Glorie?' Jene antworteten: 'Er, der Kyrios der Mächte! er ist der König der Glorie; der Starke, der Mächtige, der im Kampf Gewaltige!' O welch mystisches Geschenk! o welch pneumatisches Fest! O göttliches Pascha, das vom Himmel bis zur Erde reicht und von der Erde bis zum Himmel emporsteigt! O neues Fest des Alls, Fest in der ganzen Welt! O Freude, Ehre, Speise und Wonne des Alls! Durch dieses wurde der finstere Tod vernichtet, das Leben dem All eröffnet, aufgetan wurden die Tore des Himmels. Gott erschien als Mensch, und der Mensch stieg empor als Gott. Durch ihn wurden die Tore des Hades zertrümmert und die ehernen Riegel zerschlagen. Es stieg empor das untere Volk der Toten, indem es die frohe Botschaft brachte der Fülle in der Höhe. Von der Erde wurde ein Reigen entsandt. O göttliches Pascha, das Gott vom Himmel herab, aber nicht in die Enge geführt und nun pneumatisch mit uns verbunden hat, wodurch der große Hochzeitssaal gefüllt wurde, wo alle das Hochzeitskleid tragen, wo keiner ausgewiesen wird, weil er das Hochzeitskleid nicht trägt! O Pascha, du Aufstrahlen eines neuen Fackellaufs, du Glanz jungfräulicher Hochzeitslichter! Nicht mehr erlöschen jetzt die Lampen der Seelen. In göttlicher Fülle und in pneumatischer Weise wird in allen das Feuer der Gnade wie eine Fackel getragen, vom Leibe und vom Pneuma und vom Öle Christi geschenkt. Dich rufen wir an, o Gott und Herr, du pneumatischer aionischer König Christus. Halte deine großen Hände immer über deine heilige Ekklesia und über dein heiliges Volk! Kämpfe für es, beschütze es und gehe im Kampfe vor ihm her, streite für es und unterwirf ihm alle Feinde, siegend über die Gegner mit unsichtbarer Macht, wie du auch unsere Feinde besiegt hast. Richte auch jetzt die Siegeszeichen für uns auf und gib uns die Freude, zu singen den Siegeshymnus des Moses. Denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht in die Aionen der Aionen Amen."

Die Rede leitete also zu dem Liede Exod. 15, 1 ff. über, das heute noch in der Osternacht gesungen wird.

Die Beschreibung der Osternacht in der *Didaskalie*⁵³, die etwa um dieselbe Zeit entstand wie die hippolytische *Apostolische Überlieferung*, gibt im Grunde dasselbe Bild wie diese; denn nach einer langen

⁵³ Kp. 21. In der Ausgabe von Funk V 18; 19, 1; 7 f. S. 288 ff. In der englischen Übersetzung von R. H. Connolly OSB, *Didascalia Apostolorum. The Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments* (1929) Kp. 21 S. 178 ff. Die Stücke über Ostern sind nur syrisch erhalten. Die Didasc. stammt nach Connolly eher aus der 1. als der 2. Hälfte des 3. Jh. Zu dem Kp. 21 vgl. Schwartz, *Ostertafeln* 105 ff. und dazu K. Holl (s. Anm. 8) 209 ff., ferner C. Schmidt (s. Anm. 7) 649 ff., der gegen Schwartz die Einheitlichkeit des Kp. 21 verteidigt; Holl stellt sich mehr zu Schwartz, hält aber im Gegensatz zu diesem die von Epiphanius, *Panar. haer.* 70, 10 f. benutzte *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων* (s. Anm. 46) nicht für eine ältere Gestalt der Didaskalie, sondern nur für einen besseren Text (212). Wenn das richtig ist, würde die *Didask.* auch die Pentekoste erwähnen; vgl. Epiphani., ebd. 75, 6, 2 *εἰ δὲ καὶ ἡρῆ τὸ τῆς διατάξεως τῶν ἀποστόλων λέγειν*,

Darlegung über das Fasten⁵⁴, das hier schon auf sechs Tage ausgedehnt ist, heißt es:

„Am Freitag und Samstag fastet ganz und kostet nichts. Ihr sollt zusammenkommen und wachen und die ganze Nacht Vigilien halten unter Gebet und Flehen, mit Lesung der Propheten und der Evangelien und der Psalmen, unter Furcht und Zittern und mit ernster Anrufung, bis zur dritten Stunde in der Nacht nach dem Sabbat; und dann brechet euer Fasten . . . Und dann bringt eure Opfergaben dar und darnach esset und laßt euch wohl sein, freut euch und jubelt; denn das Unterpfand unserer Auferstehung, Christus, ist erstanden. Und dies soll euch ein Gesetz für immer sein, bis zum Ende der Welt. Denn für diejenigen, die nicht an unseren Heiland glauben, ist er tot; denn ihre Hoffnung auf ihn ist tot. Für euch aber, die Gläubigen, ist unser Kyrios und Heiland erstanden, weil euere Hoffnung auf ihn unsterblich und lebendig ist in die Aionen . . .“⁵⁵.

Die Feier gilt zunächst der Passion des Herrn und geht erst nach der dritten Nachtstunde⁵⁶ in die freudige Begehung der Auferstehung über. Sie ist also ein wahres Pascha, d. h. ein Übergang von der größten Trauer zur größten Freude; ihr Inhalt ist aber zunächst das Todesgedächtnis des Herrn, wobei freilich der Tod nicht an sich

πὼς ἐκεῖ ὁρίζοντο τετράδα καὶ προσάββατον νηστείαν διὰ παντός χωρὶς Πεντηκοστῆς . . . Für uns ist hier nur wichtig, daß in der *Did.* schon 6 Tage des Fastens vor dem Pascha vorgeschrieben werden, u. zw. vom Montag bis Donnerstag Halbfasten bis zur 9. Stunde mit Brot, Wasser und Salz und für Freitag und Samstag Vollfasten. — Vgl. die entsprechenden Abschnitte der *Apostol. Konstitutionen* V 18 f.

⁵⁴ Die alte Begründung des Paschafastens steht am Anfang des Kp. 21 = V 12,6 ed. Funk. Die weiter folgende (Gebete für die Juden) hat C. Schmidt (s. Anm. 7) 655 ff. mit Recht als Erfindung des Verfassers der *Didask.* bezeichnet, der stark antisemitisch war. Die alte richtige Deutung auch *Apostol. Konstitut.* V 18, 2 (Mark. 2, 19 f.), ferner bei Epiphanius, *De fide* 22, 2 f. (= Epiph. GCS III S. 522 f.) καὶ παρέδωκαν οἱ ἀπόστολοι ἐν ταῦταις νηστείας ἐπιτελεῖσθαι πληρουμένον τοῦ ὁρητοῦ διτι „διὰν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, τότε νηστεύουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις“ (Luk. 5, 35) καὶ οὐχ ἵνα χάριν ποιήσωμεν τῷ ὑπὲρ ἡμῶν πεπονθότι, ἡ νηστεία ἡμῖν προστέτακται, ἀλλ' ὅπως ὁμολογήσωμεν εἰς ἡμῶν σωτηρίαν <γενόμενον> τὸ τοῦ κυρίου πάθος, ὃ ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεδέξατο, καὶ ὅπως ὑπὲρ τῶν ἡμῶν ἁμαρτιῶν αἱ νηστεῖαι ἡμῖν ἐδλόγιστοι γένωνται.

⁵⁵ Vgl. auch *Did.* V 20, 12.

⁵⁶ Der Text V 19, 1 und 20, 9; 12 scheint zu besagen, daß diese 3. Nachtstunde Samstag abend 9 Uhr ist, nicht die 3. Stunde nach Mitternacht. So faßt auch K. Holl (s. Anm. 8) 210 Anm. 1 die Stellen auf. Freilich fragt man sich, wie sich damit die Anordnung V 19, 1 verträgt, die „ganze Nacht“ zu beten usw. „bis zur 3. Stunde nach dem Sabbat“, wenn nur $\frac{1}{4}$ der Nacht in dieser Weise zugebracht wird. Wir werden unten sehen, daß manche schon um die Mitte des 3. Jh. am Vorabend das Fasten abbrechen. In der *Didask.* schimmert aber die ältere Praxis noch durch. Epiphanius, der doch die *Didask.* kennt und benutzt, setzt jedenfalls in dem von Holl herausgegebenen Briefe (a. a. O. 207 Z. 16) die Auferstehung des Herrn in die Zeit des Hahnenschreis. Zu beachten ist auch die Anm. Funks zu *Didask.* V 20, 12, wonach die Mahnung der *Didask.*, nur an Pascha dürfe man jene 3 Stunden der Nacht zwischen Sabbat und Herrentag fasten, nur zu verstehen ist, wenn diese Stunden in den Sonntag hineinragen.

„gefeiert“, sondern eher betrauert wird⁵⁷; er erscheint durch die daraus hervorgehende Auferstehung als Durchgang. So versteht man den Doppelcharakter der Vigilfeier, versteht auch, daß man früh dazu übergehen konnte, Pascha als Auferstehungsfest zu bezeichnen, wie wir das gleich bei Cyprian finden werden⁵⁸.

Die alte Anschauung steht klar noch in dem *De Pascha computus* vom Jahre 243⁵⁹, der den Tod Jesu als Erfüllung des alttestamentlichen Pascha betrachtet:

„Wir feiern nicht mehr im Bild wie jene (die Juden), sondern in Wirklichkeit zum Gedächtnis der Passion des Sohnes Gottes das Pascha“.

Bei Cyprian⁶⁰ ist die genaue Terminologie seines Lehrers Tertullian schon etwas gelockert. Bei Tertullian fanden wir Pascha im strengen Sinne als die Wegescheide zwischen Fasten und Fest (Pentekoste), jedoch so, daß es auch das Fasten bezeichnen konnte. Bei Cyprian im Brief 21, 2 (S. 530, 19 f. Hartel) ist die Rede schon

⁵⁷ In der *Didask.* tritt das mehrmals deutlich hervor, wird aber dann vom dem Verfasser wegen seiner anti-jüdischen Einstellung als Trauer über die Juden gedeutet. Vielleicht erklärt sich aus dieser Stellungnahme auch eine Anordnung, die zunächst unserer obigen (S. 12) Feststellung über die Feier der Quartadezimaner zu widersprechen scheint. Nach V 17, 1 und 20, 10 sollen die Christen ihr Pascha mit den Juden begehen, d. h. zeitlich sich ihnen anschließen. Jedoch sollen sie, wenn das Volk (der Juden) sein Pascha feiert, fasten und während der Tage des Ungesäuerten (wo nach Ansicht des Verfassers der *Didask.* die Juden trauern) ihre Nachtwache, die zur Freude überleitet, halten. Oben aber stellten wir als sehr wahrscheinlich hin, daß die Quartadezimaner am Morgen des 14. Nisan schon das Fasten brachen. Wir müssen aber bedenken, daß es sich bei der *Didask.* nicht um Quartadezimaner handelt, da diese Christen wohl sich nach dem jüdischen Pascha richteten, aber nur für die Bestimmung der Osterwoche (Karwoche); die Ostervigil fiel bei ihnen immer auf die Nacht zum Herrentag. Selbst wenn also die Bemerkung des Verfassers der *Didask.* über das Fasten am jüdischen Pascha nicht bloß seiner persönlichen Laune entspringt, so ist doch auch schon wegen der übrigen Verschiedenheit daraus kein Gegenbeweis gegen unsere Auffassung vom Pascha der Quartadezimaner zu entnehmen.

⁵⁸ C. Schmidt (s. Anm. 7) 607 Anm. 1 weist auf eine Opposition hin, die sich (nach der ursprünglichen Sinngebung mit Recht!) gegen die Bezeichnung des Auferstehungstages als Pascha wendete. Das *Chronicon paschale*, das davon S. 424 Dindorf spricht, behauptet, solche Angreifer verstanden nicht den Sinn des Wortes: *ὅπερ γὰρ τῇ ἑλλήδι φωνῇ λέγεται διάβασις καὶ ἔκβασις καὶ ὑπέρβασις, τοῦτο τῇ Ἑβραίων γλώσσῃ πασάχ, ἣ γινου πάσχα, ὀνομάζεται. Ἀναγκαίως οὖν ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὐ μόνον τὸ πάθος τοῦ κυρίου, ἀλλὰ δὴ καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ πάσχα προσαγορεύει. διὰ γὰρ τοῦ πάθους, τοῦ κυρίου καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ διάβασιν καὶ ἔκβασιν καὶ ὑτέρβασιν ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις εἴληφεν τοῦ ἔχοντος τὸ κρᾶτος τοῦ θανάτου, αὐτοῦ τε τοῦ θανάτου καὶ τοῦ βίου καὶ τῆς φθορᾶς; εἰ γὰρ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ τοῦτο ἡμῖν ἐδωρήσατο, πολλῶ μᾶλλον ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ, ὅτι ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, μηκέτι μέλλων ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν...*

⁵⁹ Inter opera spuria Cypriani CSEL III p. III Appendix p. 250 Kp. 2: *in commemorationem passionis filii Dei Pascha celebramus*. Vgl. Ed. Schwartz. *Ostertafeln* 36—40.

⁶⁰ Vgl. H. Koch (s. Anm. 16) 297 f.: *II Pascha zur Zeit Cyprians*, der auch auf Commodian, *Instr.* II 34, 1 ff. hinweist, wo Pascha *dies felicissimus noster* genannt wird.

vom „Freudentage des Pascha“ (*die laetitiae paschae*), also doch wohl vom Ostersonntag und vielleicht den folgenden Tagen, da der *dies paschae* es ist, an dem der römische Bekenner Celerinus wegen des Abfalls einer Schwester „während Tag und Nacht... Tage zugebracht“ hat (*dies exegi et exigo usque in hodiernum*). Hier scheint Pascha schon die Pentekoste zu bezeichnen, was sehr begreiflich ist, da die Pentekoste mit dem Pascha begann. Im Brief 43, 1 (591, 6), Brief 43, 7 (596, 21) steht *paschae dies* als Zeitangabe, bezeichnet hier also wohl den Ostertermin an sich. Von den Lesungen des Lektors in der Versammlung „am Paschatag“ spricht der Brief 29, 2 (548, 5). Wenn Cyprian im Brief 56, 3 (649, 25 ff.) von den Bischöfen spricht, die „nun fast alle während der beginnenden Osterfeier (*inter paschae prima sollemnia*) zu Hause bei den Brüdern weilen“ und die zu ihm kommen werden, „wenn sie der Festfeier bei den Ihrigen Genüge getan haben“ (*sollemnitati celebrandae apud suos satisfecerint*), so ist hier Pascha schon „Osterfest“, u. zw. zunächst die ersten Tage der Pentekoste, wenn nicht diese ganz.

In der Vorrede zum *Chronicon paschale*, ed. Dindorf I S. 4, wird ein gewisser Tricentius⁶¹ zitiert, den Petros von Alexandria († 311) Über das Pascha bekämpft hat. Gegenüber dem Vorwurf, daß seine Sitte, das Pascha mit den Juden zu feiern, verwerflich sei, weil die Berechnung falsch sei, sagt Tricentius S. 7, darauf komme es nicht an: „Denn unser Zweck ist nichts anderes, als das Gedächtnis seines Todes zu begehen“ (*τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι*), u. zw. an dem wirklichen Todestage Jesu, wie ihn die „Augenzeugen“ angegeben hatten. Tricentius gehört also wohl zu den Quartadezimanern johanneischer Tradition. Man muß sich aber auch hier hüten, daraus zu schließen, Tricentius habe am 14. Nisan nur den Tod mit Ausschluß der Auferstehung gefeiert⁶². Vielmehr wird seine Feier ganz dem entsprochen haben, was wir bisher auf beiden Seiten fanden: Die Trauer ging durch das Mysterium der Auferstehung zu Ende und in Freude über, die dann 50 Tage lang währte. Der Unterschied dieser Christen von den anderen ist nur der, daß sie im Datum sich an den jüdischen Kalender anschlossen; daraus ging hervor, daß sie nur einen Tag fasteten, während die übrigen Kirchen zwei Tage oder 40 Stunden fasteten oder, wie wir sehen werden, das Fasten noch länger ausdehnten und die Vigil immer in die Nacht zum Herrentage verlegten.

⁶¹ Vgl. Schwartz, *Osterfesten* 109; C. Schmidt (s. Anm. 7) 612 ff.; K. Holl (s. Anm. 8) 220 ff. Der von Epiphanius, *Panar. haer.* 70, 9, 9 genannte *Κρισιέντιος* ist nach Duchesne und Ed. Schwartz (s. Apparat zum Text) vielleicht dieser *Τρικέντιος*.

⁶² Vgl. K. Holl (s. Anm. 8) 219 Anm. 1; Holl hält ebd. 221 den Trikentios für einen Antiochener, jedoch gegen C. Schmidt 614 nicht für einen Quartadezimaner; er hielt also (wie die *Didaskalie*) Pascha nach jüdischer Berechnung, aber am Herrentag.

Wollen wir den letzten und innersten Sinn der neuteamentlichen Osterfeier erkennen, so müssen wir uns an die Alexandriner wenden, die nach ihrer Weise die hinter dem Kulte stehende pneumatische Wirklichkeit als das einzig Wertvolle darstellen. Während Klemens von Alexandria in seinen erhaltenen Schriften kaum über das Pascha spricht⁶³ und in seiner Schrift „Über das Pascha“, von der nur ganz wenige Bruchstücke erhalten sind (s. o. S. 8), vor allem die johanneische Tradition verteidigt, besitzen wir von Origenes mehrere Stellen, an denen er Pascha und Pentekoste deutet, besonders schön *Contra Celsum* VIII 22:

„Wenn jemand dagegen (d. h. gegen die Ablehnung der heidnischen Feste durch die Christen) vorbringt, daß wir doch auch die Herrentage oder die Paraskeve (Rüsttag) oder das Pascha oder die Pentekoste an bestimmten Tagen begehen, so ist dem auch entgegenzuhalten, daß der Vollkommene, der immer in den Worten (λόγοι), Werken und Gedanken des Logos Gottes, der wesenhaft Kyrios ist (τοῦ τῇ φύσει κυρίου λόγον θεοῦ), verweilt, immer in dessen Tagen sich bewegt und immer Herrentage (κυριακάς ἡμέρας) begeht. Immer aber auch rüstet er sich (παρασκευάζων ἑαυτόν) zum wahrhaften Leben und enthält sich der Lüste der Welt, die die Masse betrügen, pflegt nicht das Sinnen des Fleisches, sondern kasteit seinen Leib und unterwirft ihn und feiert so beständig die Paraskeve. Da er ferner wohl erkennt, daß als unser Pascha Christus geschlachtet wurde und daß man feiern muß, indem man vom Fleisch des Logos ißt, so feiert er immer das Pascha, d. h. das Übergangsfest (διαβατήριά)⁶⁴, indem er immer in allem Denken und jedem Gedanken und jeder Tat von den Dingen der Welt zu Gott übergeht und zu seiner Stadt hineilt. Außerdem ist der, der in Wahrheit sagen kann: 'Wir sind mit Christus aufstanden', ferner auch: 'Er hat uns mitaufgeweckt und mitsitzen lassen in den Himmelsräumen mit Christus', dieser ist immer in den Tagen der Pentekoste, und vor allem, wenn er wie die Apostel in das Obergeschoß emporsteigt und dort den Bitten und dem Gebet sich hingibt, damit er würdig werde des gewaltigen Wehens, das vom Himmel herabkommt und das sich bestrebt, die Bosheit aus den Menschen und die daraus entstehenden Folgen zu beseitigen, würdig auch, teilzuhaben an der von Gott kommenden Feuerzunge.“ Origenes führt VIII 23 weiter aus, daß die Unvollkommenen „sinnenhafte Abbilder“ brauchen. Man möge aus dem Gesagten ersehen, daß die christlichen Feste „bei weitem ehrwürdiger“ sind als die heidnischen; es komme darauf an, „im Pneuma“ zu feiern.

⁶³ Vom inneren Sinn des Pascha als des pneumatischen Opfers spricht Klemens, *Stromat.* VI 66, 5 unter Benutzung platonischer Sätze; ... ὁ δὲ ἀπόστολος 'καὶ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐνύθη' γράφει 'Χριστός', ἄπορον ὡς ἀληθῶς θῦμα, υἱὸς θεοῦ ἐπὲρ ἡμῶν ἀγιαζόμενος.

⁶⁴ Zu διαβατήρια vgl. u. a. Anatolios bei Euseb., *KG* VII 32, 17 f. (δ. θύνειν). Vgl. zum Ganzen auch Klemens Alex., *Stromat.* VII 35; 40, 3; die ἐπέκβασις παντὸς τοῦ κόσμου. ὥσπερ ἀμέλει τῆς Αἰγύπτου οἱ Ἰουδαῖοι (Pascha!) 40, 2. Origenes, *In Num.* hom. 23, 3 p. 214 Baehrens.

Origenes verwirft also keineswegs die christlichen Festtage; nur will er, daß sie in ihrem inneren Wesen und ihrer höheren Wirklichkeit erfaßt und in die Tat umgesetzt werden. Wie der Herrentag darin besteht, daß man im Kyrios ist, und die Paraskeve in der Zurüstung auf das höhere Leben durch Enthaltksamkeit und Selbstzucht ihren Sinn hat, so heißt Pascha feiern: hinübergehen von dieser Welt zur kommenden, und die mit dem Pascha verbundene Feier der Eucharistie bedeutet die innigste Einverleibung in den fleischgewordenen Logos. Die Pentekoste aber ist die pneumatische Himmelfahrt mit Christus und das Verweilen in dem Reiche Gottes sowie die Anteilnahme am göttlichen Pneuma. Als Festinhalt des Pascha ergibt sich also klar der Übergang zum neuen Leben durch den Tod hindurch, nachdem in der Paraskeve, d. h. in dem Paschafasten, die irdische Lust überwunden ist; Pentekoste aber ist das Mysterium der Erhöhung des Herrn, seiner Himmelfahrt und Pneumasendung, woran die Ekklesia teilhat. Diese pneumatische Deutung bestätigt die liturgische Feier der Kirche und zeigt als deren „Mysterium“, d. h. höhere Wirklichkeit, genau dieselben Heilstatsachen, die wir bei Tertullian fanden.

Eine pneumatische Deutung des Pascha bringt Origenes auch im Johanneskommentar X § 67 ff., wo er dem „menschlichen Pascha“ das „göttliche und wahre, das in Pneuma und Wahrheit von den in Pneuma und Wahrheit Gott Anbetenden durchgeführt wird“, gegenüberstellt:

„Jedes wahre Fest des Herrn — und ein solches ist das Pascha — wird nicht in diesem Aion noch auf der Erde, sondern im kommenden Aion im Himmel, wenn das Himmelreich hereinbricht, voll gefeiert werden“ (83).

An diese Darlegung klingt an ebd. XXVIII § 224 ff. Origenes will damit nicht etwa sagen, daß erst im Jenseits das Fest gefeiert wird, sondern daß sich dort all das bis zum Letzten erfüllt, was im Pneuma schon jetzt göttliche Wirklichkeit ist. Die ewige Festsphäre beginnt schon jetzt. Das bestätigen die folgenden Texte.

In der XII. Homilie zu Jeremias 12 (ed. Klostermann S. 99) mahnt Origenes, man solle das jetzige Pascha „verborgenerweise“, d. h. nach seinem höheren, mystischen Sinne, verstehen: „Wer verborgenerweise die Gesetzgebung über das Pascha hört, der ißt von dem Lamm Christus (denn 'als unser Pascha wurde Christus geschlachtet'), und da er weiß, wie das Fleisch des Logos beschaffen ist und daß es wahrhaft eine Speise ist, genießt er von dieser; verborgenerweise hat er vom Pascha gehört“. Im Matthäuskommentar 79 (IV 405—9 Lommatzsch) fordert er ebenso auf, aus dem Buchstaben des Gesetzes hervorzutreten: „Indem wir pneumatisch feiern, erfüllen wir alles, was dort als somatische Feier befohlen wird. Denn wir fegen den alten Teig der Bosheit und Schlechtigkeit aus und feiern in den Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit, indem Christus mit uns speist, nach dem Willen des Lammes, das sagt: 'Wenn ihr mein Fleisch nicht esset und mein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch wohnend haben...' und wir steigen empor vom

niederer zum höheren Ort . . .“ Die nicht pneumatisch denken, „feiern nicht das Pascha mit Jesus und trinken nicht den Kelch des Neuen Testaments . . .“.

Die enge Verbindung von Pascha mit Kelch und Brot des Herrn erwähnt Origenes in der Homilie XIX zu Jeremias 13 (S. 169 Klostermann):

„Als Jesus dieses Fest, als dessen Symbol wir Pascha begehen, mit den Jüngern feiern wollte, da . . . Wenn einer mit Jesus feiert, ist er oben in dem großen Obergeschoß . . . Wenn du mit ihm emporsteigst, um das Pascha zu feiern, gibt er dir den Kelch des Neuen Bundes, gibt er dir das Brot der Segnung, schenkt er seinen Leib und sein Blut“⁶⁵. Es ist das himmlische Pascha gemeint; vgl. ebd. am Schluß: „Mögen wir würdig befunden werden jener himmlischen Feste und des jenseitigen Pascha“. Aber das kirchliche Pascha ist davon das „Symbol“.

Ein Fragment des Origenes „Über die 150 Psalmen“⁶⁶ sagt:

„Die Zahl 50 ist unter den Tagen heilig, wie sich ergibt aus der viel besprochenen Pentekoste, die da die Lösung von der Mühe und die Freude bedeutet. Deshalb ist bestimmt worden, in diesen Tagen weder zu fasten noch die Knie zu beugen. Symbole sind dies der großen Festfeier, die in der künftigen Welt hinterlegt ist; ein Schatten davon war in Israel auf der Erde.“

Origenes unterscheidet also drei Dinge: die alttestamentliche Feier etwa des Pascha als Typus (Schatten), die kirchliche Liturgie als Erfüllung des Typus und Christuswirklichkeit, aber noch mit irdischen Symbolen gemischt⁶⁷; schließlich die ewige himmlische Feier, in der sich das kirchliche Fest nach seiner vollen Wirklichkeit entfaltet. Die beiden letzten sind wesentlich eins und stehen dem Typus als Wirklichkeit gegenüber. Es wäre also verfehlt, dem Origenes eine Geringschätzung des kirchlichen Kultes zuzuschreiben. Im Gegenteil zeigt er uns seine Hochschätzung dieses Kultes dadurch, daß er in ihm das Symbol und den Beginn des allein wahren himmlischen Kultes sieht.

Von der pneumatischen Auslegung steigen wir zu konkreten rituellen Fragen herab, wenn wir in dem Brief des Bischofs Dionysios d. Gr. von Alexandria († um 264) an Basileides von der Pentapolis lesen, wie man über den Abschluß des Paschafastens (ἀπονοστήζεισθαι τῇ τοῦ πάσχα περιλύσει) verschiedene Gewohnheiten

⁶⁵ Vgl. auch ebd. 12, 2 S. 87 f. Klostermann.

⁶⁶ Ὁριγένους περὶ τῶν 99 ψαλμῶν, abgedruckt in Hippolyts Werken GCS Hipp. I Teil 2 S. 138, 9 ff. Achelis; vgl. 139, 4–6: „Es umfaßt die 50-Zahl 7 Siebener, Sabbate der Sabbate, und einen Anfang nach Vollendung der Sabbate über den Sabbat hinaus in der Acht-Zahl der wahrhaft neuen Ruhe“. Hier sei gleich beigelegt Epiphanius, *De fide* 22, 5 = Epiph. III S. 523: Das Jahr über wird am Mittwoch und Freitag gefastet „ausgenommen nur die ganze Pentekoste der 50 Tage, an denen weder Kniebeugungen geschehen noch Fasten vorgeschrieben ist“; vgl. ebd. 6, dazu Apparat bei Holl-Lietzmann. Über die Zahl 50 vgl. noch Origenes, *in Num.* V 2 p. 27 f. Baehrens.

⁶⁷ Vgl. dazu Hom. *in Num.* V 1 p. 26 Baehrens. Über das ewige Pascha s. Orig., Hom. *in Num.* XXIII 6, die himmlische Pentekoste ebd. XXVIII 4.

hatte⁶⁸. Einige (so die Römer) hoben es beim Hahnenschrei auf, andere (wie in der Pentapolis) schon am (Vor-)Abend (ἀφ' ἑσπέρας). Dionysios meint, alle stimmten darin überein, man müsse „nach dem Zeitpunkt der Auferstehung unseres Kyrios das Fest und die Freude beginnen, indem man bis zu diesem Zeitpunkt die Seele durch Fasten demütige“. Jedoch sei dieser Zeitpunkt in der Schrift nicht genau angegeben; er will die verschiedenen Angaben harmonisieren und stellt fest, daß die Auferstehung jedenfalls zwischen Mitternacht und Morgendämmerung stattgefunden hat. Wenn man also bis auf eine Viertelstunde genau wissen wolle, wann man „die Freude über die Auferstehung unseres Kyrios von den Toten beginnen solle“, so wolle er nur einen Rat darüber geben, zumal da die vorhergehende Fastenpraxis sehr verschieden sei, da einige die sechs Tage vor Pascha als Vollfasten hielten (ἐπερωθεῖσιν), andere zwei, andere drei oder vier Tage; manche hielten vor Paraskeve nicht einmal Halbfasten, sondern nur das Vollfasten an den zwei letzten Tagen (Paraskeve und Sabbat). Solche hätten am wenigsten Grund, das Fasten frühzeitig abubrechen; zu tadeln seien solche, die schon vor Mitternacht sich beeilten, das Fasten zu beenden; bei solchen freilich, die sich sechs Tage lang mit Vollfasten abgemüht hätten, sei eine Beschleunigung des Essens eher zu verstehen. Wir sehen hier bestätigt, was wir schon in der Didaskalie fanden, daß um die Mitte des 3. Jh. das Fasten sich schon bis zu sechs Tagen vor Pascha ausdehnte, und erfahren ferner, wie schon oben von Hippolyt, daß man in Rom und auch anderswo beim Hahnenschrei des Herrentages nach dem Pascha die Freudenzeit begann⁶⁹.

Wenn nicht von den ersten christlichen Jahrzehnten, so gewiß von der Zeit des Eusebios von Kaisareia gilt, was dieser KG II 17, 21 f. den von Philon beschriebenen Therapeuten zuschreibt:

⁶⁸ Charles Lett Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria* (1904) S. 91 ff., Text S. 94 ff. Vorher bei Routh, *Rel. sacrae* II 385; der Text über Ostern bei Weitzel (s. Anm. 16) 209—213, dazu 213—8. Zu den Briefen an Basileides vgl. Euseb., KG VII 26, 2.

⁶⁹ Über die Osterfestbriefe des Dionysios vgl. Euseb., KG VII 20—3; dazu Ed. Schwartz, *Ostertafeln* 39; Feltoe 64 ff. Ein Fragment „aus dem 4. Festbrief“ bei Feltoe 90 f. Über eine Festfeier mitten in der Verfolgung schreibt Dion. bei Euseb., KG VII 22, 4—6 (Feltoe 79 ff.): „... obwohl von allen verfolgt und zu Tode gebracht, feierten wir allein auch damals, und jeder Ort der Bedrängnis des einzelnen wurde uns ein Festplatz: Land, Wüste, Schiff, Herberge, Gefängnis; das fröhlichste Fest von allen aber feierten die vollendeten Martyrer, da sie im Himmel speisten“. Von einem frohen Osterfest im J. 262 unter der milden Regierung des Gallien spricht Dion. bei Euseb., KG VII 23, 4; vgl. Feltoe S. 78. — Über den Osterkanon des Bischofs Anatolios von Laodikeia, eines geborenen Alexandriner, vgl. Euseb., KG VII 32, 13 ff.; dazu Schwartz, *Ostert.* 104 ff. Vielleicht aus einem Osterfestbrief des Dionysios ist das Fragment XII bei Feltoe S. 90: „Welch würdigere Verfassung gibt es für das Fest, als furchtlos, sorgenlos und entspannt zu bleiben? Mit 'furchtlos' meine ich nicht die weise, sondern die ungeordnete (ἀλογον) Furcht; die Furcht des Herrn nämlich erfreut das Herz: (Eccles. 1, 12)“.

„Weshalb soll ich außerdem ihre Zusammenkünfte aufzählen und ihre gemeinsamen Versammlungen von Männern und Frauen mit getrennten Plätzen und die noch heute von uns nach altem Brauche durchgeführten Übungen (*ἀσκήσεις*), die wir in besonderer Weise am Feste des heilenden Leidens (*τὴν τοῦ σωτηρίου πάθους ἐορτήν*) in Fasten und Nachtwachen und Anhören der göttlichen Worte zu begehen pflegen? All dies hat der genannte Mann genau nach der bis heute bei uns allen gewahrten Art ausgeführt und in einer eigenen Schrift niedergelegt: die Nachtwachen des großen Festes und die dabei gebräuchlichen Fastenübungen und die von uns gesungenen Hymnen erwähnend, und wie einer rhythmisch und in Ordnung vorsallierte und die anderen in Stille zuhören und die Schlüsse der Hymnen mitsingen . . .“

Von der Osternachtfeier spricht Eusebios auch *KG* VI 34, wo er die Erzählung über den Kaiser Philippos (244—49) wiedergibt, jener „sei Christ gewesen und habe zur Zeit der letzten Pascha-Nachtfeier (*παννυχίς*) mit dem Volke an den Gebeten der Ekklesia teilnehmen wollen, habe aber erst dann von dem damaligen Vorsteher die Erlaubnis zum Eintritt erhalten, nachdem er die Exhomologese gemacht und sich den Sündern und Büßern beigesellt habe . . . Bereitwillig sei er darauf eingegangen . . .“ Wir hören hier von „den Gebeten“ der Gemeinde und der Vigil; wenn Rufinus an der entsprechenden Stelle von *communicare mysteriis, copiam sibi mysteriorum futuram* spricht, so paßt das zunächst nicht zum Urtext, zeigt aber, daß für die alten Christen die Mysterien ein wesentlicher Teil der Osternachtfeier waren.

Von der Psalmodie am „großen Paschatag“, u. zw. den „Psalmen auf unsern Kyrios Jesus Christus“, die nach Ansicht des Paulus von Samosata „modern und von modernen Dichtern geschrieben“ waren, die Paulus daher durch Lieder auf sich selbst ersetzen ließ, spricht das Schreiben der antiochenischen Synode bei Eusebios *KG* VII 30, 10.

Von der Ölweihe in der Osternacht, die wir oben bei Hippolyt erwähnt fanden, erzählt uns Eusebios VI 9, 2 f., daß Bischof Narkissos von Jerusalem (nach 200) einst dabei ein Wunder gewirkt habe, da „bei der großen Nachtwache des Pascha (*μεγάλην τοῦ πάσχα διανυκτέρευσιν*) den Diakonen das Öl einmal ausging, worauf Narkissos, da das ganze Volk darüber sehr traurig wurde, den Zurüstern der Lichter befohlen habe, Wasser zu pumpen und es ihm zu bringen. Als dies sofort geschah, habe er über dem Wasser gebetet und dann in aufrichtigem Vertrauen auf den Kyrios den Auftrag gegeben, es in die Lampen zu gießen, worauf gegen alle natürliche Voraussicht durch unglaubliche göttliche Macht sich das Wasser in Öl verwandelt habe . . .“ Von einem Martyrium „am Herrentage selbst der Auferstehung unseres Heilandes“ berichtet Eusebios *De martyribus Palaestinae* 7, 1.

Dem Kaiser Konstantin widmete Eusebios eine Schrift, die „eine mystische Enthüllung des Sinnes des Festes“ (*μυστικὴν ἀνακάλυψιν τοῦ*

τῆς ἑορτῆς λόγον) bot⁷⁰, wofür Konstantin in einem Brief dankte⁷¹, worin er u. a. sagt, es sei „ein großes und über alle Wortgewalt hinausgehendes Unterfangen, die Mysterien Christi würdig zu besprechen, die Streitfrage und Entstehung des Pascha . . . gebührend darzulegen . . .“

Wie Kaiser Konstantin, bevor er getauft wurde, Ostern mitfeierte, erzählt uns Eusebios in der *Vita Constantini* IV 22, 2:

„Die heilige Nachtwache schuf er zum Tageslichte um, indem dafür aufgestellte Leute in der ganzen Stadt sehr hohe Kerzensäulen anzündeten; Feuerflammen erleuchteten jeden Ort, so daß die mystische Nachtwache heller wurde als der strahlende Tag. Wenn aber die Morgenröte kam, so öffnete er in Nachahmung der Wohltaten des Heilandes allen Völkern seine wohlthätige Hand und schenkte allen alle reichen Gaben“.

In derselben *Vita* IV 64, wo der Tod des Kaisers erzählt wird, erfahren wir einiges über den Sinn des Osterfestes:

„All dies (d. h. die Taufeinweihung Konstantins) vollzog sich während des großen Festes der hochheiligen, verehrungswürdigen Pentekoste, die durch sieben Siebenerwochen ausgezeichnet ist und mit der Einheit besiegelt wird, worin, wie die göttlichen Lehren sagen, die Aufnahme unseres gemeinsamen Heilandes in den Himmel und die Herabkunft des heiligen Pneumas zu den Menschen geschehen ist. In dieser Zeit wurde der Kaiser dieser Dinge gewürdigt, und am letzten Tage, den man mit Recht das Fest der Feste nennen kann, wurde er um Mittag zu seinem Gott aufgenommen.“

Klar zeigt dieser Text, daß die Pentekoste damals noch als das eigentliche Osterfest galt und daß sie als Ganzes die „Aufnahme“ des Herrn (im Sinne von ἀνάλημψις Luk. 9, 51) und die Ankunft des Pneumas feierte. Der letzte Tag, der 50. (also der „Pfingsttag“), erhält aber schon eine gewisse Auszeichnung.

Aus der eben genannten, Kaiser Konstantin um 332 gewidmeten Schrift des Eusebios *Über das Osterfest* ist uns ein Bruchstück in der *Catena* des Bischofs Niketas von Heraklea (Ende des 11. Jh.) zu Lukas erhalten (PG 24, 694 ff.). Wir greifen einiges heraus, was für die christliche Paschafeier besonders kennzeichnend ist. Nachdem Eusebios das alttestamentliche Pascha als Typus erklärt hat, der in Christus, dem Lamm Gottes, erfüllt sei, fährt er fort:

„Genährt mit dem pneumatischen Fleische dieses heilbringenden Schlachtopfers, das durch sein Blut das ganze Menschengeschlecht geheilt hat, d. h. mit den Lehren und Worten, die das Himmelreich ankündigten, schwelgen wir nunmehr mit Recht in dem Mahle Gottes. Wir bezeichnen aber auch mit dem Glauben an sein Blut, das er als Lösegeld für

⁷⁰ *Vita Constantini* IV 34. Über das erhaltene Bruchstück s. unten S. 37 ff.

⁷¹ *V. Const.* IV 35. Über die Bemühungen Konstantins um die einheitliche Feier des Osterfestes s. ebd. III 5; 18—20. III 18 heißt das Fest jenes, „von dem wir die Hoffnung der Unsterblichkeit empfangen haben“, „der Tag unserer Freiheit d. h. der hochheiligen Passion“ usw. Es wird vor allem auf die Einheit der kirchlichen Praxis und auf die Lösung von der jüdischen Berechnung Wert gelegt.

unser Heil hingegeben hat, unsere Leiber, die Häuser der Seelen, und vertreiben so jede Art hinterlistiger Dämonen aus uns. Indem wir das Fest des Übergangs (*διαβαρήρια*) begehen, bemühen wir uns, zum Göttlichen überzugehen, wie jene, die einst aus Ägypten in die Wüste hinüberzogen. So ziehen auch wir eine Straße, die der Menge unzugänglich und von ihr verlassen ist, fegen den alten Sauerteig gottlosen Irrtums aus der Seele aus und genießen die wahren Bitterkräuter durch ein bitteres, schmerzreiches Leben. Auch der Zeitpunkt des Festes ist höchst passend . . . Es bleibt der fröhliche Frühling, der sich zum ganzen Jahre wie das Haupt zum Leibe verhält, da Helios eben die erste Bahn durchzieht, Selene aber ihrerseits mit ihrem Glanze den Lauf der Nacht zum hellen Tage macht . . .“ Im Frühlingsschmuck wurde einst die Erde geschaffen. „In dieser Zeit vollzog der Heiland des ganzen Kosmos das Mysterium seines eigenen Festes“, wie einst zu dieser Zeit der Typus gefeiert wurde. „Alles dies wurde bei dem Heilsfeste erfüllt. Das Lamm war er selbst in dem Leibe, den er sich umlegte. Er war auch der Helios der Gerechtigkeit, da ein göttlicher Frühling und eine heilbringende Wende das Leben der Menschen vom Schlechteren zum Besseren emporführte . . . Eine Ernte neuer Früchte bekränzt mit mannigfaltigen Charismen des heiligen Pneumas die Ekklesia Gottes . . . Wir wurden am Tage Gottes des Lichtes der Gnosis gewürdigt. Das sind die neuen Erkenntnisse, von alters her durch Symbole verborgen, jetzt aber ins klare Licht gestellt. Auch wir begehen jährlich von neuem den Beginn des Fastens nach dem zyklischen Umlauf, nehmen um der Zurüstung willen die 40tägige Übung als Festvorbereitung auf uns . . . und begehen immer wieder das Fest selbst in der sich stets erneuernden Zeit. Indem wir die Reise zu Gott hin unternehmen, umgürten wir die Lenden fest mit dem Bande der Keuschheit, sichern die Schritte unserer Seele wie durch Schuhe und bereiten uns so zum Lauf der himmlischen Berufung vor; wir benutzen den Stab des Logos Gottes in der Kraft der Gebete zur Abwehr der Feinde und schicken uns mit aller Bereitschaft zum Übergang an, der zum Himmel führt, indem wir von der Erde zum Himmlischen und vom sterblichen Leben zum unsterblichen hinein. Wenn wir so diesen Übergang gut und schön vollzogen haben, so wird uns ein anderes, größeres Fest empfangen: die Hebräer nennen es Pentekoste; es ist ein Abbild des Himmelsreiches . . . So haben wir überkommen, das Fest voller Freude zu begehen, als solche, die mit dem Heiland mitauferweckt sind und seines Reiches genießen. Deshalb ist es uns nicht erlaubt, an diesem Feste uns zu kasteien, sondern wir werden belehrt, das Bild der im Himmel erhofften Ruhe an uns zu zeigen. Deshalb beugen wir bei den Gebeten nicht das Knie und kasteien uns nicht im Fasten. Denn die der gottgemäßen Auferstehung Gewürdigten dürfen nicht mehr auf der Erde liegen, die von den Leidenschaften Befreiten nicht mehr Gleiches wie die Versklavten erleiden. Deshalb feiern wir nach dem Pascha die Pentekoste, sieben volle Siebenerwochen, nachdem wir den früheren Aion der 40tägigen Gemeinschaftsübung vor dem Pascha in sechs Siebenerwochen tapfer durchgekämpft haben. Die Sechszahl gehört ja dem tätigen und wirkenden Leben an, weshalb auch Gott in sechs Tagen das All geschaffen hat. Auf diese Anstrengung aber wird mit Recht das zweite Fest in sieben Siebenerwochen folgen, indem die Ruhe, deren Symbol ja die Siebenzahl ist, vervielfacht wird. Jedoch bleibt die Zahl der Pentekoste nicht

dabei stehen; sie schießt vielmehr über die sieben Siebenerwochen hinaus und besiegelt in der darauf folgenden letzten Einzahl das Hochfest der Aufnahme (*ἀναλήψεως*) des Christus. So stellen wir mit Recht in den Tagen der heiligen Pentekoste die kommende Ruhe dar; unsere Seele ist voll Freude und unser Leib ruht aus; denn wir sind nunmehr zusammen mit dem Bräutigam und können nicht mehr fasten.“ Jesus starb zu dem Zeitpunkt, an dem bei den Juden das Lamm geschlachtet wurde, das ein Bild des Kommenden war. „Deshalb hat sich seitdem (d. h. seit der Erfüllung der Typen) bei den Heiden (-Christen) das wahre Mysterienfest durchgesetzt, bei den Juden aber wird nicht einmal mehr das Gedächtnis der Symbole (*ἡ μνήμη τῶν συμβόλων*) bewahrt . . .“

„Die Anhänger des Moses schlachteten einmal in jedem Jahre das Paschalamm am 14. des ersten Monats gegen Abend; wir aber vom Neuen Bunde begehen an jedem Herrentage unser Pascha und essen immer von dem heilbringenden Leib und genießen immer von dem Blute des Lammes . . . In jeder Woche begehen wir das Fest unseres Pascha am heilbringenden Herrentag, indem wir die Mysterien des wahren Lammes, wodurch wir erlöst wurden, feiern . . .“ Eusebios führt dann noch aus, daß der Herr zur Zeit seiner Passion nicht wie die Juden das Pascha feierte, sondern es einen Tag vorher am fünften Tag der Woche hielt und dabei den Jüngern sagte, er habe sich gar sehr darnach gesehnt, dieses (neue) Pascha mit ihnen zu essen. „Das neue Mysterium seines Neuen Bundes (*τὸ δὲ καινὸν μυστήριον τῆς καινῆς αὐτοῦ διαθήκης*), das er seinen Jüngern mitteilte, war ihm mit Recht ersehnt. Denn viele Propheten und Gerechte vor ihnen sehnten sich darnach, die Mysterien des Neuen Bundes zu schauen; und der Logos selbst, der immer nach dem allgemeinen Heile dürstet, übergab das Mysterium, durch das alle Menschen feiern sollten, und bekannte, daß dieses von ihm ersehnt worden sei . . . Das Heilsmysterium des Neuen Bundes, das allen Menschen angepaßt ist, war ihm mit Recht ersehnt . . .“

Es ist reizvoll, zu sehen, wie der nüchterne Gelehrte und Historiker bei der Erklärung des Pascha und der Pentekoste kaum hinter Origenes zurückbleibt, dessen Ideen er freilich benutzt. Auch er sieht hinter dem Feste und seinen Riten die Wirklichkeit des großen Erlösungswerkes Christi. Im Pascha sieht er den Übergang vom Leben der Sünde und der Welt, von diesem Aion, der durch die Quadragesima versinnbildet wird, zur ewigen Ruhe in Gott, die durch die Pentekoste dargestellt wird. Im Mittelpunkt der Feier steht die Eucharistie, „des Neuen Bundes neues Mysterium“, in dem der Herr an jedem Herrentag und an jedem Pascha sein Erlösungswerk unter uns gegenwärtig werden läßt und wo er uns mit seinem Leibe und Blute speist und trinkt. So ist jeder Herrentag und insbesondere jede Eucharistiefeier ein Pascha.

In die heilsgeschichtlichen Tiefen des Pascha führt uns auch Methodios von Philippi, der Gegner des Origenes, der aber hier gewiß mit ihm einig ging. Im *Symposion der zehn Jungfrauen* III 8 spricht er in der großen Abhandlung über Christus und die

Ekklesia als den neuen Adam und das Weib des Neuen Bundes von dem „Gedächtnis“ (*ἀνάμνησις*) oder der „Wiederhinstellung“ (*ἀνακεφαλαίωσις*, Rekapitulation, *instauratio*) „des Leidens“, worin der Herr, um seiner Ekklesia neue Glieder zu zeugen, immer wieder zu uns herabsteigt und in Entrückung (Ekstase) gerät; wo er, damit die Ekklesia „durch das Bad der Wiedergeburt“ die Gläubigen wiedergebären könne, „wieder stirbt“ und den Erleuchteten sein Lebenspneuma mitteilt; wo der Logos auf den neuen Christen „herabsteigt und in Ekstase gerät“ entschlafend, damit er (der Täufling) die Verjüngung und Erneuerung empfangen könne, mitauferstehend aus dem Schlafe, erfüllt vom Pneuma“. Die „Entrückung“ des Herrn wird näher bezeichnet als die Menschwerdung und die Passion des Christus; von ihr findet ein „Gedächtnis“, eine „Wiederhinstellung“ statt, womit die Taufe verbunden ist. Daß mit jenem Gedächtnis oder jener Wiederhinstellung die Osterfeier gemeint ist, wird VIII 6 bestätigt, wo es von der Wiedergeburt der Christen heißt:

Die Kirche steht auf dem Monde, d. h. auf dem Glauben derer, die im Taufbade abgewaschen werden, da der Mond mit dem Wasser verwandt ist. Indem sie die Gläubigen wiedergebirt, wird sie ihre Mutter. „Deshalb muß sie notwendigerweise auf dem Bade stehen, indem sie die Gebadeten gebiert. So wird auch ihre Wirksamkeit in dem Bade Mondglast (*σελήνη*) genannt, da die Wiedergeborenen zu neuem Glaste (*σέλας*) erneuert leuchten, d. h. zu neuem Lichte, weshalb sie auch bildlich Neuerleuchtete genannt werden, da sie (die Ekklesia; zu ergänzen *αὐτῆς*) ihnen den pneumatischen Vollmondglast bei der periodischen Wiederkehr der Passion und dem Gedächtnis (*κατὰ τὴν περίοδον τοῦ πάθους καὶ τὴν ἀνάμνησιν*) immer neu aufleuchten läßt, bis der Glanz und das vollkommene Licht des Großen Tages aufgeht“⁷².

Die „periodische Wiederkehr“ und das Wort vom „Vollmonde“ deuten klar auf die Paschafeier hin, die alljährlich nach dem ersten Frühlingsvollmonde wiederkehrt, bei der auch die Taufe gefeiert wurde, womit schon die Auferstehung als zur Feier gehörend bezeugt wird; denn die Taufe ist, wie der Text zeigt, nicht nur ein Mitsterben, sondern auch ein Mitauferstehen mit Christus. Wie die Ausführung III 8 zeigt, ist die Paschafeier eine mystische „Wiederhinstellung der Passion“ des Herrn, „Gedächtnis des Leidens“, womit aber, wie schon gezeigt ist, die Auferstehung wesentlich verbunden ist. So ist Methodios ein besonders klarer Zeuge dafür, daß das christliche Ostermysterium nicht etwa bloß eine Erinnerung an die Erlösung ist, sondern daß es die Erlösungstat des Herrn sakramental gegenwärtig werden läßt, wofür Methodios den glücklichen Ausdruck *ἀνακεφαλαίωσις* geprägt hat.

⁷² Vgl. die ausführliche Wiedergabe und Besprechung der Stellen Jb. 6 S. 144—6. Pascha wird genannt *Symposion* III 12 S. 41, 8 Bonwetsch: *ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα καὶ τῆς νηστείας*, an denen man „der Speise überhaupt nicht gedenken soll“. Der „Tag des P.“ ist hier ähnlich wie bei Tertullian der Fasttag vor der Osternacht.

Aus der Zeit vor 311, dem Todesjahre des Methodios, stammen die *Divinae Institutiones* des Lactantius, für den das christliche Pascha mit der *passio* identisch ist:

„Die Schlachtung des (jüdischen) Osterlammes wird von denen, die sie durchführen, Pascha genannt, ἀπὸ τοῦ πάσχειν, weil sie ein Bild der Passion ist, das der Herr, das Kommende voraussehend, durch Moses seinem Volke als Feier übergab“⁷³.

Von der Parusie Christi sagt Laktanz⁷⁴:

„Dann wird der Himmel sich öffnen in tiefer und finsterner Nacht, so daß auf der ganzen Erde das Licht des herabsteigenden Gottes wie ein Blitz aufleuchtet . . . Das ist die Nacht, die von uns wegen der Parusie unseres Königs und Gottes mit einer Nachtwache gefeiert wird (*pervigilio celebratur*). Sie hat einen doppelten Inhalt: In ihr empfing er das Leben damals, als er litt; und in ihr wird er später die Herrschaft über den Erdkreis gewinnen . . .“

Daß diese Erwartung der Parusie in der Osternacht auf altchristlicher Grundlage beruht, sahen wir oben bei Tertullian, *De baptismo* 19, wo die Parusie als Inhalt und Erwartung der Pentekoste erwähnt wurde. Hieronymus wiederholt also nicht jüdische, sondern urchristliche Gedanken, wenn er im Kommentar zu Matth. IV 25, 6⁷⁵ schreibt:

„Es besteht die Überlieferung der Juden, Christus werde zur Mitternacht kommen nach dem Vorbilde der Zeit zu Ägypten, als das Pascha gefeiert wurde und der Verderber kam und der Herr über die Zelte wegschritt und die Pfosten unserer Stirne durch das Blut des Lammes geweiht wurden. Deshalb hat es sich wohl auch als apostolische Überlieferung gehalten, daß zur Zeit der Paschavigilien es nicht erlaubt war, das Volk vor Mitternacht zu entlassen, das die Parusie erwartete. Und nachdem diese Stunde vorüber ist, feiern alle in neugewonnener Sicherheit (*securitate praesumpta*) den Festtag.“

Wenn Hieronymus sich auf die Messiaserwartung der Juden beruft, so war doch die Erwartung der Parusie in der Osternacht oder in der Pentekoste ganz unabhängig davon auf dem Christusmysterium begründet. Dafür zeugt auch die Anamnese der Meßliturgie, wo die Parusie in vielen Liturgien als Abschluß der Oikonomia zum Inhalt des Kultmysteriums gehört⁷⁶.

Einen lebendigen Einblick sowohl in die Praxis wie die Theorie des Osterfestes am Ende der Martyrerzeit und zu Beginn des 4. Jh. mit seinen erneuten Kämpfen um die Erhaltung der Glaubensreinheit bieten uns die Osterfestbriefe des hl. Athanasios von Alexandria⁷⁷. Im 1. Brief heißt es zum Schluß (Larsow S. 62):

⁷³ *Div. Instit.* IV 26 PL 6, 531 A. Zur Ableitung von πάσχειν s. die Anm. des Jos. Isaëus ebd. 6, 987.

⁷⁴ *Div. Instit.* VII 19, 3 PL 6, 796 f.

⁷⁵ PL 26, 184 f. Vgl. dazu Ad. Franz, *Die kirchl. Benediktionen im MA I* (1909) 519.

⁷⁶ Vgl. die Texte Jb. 6 S. 113 ff.

⁷⁷ Syrisch herausgeg. von W. Cureton, *The Festal letters of Athanasius*, discovered in an ancient Syriac version, and edited by W. C. (1848), deutsch übers.

„Da wir nun die Schattenzeit (des A.T.) überschritten haben, so haben wir auch nichts mehr in ihr zu erfüllen, sondern wir wenden uns vielmehr zum Herrn . . ., indem wir nicht mehr ein leibliches Lamm schlachten, sondern das wahrhaftige Lamm, das da geschlachtet ist, unseren Herrn Jesus Christus . . .

Lasset uns Ostern feiern, nicht im alten Sauerteige . . ., sondern im Süßteige der Lauterkeit und Wahrheit . . ., damit wir, wenn wir uns erneuert, und den neuen Wein, den heiligen Geist, empfangen haben, auch den Monat dieser neuen Früchte (vgl. Deut. 16,1), wie es sich ziemt, feierlich begehen können.

Wir beginnen das Heilige Fasten am 5. Pharmuthi (Montag vor Ostern, 31. III.), womit wir nachher verbinden die Zahl dieser sechs heiligen und großen Tage, das Abbild der Schöpfung dieser Welt, und erquickten uns (d. h. hören auf zu fasten) und feiern in Ruhe am 10. eben desselben Pharmuthi (5. IV.) den heiligen Sonnabend, indem uns abbricht und uns aufgeht (ἐπιφωσκούσῃ νυκτιᾷ Matth. 28,1 Pesch.) der heilige Sonntag am 11. desselben Monats (6. IV.). Dann zählen wir von da an der Reihe nach alle sieben Wochen und feiern den heiligen Pfingsttag, der den Juden ehemals vorbildlich für ein Wochenfest (Deut. 16,10) galt, an dem sie auch Erlassungen und Bestimmungen der Schulden machten, welcher Tag ihnen ein Befreiungstag von allem Möglichen war. Wir aber feiern den großen Sonntag als ein Vorzeichen der zukünftigen Welt, an welchem wir hier das Unterpfand nehmen, um das zukünftige ewige Leben zu empfangen; denn dann, und schon längst von hier aus hinüberziehend, feiern wir mit Christus selbst das vollkommene Fest . . .“ Der „große Sonntag“ bezeichnet hier, wie wir unten aus Brief 6 sehen werden, den Ostersonntag zusammen mit der Pentekoste; dieser geht voraus die heilige Nachtwache, die durch die Eucharistie das Fasten abbricht; letzteres hat sechs Tage hindurch gedauert (also noch nicht vierzig Tage).

Ähnlich, aber kürzer ist die Angabe der Daten im 4. Briefe ⁷⁸ (L. 79):

„Wir beginnen (das Osterfest) am 1. Pharmuthi (27. III.), erquickten uns am 6. desselben Monats (1. IV.) am Abend des Sonnabends [= ὁπὲρ τῶν σαββάτων!]; der heilige Sonntag geht uns auf am 6. desselben Monats Pharmuthi (2. IV.), von wo an wir auch die darauf folgenden Tage des Heiligen Pfingstfestes feiern, wodurch wir das Vorbild der zukünftigen Welt erlangen, um nunmehr allezeit bei Christo zu sein . . .“ und im 14. Brief (L. 139) ⁷⁹, wo es ferner heißt: „daran (an dem Ostersonntag) reihen wir das Heilige Pfingst-

von F. Larsow, *Die Festbriefe des Heiligen Athanasius Bischofs von Alexandria* (1852). Zur Datierung der Briefe s. außer Ad. Jülicher, *Gött. Gel. Anz.* 1913 S. 706 ff. besonders Ed. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrh.* I (Zeitschr. f. ntl. Wiss. 34 [1935] 129—37). Der 1. Brief ist vom J. 329. Die älteren Briefe, für 329—36 geschrieben, kennen nur die Karwoche; von 337 ab wird die Quadragesima verordnet (der Brief selbst ist verloren, erhalten aber das Begleitschreiben an Serapion von Thmuis; L. 126).

⁷⁸ Vom J. 332.

⁷⁹ Vom J. 331.

fest, zu dem wir gleichsam von Festen zu Festen eilen und den Heiligen Geist feiern, wie er uns bereits nahe ist in Christo Jesu . . .“. Das „Pfingstfest“ bezeichnet hier offenbar die ganze Pentekoste als Parusie des heiligen Pneumas⁸⁰.

Da der 9. Festbrief (vom J. 337) verloren ist, nennt der 10. (vom J. 338) zum erstenmal die 40tägige Fastenzeit, die am 19. Mechir (13. II.) beginnt; das „heilige Osterfasten“ fängt am 24. Phamenoth (20. III.) an und endet am 29. Phamenoth (25. III.) „am tiefen Abend des Sonnabends“; von da an begehen wir „die ganzen sieben Wochen des Pfingstfestes feierlich nach der Reihe“ (L. 113). Der Abbruch des Fastens, der sonst „Erquickung“ genannt wird, ist also auf den „tiefen Abend“ gesetzt, was jedenfalls die Nacht bezeichnen soll; man vergleiche dazu den Osterfestbrief des Theophilus von Alexandria (bei Hieronymus, *epist.* 96, 20): *finiamus ieiunia intempesta nocte . . . et altero die, qui dominicae resurrectionis est symbolum, . . . verum Pascha celebremus*. Wenn der Beginn der Karwoche (des „Osterfastens“) noch eigens angegeben wird, ist dies ein Rest des älteren Brauches, wonach diese allein gehalten wurde. Die sieben Wochen des „Pfingstfestes“ sind die Pentekoste.

Im 3. Festbrief (vom J. 342) sagt Athanasios (L. 71):

„Was ist denn das Osterfest anders als ein geistiger Dienst! worin besteht aber dieser Dienst? nur in anhaltendem Gebet und in freiwilligem Bekenntnis!“ Am Schluß (L. 76) verkündet Athanasios das vierzig tägige Fasten und die „Heilige Woche des Großen Osterfestes“, in der „es sich ziemt, anhaltend zu beten, zu fasten und zu wachen“ (die Karwoche), die Erquickung am 15. des Monats Pharmuthi, „da wir am Abend der Woche [hier wohl: 'nach der Woche'; vgl. Matth. 28,1 *ὁπὲρ τῶν σαββάτων*] von den Engeln hören: 'was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist auferstanden!' Es empfängt uns nämlich sogleich der große Sonntag, ich meine am 16. desselben Monats Pharmuthi, an welchem der Herr auferstanden . . . Dann verbinden wir von da an mit dem heiligen Sonntage auch die sieben Wochen des Pfingstfestes . . .“

Nach dem 6. Festbrief (vom J. 356) „geht der heilige Sonntag auf am 12. Pharmuthi, dessen Glanz sich in nie aufhörender Gnade zu allen den sieben Wochen des heiligen Pfingstfestes erstreckt, in welchem wir, auch uns erquickend, jederzeit vollenden sollen die Feier des Osterfestes in Christo Jesu . . .“ (L. 94). Der Ostersonntag setzt sich also hier durch die ganze Pentekoste fort und bildet mit dieser zusammen das Osterfest.

Ganz ähnlich im 7. Brief (L. 103 f.):

„Wir beginnen nun das 40tägige Fasten am 23. des Monats Mechir (17. II.), das heilige Fasten aber des beseligenden Osterfestes am 28. Phamenoth (24. III.), und indem wir die sechs folgenden Tage unter Fasten und

⁸⁰ So auch richtig Ed. Schwartz. *Ostert.* 6 f., mit Verweis auf den Kan. 20 von Nikaia: *ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις* soll man stehend beten.

Vigilien . . . hinzufügen, erquicken wir uns am 3. des Monats Pharmuthi (29. III.), am Abend des Sonnabends [wohl wieder = ὀψὲ τῶν σαββάτων, also nach dem Samstag, in der Nacht], damit auch der heilige und allbeseligende Tag, der Christo gleichnamig d. i. aber der Herrliche [Kyriake!], uns aufgehen möge (am 4. Pharmuthi, 30. III.), worauf wir das heilige Pfingstfest feiernd, den Vater allezeit anbeten in Christo . . .“

Ganz ähnlich wiederum im 2. Brief (L. 69), 11. (126), 13. (134). Brief 19 (L. 149 f.) spricht schon von der „großen Leidenswoche“ (ἡ μεγάλη ἐβδομάς) und dann von den „sieben Heiligen Wochen des Pfingstfestes“.

Immer wieder setzen die Briefe das Fest in Verbindung mit der Eucharistie, die also offenbar den Höhepunkt der Nachtfeier wie auch der Pentekoste ausmacht. So heißt es im Brief 4 (L. 78):

„Jetzt aber (d. h. im Gegensatz zu dem jüdischen Paschaessen), wo wir das Wort (den Logos) des Vaters essen und mit dem Blute des Neuen Testaments die Schwelle unserer Herzen versiegeln, verkündigen wir die uns vom Erlöser gegebene Gnadengabe . . .“ Brief 5 (L. 84): daß wir „in einem Hause, in der katholischen Kirche, das Passah des Herrn essen“. Brief 6 (L. 94): „wir auf solche Weise zum überirdischen Speisesaal mit dem Herrn hinaufzusteigen im Stande sind, um mit ihm das Abendmahl zu essen“.

II.

Mit den Osterbriefen des großen Vorkämpfers der Orthodoxie von Nikaia sind wir schon tief bis ins 4. Jh. vorgedrungen. Da wir im selben 4. Jh., wie wir nachher durch einige Zeugnisse belegen werden, eine von der bisherigen Art in vieler Hinsicht abweichende Osterfeier beobachten werden, die zwar nicht den letzten Sinn des Festes ändert, aber doch den urchristlichen Sinn nicht mehr in so klarer Einfachheit hervortreten läßt, so geben wir hier am Abschluß der Martyrerzeit der Kirche auf Grund der gesammelten Texte und Tatsachen eine Zusammenfassung über Art und Sinn des ältesten christlichen Osterfestes.

1. Betrachten wir zunächst die Art der Feier, u. zw. nicht in erster Linie nach ihren lokalen Verschiedenheiten, sondern nach ihren Grundzügen, so erscheint als Drehpunkt des ganzen Osterfestes das Pascha im strengen Sinne, d. h. rituell genommen die Nachtwache vor dem eigentlichen Feste, der Pentekoste. Jene Nachtwache setzt das vorher begonnene Fasten fort und bricht es am frühen Morgen (oder auch schon früher, etwa um Mitternacht oder am Vorabend) durch das eucharistische Mahl ab. Nimmt man Pascha seinem inneren Wesen nach, so ist es der Übergang vom Fasten zum Feste, also eigentlich ein Grenzpunkt, das Überschreiten der Scheidelinie zwischen Tod und Leben, oder noch besser: zwischen dem Leben dieses Aions und dem kommenden (darüber unten mehr). Doch da das Überschreiten dieser

Scheidelinie eigentlich nur der Übergang von einem Gebiet in ein anderes ist, so wird die ganze Nachtfeier oder Vigil Pascha genannt, zusammen mit der Eucharistiefeier, obwohl diese eigentlich schon zur Pentekoste gehört. Auch wird die vorausgehende Fastenzeit von 1, 2, 3, 6 Tagen Pascha genannt, weil sie zu jenem Übergangspunkte hinleitet und darauf vorbereitet. So ist Pascha die Zeit vom Freitagabend ab, d. h. der Todesstunde des Herrn, (oder auch vom Montag vorher ab) bis zum Abbruch des Fastens durch die Eucharistie (diese letztere, insofern sie den Übergang markiert, mit eingeschlossen, obwohl sie als Feier des neuen Lebens schon zur Pentekoste gehört). Das Fasten wird begleitet von Trauern über den Tod des Herrn und die Sündhaftigkeit der Welt, von Gebeten, Gesängen und Lesungen, bis schließlich beim Hahnenschrei am frühen Morgen, also zur Zeit der Auferstehung, (oder auch schon etwas vorher) das Fasten und Trauern in die höchste Freude umschlägt, die durch das Mahl unter Dank- und Freudengesängen gekennzeichnet wird. Gipfel und Abschluß der Osternacht ist demnach die Eucharistie; außerdem wird die feierliche Taufe gespendet, die Ölweihe gehalten; reicher Lichtglanz ist Symbol des neuen Lebens.

Mit der Eucharistiefeier beginnt die 50tägige Freudenzeit Pentekoste. In ihr wird nicht gefastet und gekniet noch sonst eine Bußübung verrichtet. Die Gebete und Gesänge sind auf einen freudigen, jubelvollen Ton gestimmt; spätere Nachrichten lassen schon für die alte Zeit eine reiche Verwendung des Alleluia ahnen. Gegenstand dieser Feier ist die Erhöhung des Herrn, seine „Aufnahme“ (*ἀνάληψις* Luk. 9, 51), die seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, die Pneumausendung (Parusie des heiligen Pneumas) sowie auch die sichere Hoffnung seiner glorreichen Parusie umfaßt. Wie die Pentekoste im einzelnen begangen wurde, wissen wir nicht. Jedenfalls bildeten die Herrentage mit ihrem preisenden Gedächtnis der Auferstehung und der feierlichen Eucharistie darin Höhepunkte. Eine eigene Feier der Himmelfahrt gab es nicht; diese war vielmehr in der ganzen Pentekoste beschlossen. Der abschließende 50. Tag, der immer auf einen Herrentag fiel, war nicht „Pfingstfest“ im späteren Sinne, d. h. ausschließlich der Ankunft des Heiligen Geistes gewidmet, da diese vielmehr Inhalt der ganzen Pentekoste war; der Tag erhielt aber wohl früh eine besondere Auszeichnung als Abschluß des „Festes“; vielleicht wurde auch an ihm die Himmelfahrt in besonderer Weise hervorgehoben.

Die beschriebene Art des Festes war in der ganzen Kirche von Anfang an im wesentlichen gleich. Umstritten war die Datierung. Es lassen sich darin drei Richtungen unterscheiden. Die erste können wir die paulinisch-johanneische Richtung nennen; sie feierte das Oster-

fest am 14. Nisan, also am Tag des jüdischen Pascha (über den inneren Grund s. u.). Hier fiel also das Datum des christlichen Festes mit dem des jüdischen zusammen. Die zweite, die man vielleicht die urapostolische nennen könnte, verlegte die Osternacht immer in die Nacht vor dem Herrentag und nahm in der Regel dazu den auf das jüdische Pascha folgenden Herrentag, dem dann ein Fasten von 1, 2, 3, 6 Tagen vorausging. Die dritte Richtung endlich machte sich vom jüdischen Kalender frei und schuf sich eine eigene Osterberechnung. Diese letzte Richtung setzte sich unter dem Druck des Kaisers Konstantin auf dem Konzil von Nikaia auch für die Provinz Orient durch; jedoch blieben im fernen Osten einige Kirchen der früheren Praxis (der zweiten) treu; ja einige behielten sogar die quartadezimanische Praxis noch eine Zeitlang bei oder legten das Osterfest auf ein entsprechendes festes Datum. Die alten Quartadezimaner hielten, wie es sehr wahrscheinlich ist, die Ostervigil in der Nacht vom 13./14. Nisan, brachen am Morgen des 14. Nisan das Fasten und schlossen diesem die Pentekoste an. Bei ihnen erschien Pascha, wie wir noch genauer sehen werden, vor allem als das Todesgedächtnis Jesu, das als Erlösungstat gefeiert wurde, so daß schon deshalb die Auferstehung keineswegs ausgeschlossen war. Letztere trat freilich bei der Verlegung des Abbrechens des Fastens auf den Herrentag, den altgewohnten Tag der Auferstehung, naturgemäß kräftiger hervor. Freiere Datierung entfernte das Fest noch mehr vom jüdischen Hintergrunde und zeigte noch klarer den völlig selbständigen Inhalt des christlichen Festes, der aber von Anfang an bestanden hatte.

2. Die Art der Feier hat uns schon manches über ihren Sinn angedeutet, der nun genauer betrachtet werden soll.

Die altchristliche Osterfeier als Ganzes ist das Fest der Erlösung durch Tod und Erhöhung des Herrn, also die Feier der Oikonomia, des Heilsplanes Gottes mit den Menschen. Sie ist demnach „das Fest“ der Kirche schlechthin, *ἡ ἐορτή*⁸¹, und damit der kultische Ausdruck des Wesens des Christentums. Da aber nach paulinischer Lehre⁸² die „Oikonomia Gottes“ oder das „Mysterium Christi“

⁸¹ Zur Idee des liturgischen Festes vgl. Jb. 3 S. 93 ff.

⁸² Eph. 1, 9 f. *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐδοκιάν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ... 3, 2 ἡκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς, διὰ κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, πρὸς ὃ δούασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, ὃ ἐτέrais γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου... ἐμοὶ... ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, ... φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀπανεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ... Kol. 1, 24 ff. ἡ ἐκκλησία, ἥς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ*

Christus selbst als Heiland und Haupt seiner Ekklesia ist, so ist Ostern das Christusfest schlechthin. Ein „Fest“ aber erschöpft sich nach der Anschauung der primitiven und antiken, erst recht der christlichen Religion nicht in subjektivem Gedenken der Menschen, d. h. in „religiösem Erleben“; eine solche Auffassung wäre vielmehr eine moderne, säkularisierte Verwässerung der religiösen Tatsachen. Das Fest ist vielmehr Kultmysterium, d. h. Gegenwärtigsetzung dessen, was Gott zum Heile der Menschen tat, wie überhaupt der Kult nicht eine Angelegenheit des Intellekts oder des Gefühls oder der Ästhetik ist, sondern die ungeheuer ernste Wirklichkeit der realen Verbindung zwischen Gott und Mensch. So ist Ostern das Kultmysterium Christi im vollen Sinne, d. h. rituell-kultische Gegenwärtigsetzung der Erlösungstat des Herrn in ihrem ganzen Umfange, wodurch das Werk der Erlösung allen Geschlechtern der Menschheit gegenwärtig und zugänglich wird.

Die alten Christen sind überzeugt, daß das Heilswerk des Herrn beständig in einer pneumatischen Wirklichkeit in der Kirche lebt und wirkt (Origenes, Athanasios u. a.), daß der Kyrios unsichtbar seine Kirche immer erfüllt und heilt. Damit aber wird der sichtbare Kult nicht abgelehnt; vielmehr ist er das Sichtbarwerden jener unsichtbaren Wirklichkeit für den Glauben. Deshalb wird das Osterfest rituell-kultisch einmal im Jahre gefeiert, u. zw. bei der Rückkehr des Urereignisses im Jahreslauf, der in seinem Kreislauf das Symbol des ewigen Aions Gottes ist. Es kommt daher nicht so sehr auf das genaue kalendermäßige Datum an, als vielmehr auf die symbolische Wiederkehr des Urmysteriums im kosmischen Umlauf, die daher nach Sonne, Mond, Äquinoktium usw. sowie nach dem Kreislauf der Woche berechnet wird. Das Kultmysterium wird damit in den kosmischen Kreislauf eingebettet und gibt diesem eine Beziehung zum Ewigen; Natur und Gottheit sind aufeinander bezogen. Die jahrhundertelangen Bemühungen um die Osterberechnung zeigen deutlich, welchen Wert die Kirche auf diese Jahresfeier legte. Auch daran ist wieder zu erkennen, daß die Jahresfeier nicht bloß ein „Gedenken“ ist, das sich nicht an objektive Gegebenheiten zu halten braucht, sondern ein an ganz bestimmte Zeiten gebundenes „Gedächtnis“ im antiken und altchristlichen Sinne⁸³. Die gleiche Einsicht leuchtet auf, wenn man die begeisterte

*τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν — νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ Θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης... 2, 2 ... εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ... Vgl. dazu mein *Christl. Kultmysterium*² (1935) 21 ff.*

⁸³ Über das rituelle Gedächtnis und das kultische Mysterium vgl. unsere früheren Arbeiten Jb. 6 S. 113 ff., Jb. 8 S. 145 ff., Jb. 13 S. 99 ff. usw. Zur jährlichen Wiederkehr des Ur-Tages vgl. u. a. Gregor Naz., *or.* 44, 1 (PG 36, 608 A): καὶ τοῦτο

Teilnahme betrachtet, mit der die alten Christen dieses Fest erwarteten und vorbereiteten. Die Zeugnisse aus späterer Zeit ergänzen die spärlichen Nachrichten aus den ersten Jahrhunderten. Man lese nur in der *Peregrinatio Aetherae* nach, wie die Gläubigen von Jerusalem noch am Ende des 4. Jh. die Osterfeier mitlebten, oder lasse das schlichte, aber tiefe Wort des hl. Benedikt in seiner Regel Kap. 49 auf sich wirken: „In der Freude pneumatischer Sehnsucht sollen sie das heilige Pascha erwarten“. Eine solche Hingabe und eine solche Inbrunst des Mitfeierns wäre unmöglich, wenn nicht die Christen in dem Fest ihr gegenwärtiges Heil erblickt hätten. Wie hätte man derart Ostern herbeisehnen können, wenn man das gleiche Erlebnis in der Betrachtung eines jeden Tages sich hätte erwerben können? Gewiß lebt das Christumysterium immer in der Kirche; davon waren die Väter, wie oben schon gesagt, überzeugt, wie sie ja auch an jedem Herrentag ein Pascha begingen. Diese pneumatische Gegenwart des Heilswerkes in der Kirche wird aber durch den Kult bestätigt. Denn dieser bezeugt in objektiv erkennbarer Weise jene Tatsache, daß das Heil an die Menschwerdung des Logos und damit an die Kirche gebunden sei; daß es also nichts „Freischwebendes“ ist, sondern mit bestimmten äußeren Riten verbunden sein muß, die im Grunde auf der Christus-tatsache als dem im Fleische erschienenen Heile beruhen. Eben deshalb ist die Gegenwart des göttlichen Urmysteriums an hör- und sichtbare Dinge gebunden: an den Logos der Schrift, den die Kirche „zu Gehör bringt“, und an die rituellen Sakramente, die sichtbar und greifbar das Heilige enthalten: an der Spitze die Eucharistie, dann die Taufe usw.; diese Hauptriten wiederum werden begleitet von der Weihe des Wassers, des Öles sowie mannigfachen anderen symbolischen Handlungen. Wie das Heil an den geschichtlich erschienenen Gottmenschen gebunden ist, so auch die beständige Gegenwart der göttlichen Gnade in der Kirche an das in der Zeit für Auge und Ohr erscheinende Kultmysterium⁸⁴. —

Wie wir unter 1. sahen, ist das Osterfest wesentlich Pascha plus Pentekoste; dem Pascha ist vorgelagert ein Fasten, das danach auch Pascha heißt. Das eigentliche Pascha im strengen Sinne ist bis ins 3. Jh. hinein ausschließlich der *transitus*, das Überschreiten der Grenzlinie, die zwischen dem Leben in dieser Welt, in diesem Aion, dem Aion der Sünde, also im Grunde des Todes, — und dem Leben im kommenden Aion, dem Reiche Gottes, dem Aion der Auferstehung,

(d. h. die Feier der Einweihung) *οὐχ ἀπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλάκις, ἐκάστης τοῦ ἐνιαυτοῦ περιτροπῆς τὴν αὐτὴν ἡμέραν ἐπαγούσης κτλ.*

⁸⁴ Protest gegen die kultische Feier des Osterfestes legte ein Aërios (um 360) nach Epiphanius, *Panar. haeres.* 70, 3, 4 εἰτά φησι· τί ἐστὶ τὸ Πάσχα, ὅπερ παρ' ὑμῖν ἐπιτελεῖται; Ἰουδαῖοις πάλιν μύθοις προσανέχετε. οὐ γὰρ χορὴ, φησί, τὸ Πάσχα ἐπιτελεῖν· „τὸ γὰρ Πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός“. 75,6 die Antwort des Epiphanius.

also im Grunde dem „Leben“ schlechthin, liegt⁸⁵. Paulus hat diese beiden Reiche und den Übergang vom einen in das andere in den klassischen Vers zusammengefaßt: „Insofern er starb, starb er ein für allemal der Sünde; insofern er lebt, lebt er für Gott“. Das „ein für allemal“ (ἐφ'άπαξ) bezeichnet die einmalige und endgültige Überschreitung der Linie zwischen Tod und Leben; der Aorist „starb“ (ἀπέθανε) drückt die Vergangenheit des Todeslebens im Sündenfleische aus, das Praesens „lebt“ (ζῇ) die ewige Gegenwart des Lebens für und in Gott. So ist der Tod Christi der große „Übergang“, und deshalb wird Pascha begangen als „Übergangsfest“ (διαβατήρια). Deshalb herrscht vor dem Pascha das Fasten, die Trauer, die Vernichtung des rein natürlichen oder sündhaften Lebens durch die Buße; es sind die „Tage, wo der Bräutigam weggenommen ist“; es ist der Zusammenbruch der Welt, das Chaos, da die Sünde und der Tod über das Leben zu triumphieren scheinen⁸⁶. Dann aber, wenn der vom Logos angenommene Sündenleib am Kreuze stirbt, triumphiert das Leben. Daher die unbeschreibliche Freude der seligen Pentekoste, die das Leben im Gottesreich darstellt und enthält. Der Bräutigam ist da, erhöht, verherrlicht⁸⁷, er holt seine Kirche zur

⁸⁵ Vgl. Augustin, *epist.* 55, 2: *Quia enim, sicut dicit Apostolus, mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram, transitus quidam de morte ad vitam in illa passione Domini et resurrectione sacratus est. Nam etiam vocabulum ipsum quod Pascha dicitur, non graecum, sicut vulgo videri solet, sed hebraeum esse dicunt qui linguam utramque noverunt. Neque enim a passione, quoniam graece πάσχειν dicitur pati, sed ab eo quod transitur, ut dixi, de morte ad vitam, hebraeo verbo res appellata est, in quo eloquio Pascha transitus dicitur, sicut perhibent qui hoc sciunt. Quod voluit et ipse Dominus tangere cum dicit: Qui credit in me, transiet de morte ad vitam. Et maxime idem evangelista hoc exprimere voluisse intelligitur, cum de celebraturo Domino Pascha cum discipulis suis, ubi coenam eis mysticam dedit, Cum vidisset, inquit, Iesus quia venit eius hora ut transiret de mundo ad Patrem. Transitus ergo de hac vita mortali in aliam vitam immortalem, hoc est enim de morte ad vitam, in passione et in resurrectione Domini commendatur. 3. Hic transitus a nobis modo agitur per fidem, quae nobis est in remissionem peccatorum, in spem vitae aeternae, diligentibus Deum et proximum... secundum hanc fidem et spem et dilectionem, qua coepimus esse sub gratia, iam commortui sumus cum Christo et conscripti illi per baptismum in mortem...*

⁸⁶ Vgl. dazu Anm. 54. Die *Didaskalie* bringt also nicht, wie Schwartz, *Ostert.* 109 meint, die „älteste Motivierung des Paschafastens“ in dem bei Epiphanius, *Panar. haeres.* 70. 11, 3 zitierten Text. Eine spätere Umwertung besagt auch der von Schwartz ebd. 107 angeführte Satz des Joh. Chrysostomos t. 1 p. 611^e: ἄν ὁδὸν ἔρηται σε Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην τίς ἐνεκεν νηστεύεις, μὴ εἰπῆς οὐ διὰ τὸ πάσχα, μὴδὲ οὐ διὰ τὸν σταυρόν, ἐπεὶ πολλὴν ἀντὶ δίδως τὴν λαβὴν· οὐ γὰρ διὰ τὸ πάσχα νηστεύομεν οὐδὲ διὰ τὸν σταυρόν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἁμαρτήματα τὰ ἡμέτερα, ἐπειδὴ μέλλομεν μυστηρίοις προστείναι.

⁸⁷ So noch Cassian, *Collat.* XXI 18; *quae verba (Mt. 9, 15) licet ante resurrectionem dixerit corporis sui, tamen proprie Quinquagensimae tempus ostendunt, in quo post resurrectionem per quadraginta dies domino cum discipulis epulante ieiunare illos cotidiane praesentiae gaudium non sinebat.*

Hochzeit heim und gibt ihr das Angeld des Pneumas und die Hoffnung auf die dereinstige volle Verherrlichung. Die Kirche ist mit dem Herrn auferstanden, thront mit ihm zur Rechten Gottes, ihr Leben ist nicht mehr von dieser Welt, sondern mit Christus in Gott verborgen; einst wird es mit ihm sich glorreich der ganzen Welt offenbaren⁸⁸. Die Pentekoste beginnt daher mit dem Freudenmahl der Eucharistia (Agape), die aus dem getöteten Leib und dem Marterblut des Herrn die Speise und den Trank der Unsterblichkeit und ewigen Wonne schafft. Die Vulgata hat daher sinngemäß I Kor. 5, 8 *ἐορτάζωμεν* mit *epulemur* übersetzt.

So erscheint die Eucharistia an Ostern in ihrem letzten und tiefsten Sinne als das Mysterium der Erlösung durch Tod und Auferstehung des Herrn und somit als Sakrament des aionischen Lebens (ganz nach Joh. 6). Wie der Herr sie am Vorabend seines Leidens zum ewigen Gedächtnis seines Heilstodes eingesetzt hat, so feiert die durch die Auferstehung erlöste Kirche nunmehr dieses neue Mysterium des neuen und ewigen Bundes⁸⁹. Von hier aus erschließt sich der tiefere Grund dafür, daß die Kirche in der Anamnese des Opfermysteriums nicht bloß das Leiden, sondern die ganze Erhöhung des Herrn (Auferstehung, Himmelfahrt) erwähnt, ja in ihrem Opfer das reale Gedächtnis und damit die Gegenwart der ganzen Oikonomia sieht. So erscheint uns der Name berechtigt, den z. B. Epiphanius, offenbar nach alter Überlieferung, der Meßfeier gibt: *λατρεία τῆς οἰκονομίας*, „Kult des Heilswerkes“⁹⁰.

⁸⁸ Vgl. Kol. 3, 1–4.

⁸⁹ Ich möchte hier nochmals auf die oben S. 39 erwähnten Sätze des Eusebios in dem Fragment über das Osterfest aufmerksam machen, die neben *Apostol. Konstitut.* VIII 12, 36 *Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης* (in den Einsetzungsworten!) für die Worte des römischen Meßkanons *novi et aeterni testamenti mysterium fidei* mir von großer Bedeutung zu sein scheinen: τὰ μὲν γὰρ παλαιὰ ἤδη ὄντα καὶ πεπαλαιωμένα, ἀ δὲ μετὰ Ἰουδαίων ἡσθιεν, οὐκ ἦν ἐπιθυμητά· τὸ δὲ καινὸν μυστήριον τῆς Καινῆς αὐτοῦ Διαθήκης, δὲ μετεδίδου τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς, ἐπιθυμητὸν ἦν αὐτῷ εἰκότως· ἐπὶ πολλοὶ πρὸ αὐτοῦ προοῖται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν τὰ τῆς Νέας Διαθήκης μυστήρια· καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Λόγος, πάντοτε διψῶν τὴν κοινὴν σωτηρίαν, μυστήριον παρεδίδου, δι' οὗ πάντες ἄνθρωποι ἐμελλόν ἐορτάζειν, ἐπιθυμητὸν τοῦτο αὐτῷ εἶναι ὡμολόγησε. Τὸ μὲν Μωυσέως Πίσχα οὐχ ἥρμοζε πᾶσι τοῖς τότε ἔθνεσι· πῶς γάρ; ὁπότε ὅψ' ἓνα τόπον τὸν ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ τελεῖσθαι νενομοθέτητο· διὸ οὐκ ἦν ἐπιθυμητὸν· τὸ δὲ σωτήριον μυστήριον τῆς Καινῆς Διαθήκης· πᾶσιν ἀνθρώποις ἀρμόδιον, εἰκότως αὐτῷ ἐπιθυμητὸν ἦν. (PG 24, 701). Vgl. auch Kyrill v. Jerus., *Catech.* XVIII 33 (PG 33, 1056) *περὶ τῶν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς Καινῆς Διαθήκης μυστηρίων*.

⁹⁰ *Panarion haeres.* 75, 3, 3 *τὴν λατρείαν τῆς οἰκονομίας ποιεῖ ὁ ἐπίσκοπος, καὶ ὁ πρεσβύτερος ὡσαύτως* (Die Hs. hat *τὴν οἰκονομίαν τῆς λατρείας*, was Holl nach der folgenden Stelle verbessert hat). *De fide* 22, 13 *ἐν τισὶ δὲ τόποις λατρεία οἰκονομία ἐν τῇ πέμπτῃ* (Gründonnerstag) *γίνεται*. Ebd. 23, 1 *Ἐπὶ δὲ τῶν τελευτησάντων ἐξ ὀνόματος τὰς μνῆμας ποιοῦνται, προσευχὰς τελοῦντες καὶ λατρείαν οἰκονομίας*. Da die „Oikonomia“ bei den Vätern das ganze Heilswerk umfaßt, haben wir hier einen neuen patristischen Beweis für die sakramentale Gegenwart des ganzen Heilswerkes in der Messe. *Panar. haeres.* 75, 3, 5 steht nur *οἰκονομία· εἰ ἔδχεται . . ὁ ζῶν ἡ οἰκονομίαν ἐποίησε, τί ὠφελήσεται ὁ τεθνεώς*: Gemäß

Ebenso wird die Taufe (mit Firmung) durch Ostern in das volle Licht gerückt. Sie ist mystische Teilnahme an dem Tode des Herrn (Tertullian), wie es Paulus im 6. Kap. an die Römer entwickelt, und dadurch Übergang zum Leben mit Christus in Gott, weshalb auch ihre positive Ergänzung durch die Erfüllung mit dem Pneuma wesenhaft hinzugehört. Die Initiation der neuen Christen durch Wasser und Pneuma (die Wiedergeburt) gipfelt naturgemäß in der Speisung des Neugeborenen mit dem Brote und Weine des neuen Lebens, die in der Osternacht durch einige symbolische Riten noch weiter ausgedeutet wird (Trank von Milch und Honig und zuweilen ein Wassertrunk). Das bei der Einweihung verwendete Öl, das auch für Kranke oder auch für die Lichter der Kirche benutzt werden kann, wird ebenso in der heiligen Nacht geweiht. Alle Mysterien ziehen ja ihre Kraft aus dem Christusmysterium, weil sie Angleichung an den getöteten und auferstandenen Herrn sind, und offenbaren daher in der Osterfeier die letzten Wurzeln ihres Seins. Es sind wahre *sacramenta paschalia*.

Das Hervorblühen des neuen Lebens aus dem Tode macht es verständlich, daß schon bei Cyprian der Ostertag selbst „Pascha“ genannt wird. Darüber verschwindet aber nicht die ältere, genauere Auffassung, wonach Pascha eigentlich nur der Durchgang zu dem neuen Leben ist, während das rituelle Symbol des Lebens in der Welt Gottes die selige Pentekoste oder Quinquagesima nach Pascha ist. Leichter verständlich und richtiger war es, wenn man die auf Pascha vorbereitende Zeit „Pascha“ nannte, weil sie ja mit zu dem Sterben gehört, das durch Pascha symbolisiert wird.

Ganz aus dem Wesen der Sache geht es hervor, daß diese Vorbereitungszeit auf Pascha „a-liturgisch“ ist, d. h. daß in ihr die Mysterien und insbesondere die „Liturgie“ schlechthin, d. h. die Messe, nicht gefeiert wurden (und daß sie auch heute noch diesen Charakter bewahrt)⁹¹. Der Tod als solcher kann ja nicht gefeiert, d. h. im Mysterium begangen werden, weil er als solcher negativ, vernichtend ist. Gefeiert werden kann nur das Leben. Auch kann der Tod, selbst wenn er als Heilstat betrachtet wird, erst dann zum Mysterium werden, wenn er in seiner Heilsbedeutung vollendet ist; dies aber wird er durch die Auferstehung, in der sich die Annahme des Opfers Christi durch den Vater ausdrückt, weshalb auch der Hebräerbrief

dem zuletzt zitierten Text kann „Oikonomia“ hier nur die Messe für die Verstorbenen bedeuten. — Einige spätere Texte über die Messe als *ἀναεφαλαίωσις τῆς βλῆς οἰκονομίας* (Theodor von Studion) s. bei Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (1917) 266. Über die Anamnese vgl. Jb. 6 S. 113 ff.

⁹¹ P. Innocentius I. ad Decentium c. 4: *Nam utique constat apostolos biduo isto in tristitia et in moerore fuisse et propter metum Iudaeorum se oculuisse; quod utique non dubium est in tantum eos ieiunasse biduo memorato, ut traditio ecclesiae habet, isto biduo sacramenta penitus non celebrari.*

das Hohepriestertum Christi in seiner Erhöhung sieht. Sobald daher durch die Auferstehung das Leben sich aus dem Tode erhoben hat, beginnen wieder die Mysterien, die Sakramente, die das Leben enthalten und weitergeben; blühen die Symbole auf, die auf das Ewige hindeuten und es in das Irdische hineintragen. Auch dies zeigt wieder von einer anderen Seite her, daß das Kultmysterium sich nicht auf die Gegenwartsetzung des Todes beschränken kann, sondern daß notwendigerweise die Erhöhung dazugehört, wie ja überhaupt der Heilsplan Gottes in Christus nicht zerstückelt werden darf, sondern immer als Ganzes gesehen werden muß. Das Urmysterium des Heilswerkes in Christus begann in der Menschwerdung, vollzog sich im Tode Christi am Kreuze und wurde durch die Erhöhung des Herrn vollendet, die seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten des Vaters, die von dort ausgehende Pneumasendung sowie die am Ende dieses Aions in der Parusie sich offenbarende Herrlichkeit des Kyrios Christus umfaßt. All diese Mysterien werden von den alten Christen als Inhalt ihres österlichen Kultmysteriums betrachtet, nicht etwa bloß aus geschichtlichen Gründen, weil die Schrift solches von dem Herrn berichtete, sondern aus tief dogmatischer Schau des Heilsplanes Gottes heraus, wie ihn die neutestamentliche Theologie, vor allem Paulus und Johannes, entwickelt. Die Pentekoste ist daher das Fest der „Aufnahme“ (*ἀνάληψις* bei Luk. 9, 51 und in oben angeführten Vätertexten *ἀνάληψις*). Einen Nachklang der altchristlichen Auffassung hören wir noch darin, daß in der Kirche von Jerusalem um 375 nach dem Zeugnis der Aetheria die Himmelfahrt am 50. Tage besonders begangen wurde, was nicht so sehr dem historischen Datum des 40. Tages als der metaphysischen Wirklichkeit der Heilstatsache entspricht, von der die erste Petruspredigt Apg. 2, 32 f. kündigt:

„Diesen (getöteten) Jesus hat Gott auferweckt, wovon wir alle Zeugen sind. Zur Rechten Gottes erhöht und vom Vater die Verheißung des heiligen Pneumas empfangend, goß er dieses aus, was ihr sehet und höret“.

Weil aber der Tod der entscheidende Wendepunkt für das Werk Jesu und unser Heil ist, deshalb steht Pascha im Drehpunkte der Osterfeier, und doch ist die Pentekoste als die Heilserfüllung und Lebenspendung das eigentliche Fest. So wird auch in der Eucharistia zunächst der Tod des Herrn durch die Elemente und die Einsetzungsworte dargestellt und gegenwärtiggesetzt; aber dieser Tod ist untrennbar von der Verklärung des Herrn, die somit wesentlich zum Mysterium der Messe gehört und deshalb in der Anamnese angeführt wird. Für die neutestamentliche, dahinter stehende Theologie zeuge etwa Röm. 4, 25: „Er wurde ausgeliefert um unserer Sünden willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen“ (vgl. I Kor. 15, 17).

Das Osterfest ist also die kultische Verkündigung und Gegenwartsetzung der Erlösungstat Christi in Tod und Verklärung des Herrn, der Überwindung der Sünde durch das Kreuz und damit der Versöhnung zwischen Gott und Mensch, somit aber auch der Gründung der Ekklesia, die durch das Blut Christi erlöst und durch das Pneuma des Herrn mit ihrem Bräutigam vermählt wird; dadurch aber ist Ostern auch das Sakrament des „Übergangs“ von der Welt zum Leben Gottes, des Eintritts der erlösten Menschheit in das Gottesreich und in das ewige Leben bei Gott. Mit einem Wort: Ostern ist das Kultmysterium des Heilswerkes Gottes in Christus an der Ekklesia. So steht Ostern mit Recht als „das Fest“ im Mittelpunkt des Jahres, das in seinem Kreislauf das Weltenjahr abbildet, das Weltenjahr, das wiederum ein geschaffenes Abbild der Ewigkeit Gottes ist. —

Was das Osterfest im Kreislauf des Jahres, das ist der Herrentag im Laufe der Woche. Da die Kirche sich nicht mit dem Jahresfeste begnügen konnte, so schuf sie sich in jedem Herrentag ein kleines Osterfest. Wohl mit Recht nimmt man allgemein an, daß das Wochenfest älter ist als das Jahresfest, ja daß letzteres sich in einem Teil der Kirche von Anfang an nach dem Herrentag ausrichtete. Der Name „Herrentag“ deutet auf die Auferstehung, durch die Jesus zum Kyrios wurde (vgl. Phil. 2). Das Osterfest hatte daher von Anfang an die Neigung, am Herrentag gefeiert zu werden. Trotzdem hat ein gewiß nicht unbedeutender Teil der Kirche sich einer anderen Praxis verschrieben.

Wir kommen damit auf jenen Unterschied in der altchristlichen Osterfeier, der sich im Osterfeststreit des 2. Jh. sogar als ein Sprengmittel der Einheit der Kirche erwies: die Spaltung in Quartadezimaner und Herrentagbegeher. Wir haben oben gesehen, daß der Streit um das Datum ging, daß aber hinter der Datierung tiefere Gründe lagen. Die Herrentaganhänger wollten das Mysterium der Auferstehung nur am Herrentag gefeiert sehen; die anderen beriefen sich auf die Tradition des Apostels Johannes. In der johanneischen Tradition liegt tatsächlich der Schlüssel zu dem quartadezimanischen Brauche, und nicht nur bei Johannes, sondern auch bei jenem Apostel, auf dessen Fundament Johannes in Kleinasien weitergebaut hat: Paulus. Bei aller Verschiedenheit dieser zwei Männer nach Zeit, Erziehung, Umwelt, Temperament, Charakter, ja auch in der Christuserfahrung, besteht eine geheime Verwandtschaft zwischen diesen zwei größten Theologen des Neuen Testaments. Beide Namen verbürgen sofort, daß die quartadezimanische Praxis keineswegs Nachahmung des Judentums war. Wer hat den Kampf zwischen Jesus und den „Juden“ tiefer durchschaut als Johannes? Wer war den Juden verhaßter als Paulus, der die christliche Religion endgültig vom jüdischen Mutterboden ab-

schnitt? Sicher wollten sie nicht das jüdische Pascha im Christentum fortsetzen; vielmehr zeigen beide in ihrer ganzen Lehre, daß das Judentum endgültig durch die Gnade Christi überwunden ist. Gerade dies auch kultisch darzustellen, war aber der eigentliche Sinn der quartadezimanischen Praxis. Denn diese Feier des Todes Christi am Paschatag will lehren, daß der Alte Bund, dessen Existenz auf dem Paschafeste beruhte, durch den Neuen Bund, der im Blute Christi geschlossen ist, endgültig überwunden und abgeschafft ist. Die Feier des 14. Nisan durch die Christen ist reine Typologie, d. h. Anerkennung, daß das alte Pascha nur noch Wert hat als Typus des neuen. *Kaì γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* (I Kor. 5, 7): „Denn unser Pascha wurde geschlachtet: Christus“. Das Wort *ἄζυμοι*, „ungesäuert“, hat Paulus auf diesen Gedanken gebracht. Die Christen sind ungesäuerte, d. h. sündenreine Menschen. Bei den Juden zeigten die Mazzen das Paschafest an, auf dem ihre Existenz als Gottesvolk beruhte; es begann mit dem Schlachten und Essen des Osterlammes. So ist für die Christen Christus geschlachtet worden. Er ist die Erfüllung des alttestamentlichen Pascha; deshalb sollen die Christen sich nunmehr als ganz rein bewähren und in dieser Reinheit ihr „Fest feiern“. Was lag bei einer solchen typologischen Auffassung näher, als das neue Pascha am selben Tage wie die Juden zu feiern, aber in dem ganz neuen Sinne?

Nicht Nachahmung des jüdischen Pascha, sondern schärfster Gegensatz ist die christliche Paschafeier am 14. Nisan, weil sie jenes nicht bloß äußerlich ausschaltet, sondern durch die Erfüllung des Typus endgültig ersetzt. Gerade weil die Erfüllung den Typus wesentlich überwindet und sich nicht bloß äußerlich an seine Stelle setzt, deshalb übernimmt man Typik, Symbolik, Name, Datum von jenem, genau wie der altchristliche Künstler Christus als den Überwinder und die ideale Verwirklichung etwa des mythischen Sängers Orpheus eben dadurch schildert, daß er ihn als Orpheus malt⁹². Hier offenbart sich die christliche Art, Neues zu schaffen: nicht durch Kampf oder Zerstörung, sondern durch Erfüllung.

Dieselbe Typologie wie Paulus vertritt Johannes. Für ihn ist Christus das „Lamm Gottes“ (1, 29; 36); an ihm erfüllt sich die Bestimmung des Exodus 12, 46 über das Osterlamm: „Kein Gebein von ihm wird zerbrochen werden“ (19, 36). Deshalb hält nach dem Evangelium des Johannes der Herr nicht das Paschamahl mit seinen Jüngern, sondern das „Abendmahl“ (13, 1). Die Juden essen am Abend des Tages, da der Herr getötet wird, das Pascha (18, 28); es ist die Paraskeve (13, 31; 42). Das Wort 19, 14: „es war aber Paraskeve des Pascha, die Stunde war etwa die sechste“, hat demnach einen viel tieferen Sinn als den einer Zeitangabe; es soll damit gesagt werden,

⁹² Vgl. Jb. 12 S. 63.

daß der Herr zur gleichen Zeit sich in den Kreuzestod gab, da im Tempel die Priester die Lämmer für das Paschamahl am Abend zu schlachten begannen. Diese Typologie ist der Grund der quartadezimanischen Feier. Damit ist auch gesagt, daß diese Feier zunächst den Kreuzestod vor Augen hatte, daß sie eben deshalb nicht auf den Herrentag warten wollte. Diese Typologie wurde so stark gesehen — und stand damals auch noch so klar auf dem Hintergrund der lebendigen jüdischen Praxis in den kleinasiatischen Diasporagemeinden der Juden —, daß alle anderen Überlegungen davor zurücktraten. Gerade weil das christliche Pascha die Erfüllung eines Mahlritus war, schob sich auch die Eucharistie als Mahl in den Mittelpunkt des christlichen Pascha. Sowohl der Typus wie das Kultmysterium erscheinen als Mahl, hinter dessen rituellem Schleier sich die gewaltige Wirklichkeit von Golgotha erhebt, bei dem Typus als das vorgebildete Urbild, beim Kultmysterium als die sakramentale Wirklichkeit. Es wäre aber falsch, nun zu glauben, es sei von den Quartadezimanern nur der Tod gefeiert worden. Sowohl Paulus wie Johannes verkünden in deutlichen Worten, daß sie den Tod Christi als Erlösungstod auffassen. Wie hätte sonst Paulus fortfahren können: „Deshalb wollen wir das Fest feiern“? Wie hätte Johannes das Lamm Gottes als jenes bezeichnen können, „das die Sünde des Kosmos tilgt“ (1, 29; vgl. I Joh. 3, 5)? Die Quartadezimaner feierten am 14. Nisan die ganze Erlösung; deshalb brachen sie auch das Fasten durch das Freudenmahl der Eucharistie ab und gaben sich der Seligkeit der Pentekoste hin. Sie feierten also Tod und Erhöhung, genau wie die Herrentagsanhänger, die aber den frühen Morgen des Herrentages abwarteten, weil für sie die Auferstehung unbedingt mit diesem Tage verbunden war. Dort also Tod und Auferstehung, hier Tod und Auferstehung. Es ist eine Akzentverschiebung, kein wesentlicher Unterschied. So deutet Paulus I Kor. 11, 26 die Eucharistia aus: „Ihr verkündet den Tod des Herrn“; er weiß aber wohl, daß die Eucharistie die Speise des Lebens ist, die aus den Vielen den einen Leib des verklärten Christus schafft (I Kor. 10, 16 f.); so spricht er I Kor. 5, 7 von Christus als dem „geschlachteten Osterlamm“, mahnt aber sofort: „Deshalb wollen wir feiern!“ Umgekehrt preist I Petr. 1, 3 Gott, der „uns neugezeugt hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“, aber erst, nachdem „ihr losgekauft wurdet . . . durch das kostbare Blut Christi, des reinen, fleckenlosen Lammes“ (ebd. 18 f.).

Die quartadezimanische Praxis ist also nur scheinbar mehr geschichtlich, insofern sie das Datum des jüdischen Festes und damit des genauen Todestages Jesu beibehält; tatsächlich ist ihre ganze Absicht typologisch-symbolisch⁹³. Christus das neue und endgültige

⁹³ Vgl. dazu Weitzel (s. Anm. 16) 179 ff.

Pascha! Dabei offenbart sich die Abweichung von der Geschichte auch darin, daß hier der Tod als das Ganze des Erlösungswerkes gesehen und daher der Morgen des dritten Tages nicht abgewartet wird. Die Feier des Pascha in der Nacht zum Herrentage scheint zunächst mehr symbolisch zu sein, da sie nicht den Todestag des Herrn selbst feiert, sondern sein Auferstehungsmysterium begeht und dieses auf den (wöchentlich wiederkehrenden) Herrentag legt. Tatsächlich ist sie aber mehr geschichtlich als die quartadezimanische Feier, weil der Herr ja am dritten Tage nach seinem Leiden in der Nacht auf den „ersten Tag der Woche“ (*μία τῶν σαββάτων*) auferstanden ist; jedoch wird nicht bloß dieses Ereignis ins Gedächtnis zurückgerufen, sondern der Herrentag wird deshalb für den Abschluß der Nachtwache gewählt, weil der „erste Tag der Woche“ (dies der ältere, jüdische Name dieses Tages) von Anfang an für die Christen der „Tag der Auferstehung“ war; und die Auferstehung wird hier nicht im Sinne eines rein geschichtlichen Ereignisses genommen (worüber er von Anfang an hinausgeht, da die Auferstehung nicht wie der Tod Jesu ein weltöffentliches Ereignis war, sondern eine Gottestat, die in die Ewigkeit hineinragt und der Welt verborgen blieb, nur auserwählten Zeugen kund wurde⁹⁴), sondern als die Vollendung des Erlösungswerkes Gottes, als die Grundlage des Gottesreiches der Ekklesia, als Beginn des neuen Aions Christi aufgefaßt. Auf den unendlich tiefen Gedankeninhalt des Herrentages, den schon sein Name für seine Entstehung, die in den hellenistischen Gemeinden geschah, bezeugt und den schon Apok. 1, 10 („Ich kam ins Pneuma am Herrentage“) andeutet, können wir hier nur hinweisen. Die Kyriake ist geradezu das Symbol des neuen christlichen Lebens, wie der Martyrer Ignatius sagt⁹⁵:

„Wenn nun die, die im alten Zustand [d. h. im Judentum] lebten, zur neuen Hoffnung kamen, nicht mehr den Sabbat feiernd, sondern dem Herrentag gemäß lebend, an dem ja auch unser Leben aufging durch ihn und seinen Tod — einige leugnen das; und doch erlangten wir durch dieses Mysterium den Glauben, und deshalb halten wir aus, damit wir als Jünger Jesu Christi, unseres einzigen Lehrers, uns bewähren —, wie werden wir [d. h. die Heidenchristen] dann ohne ihn leben können . . .?“

Ähnlich der Barnabasbrief 15, 8 f.:

„Nicht die jetzigen Sabbate sind mir angenehm, sondern jener (Sabbat), den ich geschaffen habe, an dem ich, das Ganze zur Ruhe bringend, den Beginn des achten Tages schaffen werde, d. h. einer anderen Welt Beginn. Deshalb begehen wir auch den achten Tag in Freude; an ihm ist auch Jesus von den Toten erstanden und, nachdem er sich geoffenbart hatte, in den Himmel aufgestiegen“⁹⁶.

⁹⁴ Apg. 10, 41.

⁹⁵ Magn. 9.

⁹⁶ Vgl. die pneumatische Deutung des Herrentages durch Klemens Alex., *Strom.* VII 76, 4 οὗτος ἐντολὴν τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διαπραξάμενος κυριακὴν ἐκείνην τὴν ἡμέραν ποιεῖ, διὰν ἀποβάλλῃ φανταστικὸν νόημα καὶ γνωστικὸν προσλάβῃ, τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ κυρίου ἀνάστασιν δοξάζων.

Dieser geistige Inhalt des Herrentags hat mit dazu beigetragen, daß die Kirche mit Ausnahme der Kleinasiaten wohl von Anfang an ihr Auferstehungsmysterium auf den Herrentag verlegte⁹⁷. Wie sehr diese Haltung dem urapostolischen Denken entspricht, zeigt die Apostelgeschichte, z. B. die erste Petruspredigt (2, 24—36), wo die Auferstehung, Himmelfahrt und Pneumasendung des „Kyrios“ und „Christos“ als Grundlagen des neuen Glaubens gepredigt werden (vgl. 3, 15; 4, 10). „In Jesus“ wird nach 4, 2 „die Auferstehung von den Toten“ verkündet. „Mit großer Kraft legten die Apostel das Zeugnis von dem Kyrios Jesus der Auferstehung ab (4, 33; andere Lesung: „von der Auferstehung Jesu Christi des Kyrios“). 10, 40 f. nennt Petrus eigens den „dritten Tag“: „Ihn erweckte Gott am dritten Tage und ließ ihn offenbar werden, nicht dem ganzen Volke, sondern den von Gott vorher erwählten Zeugen, uns, die wir mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten aßen und tranken“. Wir dürfen sogar psychologische Gründe mit in Betracht ziehen, wenn wir erwägen, weshalb Petrus und die anderen Urapostel es vorzogen, den Auferstehungstag, der ihnen den Herrn, den sie doch in seiner Passion verleugnet und verlassen hatten, wiederbrachte, eher zu feiern als den Todestag. Solche Gründe aber lagen für Paulus, der damals den Herrn noch nicht kannte, und auch für Johannes, der ihm in die Gefangenschaft wenigstens von weitem gefolgt war und der unter dem Kreuze stand, nicht vor. In der Praxis der Herrentagsbegeher verbanden sich also psychologische und historische Beweggründe mit der theologisch-mystischen Auffassung der Auferstehung am dritten Tage als der entscheidenden Grundtatsache der christlichen Religion. Alle diese führten dahin, daß die Kirche von Jerusalem wohl von Anfang an diesem Typ der Feier folgte und daß die ganze Kirche sich ihm allmählich anschloß, vom 3. Jh. an auch die Kleinasiaten, so daß in Nikaia nicht die quarte-dezimanische Praxis abgeschafft wurde, sondern jene Berechnung des christlichen Ostern, die sich in gewissem Sinne noch an das jüdische Paschadatum hielt, eine Berechnung, die schließlich nur noch im „Orient“ festgehalten wurde⁹⁸.

Auch die Ausgestaltung der Feier im Einzelnen ist auf beiden Seiten nicht historisierend, sondern theologisch-symbolisch⁹⁹.

⁹⁷ Weitzel 169—79 nennt diesen Typ der Feier „urapostolisch“ und meint, daß die Urapostel sehr früh das Jahresfest an denselben Wochentagen, wie sie in der Urwoche vorlagen, gefeiert hätten. Jedoch scheinen mir seine im übrigen beachtenswerten Ausführungen, die er selbst 179 Anm. 1 als „Vermutung“ bezeichnet, den Gesichtspunkt der „Urwoche“ zu überschätzen.

⁹⁸ Vgl. dazu L. Duchesne (s. Anm. 16).

⁹⁹ Vgl. dazu die Unterscheidung, die Augustin, *epist.* 55, 2 macht zwischen einer Feier, die nur ein geschichtliches Ereignis ins Gedächtnis rufen will, und einer, die *in sacramento* geschieht; zur letzteren Art zählt er Ostern.

Die Quartadezimaner feierten an einem Tage die ganze Erlösung, ebenso die anderen. Bei beiden folgte auf die Mysteriennacht die fünfzigjährige Freudenzeit. Der „Karfreitag“ ist auch bei den Herrentagsbegehren keineswegs Todesfeier Jesu; vielmehr werden Tod plus Auferstehung in der Nachtwache gefeiert; der „Paschatag“ vorher ist nur klagende und büßende Vorbereitung auf das Pascha. Gefeiert wird also der Erlöschungstod, der wesentlich mit der Auferstehung verbunden ist, was durch die Beendigung der Feier in der freudigen Eucharistia am Morgen (oder in der Nacht) ausgedrückt wird. An solchen kultischen Tatsachen läßt sich ablesen, wie genau die Osterfeier der neutestamentlichen Theologie entspricht, die auch immer den Tod und die Auferstehung in eins sieht¹⁰⁰. Der Kult ist in der Urzeit der Kirche wirklich das in Gebet und Mysterium lebendig werdende Dogma.

Zu dieser symbolischen Dogmatik gehört es auch, daß die *Pentekoste* die Stufen der Erhöhung Jesu nicht „historisch“ nacheinander darlegt, sondern sie als die eine große *Oikonomia* schaut. Ch. Martin sagt darüber mit Recht: „À la fin du IV^e siècle et au début du V^e, la fête de Pâques est déjà, d'une façon bien déterminée, la fête de la Résurrection du Sauveur. La piété chrétienne avait déjà nettement dissocié, dans son culte et ses fêtes liturgiques, les principaux épisodes de la vie du Sauveur et même de la Passion. Une conception de la fête de Pâques englobant l'ensemble des mystères de la vie du Sauveur considérés dans la perspective générale de la Rédemption universelle, suppose donc plutôt une époque où le sens chrétien attribuait encore à la fête sa signification primitive et essentielle de Rédemption (par la mort et la Résurrection du Christ) bien plus que celle de mystère du Seigneur 'ressuscité'¹⁰¹. Die „ursprüngliche und wesenhafte“ Festauffassung der ersten drei Jahrhunderte steht also neben einer späteren, die die einzelnen Tatsachen der Erlösung mehr historisch nacheinander darlegt und begeht. Beide Formen widersprechen sich nicht, sondern spiegeln jede in ihrer Weise die eine große Tatsache der Welterlösung. Der Kult stellt auch hier nur dar, was in der Glaubensverkündigung vorlag. Innerhalb dieser gab es schon bei den ersten Glaubensboten zwei einander ergänzende Betrachtungsweisen des Heilswerkes, von denen die eine das Werk Christi mehr in seinem historischen Ablauf, die andere es in seinem metaphysischen Wesenskern schaute. Die

¹⁰⁰ Vgl. Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyri* 2, 45 (PL 16, 1327): „Durch des einen Tod wurde die Welt erlöst... Sein Tod ist daher das Leben aller. Mit seinem Tode werden wir besiegelt; seinen Tod verkünden wir im Gebete, seinen Tod predigen wir im Opere. Sein Tod ist Sieg, sein Tod ist Mysterium, sein Tod ist die alljährliche Festfeier der Welt“.

¹⁰¹ In dem oben (Anm. 52^a) genannten Aufsatz über Hippolyt und Proklos S. 261.

Kirchenväter haben diese doppelte Anschauungs- und Darstellungsweise wohl erkannt. Ambrosius sagt darüber im Lukaskommentar X 171:

„Johannes scheint mir, da er Apostel war, das Größere und Höhere berührt zu haben, Lukas aber die geschichtliche Reihenfolge und die menschliche Seite; Lukas schreibt gemäß der historischen Entwicklung, Johannes aber hat die Zusammenschau. An Johannes dürfen wir nicht zweifeln; denn er legt Zeugnis von dem ab, wobei er selbst zugegen war, und sein Zeugnis ist wahr. Ebenso aber müssen wir auch von Lukas, der Evangelist geworden ist, den Vorwurf der Nachlässigkeit oder Lüge abwehren. Beide also halten wir für Kündler der Wahrheit.“

Die „zusammenfassende“ Schau hat im Kult der ersten Jahrhunderte vorgeherrscht, wofür die zahlreichen Nachrichten sprechen, die von der Feier der Himmelfahrt des Herrn entweder zugleich mit der Auferstehung, oder während der ganzen Pentekoste, oder am 50. Tage, oder von der Feier der Pneumasendung als Teilmoment der ganzen Osterzeit sprechen¹⁰². Solche Anschauungen mochten sich auf die Hl. Schrift selbst berufen; denn schon aus ihr kann man die beiden erwähnten Darstellungsformen herauslesen. Von der Himmelfahrt nach Erscheinungen innerhalb von 40 Tagen spricht nur Apg. 1, 3, während Luk. 24, 36—53 keinen Tag angibt, so daß man nach der Art der Dar-

¹⁰² Außer den in diesem Aufsatz gesammelten Zeugnissen vgl. U. Holzmeister SJ, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn* (Zschr. Kath. Theol. 55 [1931] 44—82), besonders § 2 *Die Himmelfahrt am Tage der Auferstehung* (außer den ntl. Stellen Zusatz zu Mark. 16, 4 im Cod. k; Petrusev. 13, 56; Test. der 12 Patriarchen; *Ascensio Isaiae*; *Ep. Apost.*; Tertull., *Adv. Iud.* 13; Venantius Fortunatus usw.) und § 3 *Die Himmelfahrt am Pfingstfeste* (*Doctrina Addaei* [= Syr. Apostellehre], Eusebios [die Stelle, bei uns S. 39 oben, ist von Holzmeister nicht richtig gedeutet], Aetheria, Ambrosius, Hieronymus, Laktanz). Der Aufsatz bringt sehr reiches Material sowohl an alten Texten wie auch an modernen Auslegungen; seine eigene Ausdeutung befriedigt nicht überall. Vgl. ferner Fr. J. Dölger, *Sol Salutis*² (1925) 212 f. u. 371 (hier eine Hieronymusstelle, die Holzmeister nicht hat). Ich füge einen Text von Hippolyt von Rom hinzu, wo der Redner zu den Frauen, die den „gestorbenen Christus, dem Lebendigen nicht glaubend“, suchen, sagt: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Was suchet ihr auf der Erde den schon auf dem Thron der Herrlichkeit Seienden? Was sucht ihr den Herrlichen in unrühmlichem Grabe? ... Was sucht ihr den Lebendigen im Grabe, den im Himmel Seienden?“ (*Zum Hohenlied* XV ed. Bonwetsch S. 351). Zu vergleichen ist auch der Schluß der Osterpredigt Hippolyts oben S. 28. Zitiert seien hier noch die Texte der Syr. Apostellehre. hg. von W. Cureton, *Ancient Syriac Documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries, from the year after our Lords Ascension to the beginning of the fourth century* (1864). Dort heißt es Kp. 2 S. 26: „Again the Apostles appointed, that on the first day of the week there should be service and reading of the Holy Scriptures and Oblation. Because on the first day of the week our Lord rose from the place of the dead, and on the first day of the week he manifested himself in the world and on the first day of the week he ascended up to heaven, and on the first day of the week he will appear in the end with the Angels of heaven.“ Kp. 9 S. 27: „Again the Apostles appointed: At the completion of fifty days after his resurrection, make the commemoration of his ascension to his glorious Father“.

stellung, wenn auch ohne zwingenden Grund, bei Lukas eine Himmelfahrt am Auferstehungstage finden wollte. Jedenfalls legte Lukas in seinem Evangelium keinen Wert auf die Zeitangabe der Himmelfahrt. Auch bei Matthäus wird diese nicht genannt; der auferstandene Herr nennt sich dort den, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist und der mit seiner Kirche bis zur Vollendung des Aions bleiben wird (28, 18—20). Bei Paulus Phil. 2 leitet die Erniedrigung Jesu sofort zu seiner Erhöhung über, wie auch Eph. 4, 8—10 neben dem Abstieg Christi sein Aufstieg mit seiner Gabenspendung steht; das ganze Heilswerk wird in diese beiden Worte zusammengefaßt. Ebenso wird Hebr. 9, 11 ff. der Eintritt in den Himmel dem sich in seinem Blute opfernden Herrn zugeschrieben. Durch das ganze Johannesevangelium zieht sich der Grundgedanke, daß der durch die Passion und die Auferstehung verherrlichte Herr der Spender des Pneumas sein werde. 7, 37—9 wird gesagt, daß „das Pneuma noch nicht da war, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“. Nachdem aber, wie die Abschiedsreden Jesu voraussagen, die Passion die Verherrlichung gebracht hat, schildert Johannes die Erfüllung jener Verheißung. Kp. 20 erzählt, wie Jesus sich Maria Magdalena zu erkennen gibt und zu ihr sagt: „Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater emporgestiegen. Gehe aber zu den Brüdern und sage ihnen: 'Ich steige empor zu meinem Vater und euerem Vater, meinem Gott und euerem Gott'“. Vom Abend desselben Tages erzählt Johannes, Jesus sei zu den Jüngern gekommen: „Er hauchte (sie) an und spricht zu ihnen: 'Empfanget heiliges Pneuma'“ (Vs. 22). In anderer Form drückt Paulus dieselbe Lehre vom zum Pneuma gewordenen, d. h. auch seiner Menschheit nach durch die Auferstehung verklärten Herrn, dem Spender des Pneumas an die Kirche, aus, wenn er II Kor. 3, 17 f. schreibt: $\delta\ \delta\ \epsilon\ \kappa\upsilon\ \rho\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\ \nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ und weiter $\alpha\pi\omicron\ \kappa\upsilon\ \rho\iota\omicron\upsilon\ \pi\ \nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$. „Denn Christus, 'der Herr', ist ja selbst dieser alles neubelebende Geist ($\delta\ \delta\ \epsilon\ \kappa\upsilon\ \rho\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\ \nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$), muß also jenen, die sich zu ihm bekennen, alles gewähren, was notwendige Geisteswirkungen . . . darstellt . . . Paulus denkt also an eine Identität des Wesens und Wirkens (die den Personenunterschied nicht aufhebt)“¹⁰³. In dieser Darstellung des Neuen Testaments mag ein bedeutender, wohl gar der tiefste Grund dafür vorliegen, daß die älteste Kirche in der Pentekoste die Erhöhung des gekreuzigten Herrn zusammen mit der Pneumasendung feierte. Von hier aus bekommt auch der Jubelruf der Jünger am „Ostersonntag“ seinen tiefsten Sinn: „Wir haben den Herrn geschaut“ ($\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}\chi\alpha\mu\epsilon\nu\ \tau\omicron\nu\ \kappa\upsilon\ \rho\iota\omicron\nu$ Joh. 20, 25). Es ist nicht ein Sehen, wie es der Herr früher ihnen geschenkt hat, sondern

¹⁰³ J. Sickenberger, *Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther* usw.⁴ (1932)

¹⁰⁶ Vgl. auch J. Lebreton SJ, *Histoire du dogme de la Trinité* I^o (1927) 611—15, der sich für dieselbe Deutung entscheidet; u. a.

sie schauen nun den verklärten Jesus; und dieselbe pneumatische Schau ist das hinter der Pentekoste stehende Mysterium¹⁰⁴.

Ohne auf die tiefere Begründung der seit dem 3. Jh. immer häufiger auftretenden Anwendung der Mysteriensprache auf die christlichen Feste und Riten einzugehen, die wir in diesem Jahrbuch öfters behandelt haben¹⁰⁵, möchte ich hier anhangsweise kurz auf einen mehr äußeren Grund hinweisen, der gewiß auch dazu beigetragen hat, die Mysterienterminologie in die christliche Kultsprache einzuführen. Es ist die gewisse Ähnlichkeit, die zwischen den Mysterienkulten der Spätantike und der christlichen Paschafeier bestand. Wir sahen, daß in den ersten 3 Jh. das Pascha einen jähen Übergang darstellte von tiefer Trauer, die sich in Fasten, Klagen, Kasteiungen, Trauergesängen aussprach, zur höchsten Freude, die ihren rituellen Ausdruck in Jubelliedern und im festlichen Mahle fand. Man vergleiche nun einige Berichte des Altertums über Mysterienriten.

Für Eleusis „haben die Weißen gewisse, nur den Mythen zugängliche Klagelieder der Kore und Demeter . . . überliefert“¹⁰⁶. Diese „Lamentationen“ der Demeter bezogen sich gewiß auf die geraubte Tochter; von ihnen erzählt schon der homerische Hymnus auf Demeter V. 40 ff.; sie wurden in dem mystischen Drama rituell vorgeführt. Deshalb sagt Klemens von Alexandria im *Protreptikos* § 12:

„Deo und Kore wurden zu einem mystischen Drama, und ihr Irren, ihren Raub und ihre Klage zeigt Eleusis bei Fackelschein“¹⁰⁷.

Die Klage schlug bei der Wiederauffindung der Tochter in größten Jubel um, wie es uns z. B. Laktanz, *Epitome Divinarum Institutionum* Kp. 23 erzählt, nachdem er von der Trauer um Osiris und seinem freudevollen Wiederfinden in den Isismysterien gesprochen hat¹⁰⁸:

„Diesem ähnlich ist das Mysterium der Ceres, worin die Nacht hindurch Proserpina mit brennenden Fackeln gesucht wird; wenn sie gefunden ist, dann endet der ganze Ritus mit Jubelrufen und mit dem Schleudern von Fackeln.“

¹⁰⁴ Die ältere christliche Kunst hat daher zuweilen das Pfingstereignis so dargestellt, daß der Kyrios inmitten der versammelten Apostel stehend oder über ihnen schwebend erscheint; so z. B. auf der Holztür von St. Maria im Kapitol zu Köln (11. Jh.) bei R. Hamann, *Die Holztür der Pfarrkirche zu St. Maria i. K.* (1926) T. XLI, Text S. 21 und Th. Schnitzler, *Die Holztüren von St. Maria im Kapitol* (1937); ferner auf der Altarretabel von Koblenz, St. Castor, jetzt im Clunymuseum Paris (12. Jh.), bei J. Braun, *Der christl. Altar* (1924) T. 198 Text II 291, wo fälschlich angenommen wird, es fehle die Taube des Hl. Geistes.

¹⁰⁵ Vgl. Jb. 6 S. 113 ff., Jb. 8 S. 145 ff., Jb. 13 S. 99 ff. usw. Ferner: *Das christliche Kultmysterium*² (1935).

¹⁰⁶ Proklos, *Polit.* t. I p. 125 ed. Teubner: *Κόρης καὶ Δήμητρος καὶ αὐτῆς τῆς μεγίστης θεᾶς (Isis) ἱεροῦς τινας ἐν ἀπορητοῖς θρήνοις αἱ τελεταὶ παραδεδώκασιν.*

¹⁰⁷ *πένθος ἀδιαὶν δαδονχεῖ.*

¹⁰⁸ PL 6, 103) B. Von den Isismysterien: *sacerdotes ac ministri plangunt, dolent, quaerunt, affectum matris imitantes; postmodum puer per Cynocephalum invenitur. Sic luctuosa sacra laetitia terminantur. Von Eleusis: His etiam Cereris simile mysterium est, in quo facibus accensis per noctem Proserpina inquiritur, et ea inventa ritus omnis gratulatione ac taedarum iactatione finitur.*

Die erwähnten Texte sprechen nebenher schon von den Isismysterien; wir fügen noch bei z. B. Seneca bei Augustinus, *De civitate Dei* 6, 10¹⁰⁹:

„Seneca hat sich darüber lustig gemacht, daß in dem ägyptischen Ritus der verlorene Osiris beklagt wird, daß er aber alsbald wiedergefunden und mit großer Freude begrüßt wird; denn sein Verlorengehen und seine Wiederauffindung würden vorgetäuscht, jener Schmerz aber und die Freude würden als Wirklichkeit von denen ausgedrückt, die nichts verloren und nichts gefunden hätten.“

Tertullian, *Gegen Markion* I 13:

„Osiris wird immer wieder begraben und im Lebendigen gesucht und voll Freude wiedergefunden.“

Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* Kp. 2 S. 5 Ziegler sagt u. a. 110:

„Das ist das Wesentliche am Isiskult. Im Innersten der Tempel besitzen sie ein begrabenes Bild des Osiris; dies beklagen sie in jährlicher Trauerfeier, rasieren ihre Köpfe . . . schlagen sich die Brust, zerfleischen ihre Arme, reißen die Narben der alten Wunden auf, damit durch die jährliche Trauerfeier in ihren Herzen der unheilvolle und elende Tod wiedererstehe. Wenn sie dies an bestimmten Tagen getan haben, dann täuschen sie vor, daß sie die Überreste des zerfleichten Körpers suchen, und wenn sie sie gefunden haben, dann jubeln sie, da ihre Trauer nun zu Ende ist.“

Vielleicht bezieht sich auf Osiris auch der Bericht bei Firmicus Maternus ebd. Kp. 22 S. 57 Ziegler, den andere auf Attis deuten 111:

„Noch ein anderes Symbolum bringen wir hier vor, damit das Verbrecherische des befleckten Denkens offenbar werde. Die ganze Kultordnung muß hier erwähnt werden, damit alle einsehen, daß das Gesetz der göttlichen Heilsordnung durch die Nachäffung des Teufels verdreht worden ist. In einer gewissen Nacht wird ein Bild auf einer Bahre mit dem Gesicht nach oben hingelegt und mit Klagegesängen betrauert. Wenn sie sich an dieser geheuchelten Klage gesättigt haben, wird ein Licht hereingebracht. Der Priester salbt dann den Hals aller der Klagenden und flüstert dann langsam und leise murmelnd:

‘Getrost, ihr Mysten, da der Gott gerettet ist!

Auch uns wird kommen nach dem Leiden Heil!‘“

Es ist bezeichnend, daß Firmicus Maternus selbst diesen Ritus der Auferstehung Christi gegenüberstellt (Kp. 22—24).

Hochgefeiert auch in Rom war das Frühlingsfest des Attis und der Kybele, von dessen Wechsel von tiefster Trauer bis zur ekstatischen Freude die alten Berichte immer wieder erzählen 112. Der „Bluttag“ schlug am 25. März

¹⁰⁹ *In sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio eqs.* Zur Auffindung des Osiris vgl. Fr. Cumont, *Die oriental. Religionen im röm. Heidentum*³ (1931) 90. Siehe ferner die Texte aus Herodot und Plutarch Jb. 6 S. 143.

¹¹⁰ *annuis luctibus plangunt . . . cum invenerint quasi sopitis luctibus gaudent.*

¹¹¹ *Simulacrum . . . per numeros digestis fletibus plangitur.* Die Lamentationen sind also kunstgemäße metrische Lieder. Man beachte auch hier die Nachtfeier, die durch das Hereintragen des Lichtes von der Trauer zur Freude übergeht. Das Symbolum selbst heißt: *θαρραίνετε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένον· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.* Das Heil des Gottes ist das Heil des Mysten. Zur Frage: Osiris oder Attis? s. Cumont 228 Anm. 46.

¹¹² Vgl. Cumont 55.

um in die „Jubelfeier“¹¹³, die nach dem Neuplatoniker Damaskios „unsere Rettung aus der Unterwelt“ bedeutete¹¹⁴. Man beachte auch den Termin der Frühljahrs-Tag- und Nachtgleiche, nach dem sich auch das christliche Osterfest ausrichtete; Kaiser Julian macht in seiner 5. Rede auf die Göttermutter eigens auf dieses Datum aufmerksam¹¹⁵:

„Zeugnis für dieses sei mir die Zeit, in der es geschieht. Der heilige Baum wird nämlich gefällt an dem Tage, an dem die Sonne auf die Höhe der Tag- und Nachtgleiche gelangt; alsdann wird das Trompetenblasen aufgenommen; am dritten Tag aber wird die heilige und unaussprechliche Ernte des Gottes Gallos geschnitten. Diesen folgen die Hilaria und die Feste . . .“

Zur gleichen Zeit wie Kaiser Julian schreibt Sallustios in dem Buch *Über die Götter und den Kosmos* Kp. 4, nachdem er den Mythos des Attis erzählt hat¹¹⁶:

„Da nun der Mythos so nahe auf den Kosmos bezogen ist, so feiern wir in Nachahmung des Kosmos . . . ein Fest. Und zuerst sind wir, da auch wir aus dem Himmel herabgefallen sind und mit der Nymphe zusammenwohnen, in Niedergeschlagenheit und enthalten uns des Brotes und aller anderen groben und schmutzigen Speise (beides ist ja der Seele entgegen). Es folgt das Fällen des Baumes und das Fasten, da auch wir abgeschnitten werden von jedem Fortschreiten im Reiche des Werdens. Dann die Speisung mit Milch, da wir wiedergeboren werden. Darauf kommen dann die Freudenfeiern und Kränze und wie eine Rückkehr zu den Göttern. Auch der Zeitpunkt der Riten legt Zeugnis dafür ab. Die Riten werden nämlich vollzogen im Frühjahr um die Tag- und Nachtgleiche, wenn das Werdende in seinem Werden aufhört und der Tag länger wird als die Nacht, was zu der Aufwärtsführung der Seelen paßt . . .“

Von der Trauer- und Freudenfeier um Adonis¹¹⁷ haben wir nicht nur Berichte von Schriftstellern, sondern auch Gedichte, die uns den ganzen Stimmungsgehalt dieser Feiern malen. Lukian (um 125—192 n. Chr.), *De Syria dea* 6 erzählt uns, er habe in Byblos den Tempel der Aphrodite von Byblos gesehen, worin die Orgien für Adonis gefeiert werden. Dort nämlich habe sich das Unglück mit Adonis ereignet,

„und zum Gedächtnis des Leidens schlagen sie sich jedes Jahr in Trauer die Brust und klagen und vollziehen die Orgien, und große Klagefeiern werden durch das ganze Land hin begangen. Wenn sie sich satt geschlagen und geweint haben, dann bringen sie zuerst dem Adonis Totenopfer, als ob er tot sei, dann aber am folgenden Tage sagen sie, er lebe wieder . . .“¹¹⁸.

¹¹³ In den *Fasti* des Philocalus vom J. 354 n. Chr. (CIL I 2, 312): IX K. Apr. Sanguem. VIII K. Apr. Hilaria.

¹¹⁴ *Vita Isidori* in Phot. Bibl. 242 Bekker (bei N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* [1923] Nr. 275) . . . τὴν τῶν ἱλαρίων καλουμένην ἐορτήν· ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ ἔθους γεγρονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν.

¹¹⁵ Julian erklärt dies in seiner Weise ausführlich; s. bei Turchi Nr. 253.

¹¹⁶ In der Ausgabe von A. O. Nock, *Sallustius concerning the Gods and the Universe* (1926) Text S. 8, dazu Prolegomena S. L ff. Man beachte, wie hier der kosmische Mythos zum Kulte wird, und wie der Kult dem Mysterien Anteil an dem kosmischen Leben gibt. Als Parallele wichtig ist auch der Ritus des Milchgenusses durch die „wiedergeborenen“ Mysterien.

¹¹⁷ Vgl. Cumont 27; 40; 100; 257 Anm. 23 f. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II* (Rev. ét. grecques 1920, 169—222). L. Deubner, *Attische Feste* (1932) 220—2.

¹¹⁸ . . . μνήμην τοῦ πάθεος τύπτονται τε ἐκάστου ἔτους καὶ θορηνέουσι καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελεῶσι, καὶ σφίσι μέγала πένθη αὐτὰ τὴν χώραν ἵσταται. ἐπεὰν δὲ

Da der Prophet Ezechiel 8, 14 die Beweinung des Adonis (Tammuz) erwähnt, so sprechen die Kirchenväter in der Exegese des Propheten davon, z. B. Origenes¹¹⁹:

„... Jährlich begehen sie Kultfeiern, wobei sie ihn zunächst als Toten beklagen, im zweiten Akt aber jubeln sie über ihn als einen, der von den Toten auferstanden ist ...“

Von den Klageliedern um Adonis hören wir einige Klänge in der Idylle des Theokrit 'Die Syrakusanerinnen am Adonisfest' und dem 'Epitaphios auf Adonis' des Bion mit dem stets wiederholten Kehrreim: „Tot ist der schöne Adonis“, worin auch am Schluß die jährliche Klagefeier erwähnt wird¹²⁰. Von ihr spricht auch Ovid in den *Metamorphosen* 10, 724 ff., wo Aphrodite mit dem Schicksal hadert, aber dann den Tod des Adonis im Kulte verewigt:

„Nicht alles aber wird dir (Schicksal) angehören; ein Gedächtniszeichen meiner Trauer wird immer bleiben, Adonis; das immer wiederholte Abbild deines Todes wird ein jährliches Gleichbild meiner Klage durchführen“¹²¹.

Die wenigen vorgebrachten Tatsachen genügen zum Beweise unserer Behauptung, daß eine gewisse äußere Ähnlichkeit zwischen den Mysterienkulten der Spätantike und der Feier der christlichen Ostern bestand, eine Ähnlichkeit, die dem Fernerstehenden vielleicht sich noch mehr aufdrängte als dem Tieferblickenden. Auf beiden Seiten geht die erschütternde Klage über den Tod eines sichtbar erschienenen Gottes, das Fasten und Trauern, während einer Nachtfeier in den größten Jubel über das wiedererschienene Leben und Heil über. Dieses religiöse Erlebnis wird zu einem ungeheuer ergreifenden Ritus für die Eingeweihten, die mit allen Sinnen und mit aller geistigen Anspannung dabei sind. Hinter dem Ritus steht der Glaube an das Leiden eines in Menschengestalt erscheinenden Gottes, das mit seiner Wiederbelebung abschließt, die aber nun nicht nur für ihn, sondern auch für seine Mysten den Anfang eines neuen Lebens und damit des Heils bedeutet. So ist es denn nicht erstaunlich, wenn schon früh christliche Stimmen ihre Osterfeier, aber auch den anderen, letztlich aus ihr strömenden Gottesdienst, besonders die Eucharistia, als „Mysterien“ betrachten und sie so benennen. Wenn Heiden dies zuweilen

ἀποτύφωνται τε καὶ ἀπονυλάσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι, ὅπως ἐόντι νέκνυι, μετὰ δὲ τῇ ἐτέρῃ ἡμέρῃ ζῶειν τε μιν μυθολογέουσι... Der Ausdruck *μνήμη τοῦ πάθους* ist uns oben in christlichen Texten begegnet; vgl. dazu Jb. 6 S. 143. Der *περὶ Ἀδωνιν θρήνων* gedenkt auch Athenaios, *Deipnosoph.* 4, 174 f. Kaibel (Turchi Nr. 297).

¹¹⁹ In Ezech. 8, 14: ... πρῶτον μὲν οὖν θρηνοῦσιν αὐτὸν ὡς τεθνηκότα. δευτέρου δὲ οὗτοι χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντι. Darnach bei Hieronymus, in Ezech. 8, 14. Vgl. auch Kyrillos Alex., in *Isaiam* 18, 1 f., der berichtet, daß noch zu seiner Zeit († 444) dieser Ritus in alexandrinischen Tempeln begangen werde. (Bei Turchi Nr. 298—300.)

¹²⁰ ἀπώλετο καλὸς Ἀδωνις. Vs. 97 f.: λῆγε γόων Κυθήρεια τὸ σήμερον, ἴσχεο νομῶν· δεῖ σε πάλιν κλαῦσαι, πάλιν εἰς ἔτος ἄλλο δακρῦσαι. Vgl. folgende Anm.

¹²¹ ... *luctus monimenta manebunt semper, Adoni, mei; repetitaque mortis imago annua plangoris peraget simulamina nostri*. Sowohl der Tod des Adonis wie die Trauer der Göttin werden also im kultischen Bilde alljährlich aufleben. — Zum *ἀποννησιζέσθαι* (s. oben S. 19 und 29) vgl. den Titel eines *Mimiambos* des Herondas *ΑΠΟΝΗΣΤΙΖΟΜΕΝΑΙ* bei Crusius-Herzog, *Die Mimiamben des H.*² (1926) 182.

tun¹²², so ist das noch eher verständlich, als daß Christen, die doch ihren Kult kennen, ebenfalls zu der Sprache der Mysterien greifen.

Denn dem schärfer blickenden Auge konnte auch schon der äußere Unterschied des beiderseitigen Kultes nicht verborgen bleiben. Das Leidenschaftliche, Aufgeregte, oft geradezu abschreckend Orgiastische der heidnischen Geheimfeiern trat auf der christlichen Seite vor einer bei aller Tiefe des Mit-lebens doch gemäßigten Ruhe und Maßhaltung zurück. Auch der sinnverwirrende Aufwand wich bei den Christen einer großen Einfachheit und Schlichtheit¹²³. Aber das konnte nicht verhindern, daß sowohl die Heiden wie die Christen sich früh einer gewissen Ähnlichkeit ihrer Kulte bewußt wurden und deshalb beide von ihren „Mysterien“ sprachen, wobei die Christen sprachlich bei den längst vor ihnen bestehenden antiken Kulturen Anleihen machten. Da wir hier auf den letzten theologischen Grund der Mysteriensprache nicht eingehen wollen, so bleiben wir bei mehr geschichtlichen und formalen Überlegungen stehen.

Daß die Christen ihren Kult nicht auf die gleiche Stufe und in dieselbe Reihe wie die antiken Mysterien stellen wollten, ergibt sich schon daraus, daß sie in schärfster Weise die heidnischen Geheimriten bekämpften und diesen ihren Abscheu und ihre Verachtung unverhohlen aussprachen. Unmöglich konnten sie also durch die Benennung „Mysterien“ sagen, daß sie ihren Kult als ein Mysterium im Sinne der spätantiken Religion betrachtet wissen wollten.

Sie übersahen aber nicht die Ähnlichkeit des religiösen Typus und seiner Erscheinungsart, die uns hier zunächst angeht, und benutzten daher die Symbolsprache des Typus, um die Art ihres eigenen Kultes den Menschen ihrer Zeit einigermaßen verständlich zu machen und um sie sich selbst im Worte aussprechen zu können. Es erwies sich hier die Macht eines Ausdrucksgesetzes, das jede höhere und insbesondere die geoffenbarte Religion anwenden muß, will sie ihre über das menschliche Denken hinausreichende Gedankenwelt dem Menschen mitteilen. Da nämlich die reine göttliche Wahrheit an sich über die Natur und damit über die Ausdrucksmöglichkeit des Menschen erhaben ist, da aber andererseits Natur und Menschengestalt Analogien des Göttlichen in sich tragen, so kann, ja muß die Offenbarungssprache zu Worten, Bildern, Symbolen greifen, die das Göttliche symbolisch ausdrücken, ohne daß aber diese Worte, Bilder, Symbole die geoffenbarten Dinge in dieselbe Kategorie einreihen wollen, in der die naturhaften Dinge stehen, die hier als Stoff für höhere Formen benutzt werden. Wir wiesen schon oben auf dieses Gesetz hin,

¹²² Lukian, *De morte Peregrini* 11: (Christus) *καὶνὴν ταύτην τελετὴν εἰσὴ-γαγεν εἰς τὸν βίον*. Vgl. dazu C. Zijderveld, *Τελετή* (1934) 57. der τ. hier mit „Sekte“ übersetzt, weil die christliche Gemeinde an bestimmten Riten, besonders der Eucharistia, die auch τ. genannt wird, teilnimmt. Vielleicht wäre es besser, „Mysterienkult“ zu übersetzen, da Lukian z. B. ebd. 28 von einer *τελετὴ νυντέριος* und im *Alexandros Pseudomantis* 38 von *τελετὴν τινα καὶ δαδουχίας καὶ ιεροφαντίας* redet. Von einer *τελετὴ Χριστιανῶν* spricht auch Celsus bei Origenes, *c. Cels.* VI 24; von den *θιασώται* Jesu II 70. usw.

¹²³ Vgl. Tertullian, *de baptismo* 2: Die christlichen Riten geschehen *tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu*; dagegen *idolorum sollemnia vel arcana de suggestu et apparatu deque sumptu fidem et auctoritatem sibi extruunt*.

wo wir sagten, daß der altchristliche Maler Christus als Orpheus bildet, nicht weil er Christus für einen „Orpheus redivivus“ hält, d. h. Christus auf die gleiche Stufe wie jenen Sänger und Religionsstifter stellt, sondern weil er sagen will, daß Christus den Orpheus endgültig und positiv ersetzt. Orpheus war den Alten als Sänger und Mysteriengründer Bringer göttlicher Harmonie und Ordner dieses Kosmos. Was nun die Alten in ihm als Wunschbild sahen, das ist nach dem Glauben der alten Christen in Christus zum erstenmal wahrhaft und wirklich erfüllt worden. Damit ist der alte Orpheus abgetan und überholt; aber der ganze Gedankeninhalt, den das Wort Orpheus im Geiste der Alten erweckte, ist nun erst recht lebendig geworden, und so kann das Bild des Orpheus, indem es auf Christus angewandt wird, dazu dienen, dem antiken Menschen klarzumachen, daß alles das, was er in Orpheus ersehnte, nunmehr sich in Christus erfüllt hat¹²⁴. Wenden wir dieses Beispiel auf unsere Frage an, so verstehen wir, wie die alten Christen ihren Kult als Mysterien bezeichnen konnten, nicht weil sie in ihren Riten ein Mysterium im Sinne der Antike sahen, sondern weil sie nunmehr jene Uridee des Mysteriums, die die Alten in ihrem Kulte ersehnten, aber nicht erreichten, in die Wirklichkeit umgesetzt sahen. Dieselbe Erscheinung beobachten wir übrigens auch bei dem alttestamentlichen Namen des Osterfestes: „Pascha“. Wie die oben angeführten Texte zeigen, wollen die alten Christen durch diese Benennung keineswegs sagen, daß sie das alttestamentliche Pascha auf der christlichen Linie weiterführen; im Gegenteil, der Name zeigt ihnen, daß das alte Pascha endgültig erfüllt und damit überwunden und abgeschafft ist, da ja „als unser Pascha Christus geschlachtet wurde“. „Der Typus ist vorbei“, wie Hippolyt von Rom in der *Apostol. Überl.* Kp. 29 sagt.

Diese Erwägungen eröffnen uns den Zugang zu der, wie gesagt, anderswo theologisch zu vertiefenden Erkenntnis, weshalb Eusebios von der Eucharistia, dem Höhepunkt der Paschafeier, als dem „Neuen Mysterium des Neuen Bundes“ spricht¹²⁵. Auch Pionios, der Verfasser der *Vita Polycarpi*, nennt als angebliche Lehre des Paulus über Pascha und Pentekoste, daß diese „die Darbringung von Brot und Kelch des Neuen Testamentes“ enthielten und daß man „festhalten müsse an dem Neuen Mysterium des Leidens und der Auferstehung“¹²⁶. Das Osterfest und damit jede Eucharistiefeyer ist für die

¹²⁴ Besonders klar hat dies Klemens Alex., *Protr.* 3—5 dargelegt. Nachdem er Orpheus als Betrüger entlarvt hat, fährt er fort: Ἀλλ' οὐ τοιόσδε ὁ ψδδς ὁ ἐμός ... μόνος γοῦν τῶν πώποτε τὰ ἀργαλεώτατα θηρία, τοὺς ἀνθρώπους, ἐτιθάσενεν κτλ. Man lese die ganze Ausführung, die den Kyrios als den Bringer der wahren Harmonie schildert. 7, 3 τοιοῦτό ἐστι τὸ ἔσχατον τὸ καινόν, ἡ ἐπιφάνεια ἡ νῦν ἐκλάμψουσα ἐν ἡμῖν τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος καὶ προόντος λόγου.

¹²⁵ S. oben S. 39 und Anm. 89.

¹²⁶ Kp. 2, 3 f. ed. Diekamp (*Patres apostolici* vol. II [1913] 402 f.): Paulus spricht περὶ τοῦ πάσχα καὶ τῆς πεντηκοστῆς, ὑπομνήσας ἀδιοὺς περὶ καινῆς διαθήκης ἄριον καὶ ποιηρίου προσφορᾶς, διὰ δὲ πάντως ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἁγίων ἐπιτελεῖν, κρατεῖν δὲ τὸ καινὸν μυστήριον πάθους καὶ ἀναστάσεως. 4. ἐνταῦθα γὰρ φαίνεται ὁ ἀπόστολος διδάσκων, διὸ οὕτως παρὰ τὸν καιρὸν τῶν ἁγίων δεῖ ποιεῖν, ὥσπερ οἱ αἱρετικοὶ ποιοῦσι, μάλιστα οἱ Φρύγες, οὗτοι μὴν πάλιν ἐξ ἀνάγκης τεσσαρεσκαιδεκάτην οὐδὲν γὰρ περὶ τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης ὥρμασεν, ἀλλὰ ἁγίων, πάσχα, πεντηκοστῆς, κυρῶν τὸ εὐαγγέλιον. Über den Text im einzelnen s. unten.

Christen das allein wahre, endgültige, von Gott in Christus geoffenbarte und übergebene Mysterium, von dem alle Mysterien der Antike, aber auch die Riten des Alten Bundes, die von den Vätern, insofern sie auf Höheres, Vollkommenes symbolisch hinweisen, gerne Mysterien genannt werden, nur ein schwacher Schatten und somit Vorläufer waren. Die Mysteriensprache, die in der Liturgie des Ostens und Westens sich durchgesetzt hat, ist somit nicht eine stilistische Aufmachung der liturgischen Formen, sondern eine im Wesen des neutestamentlichen Ritus begründete Notwendigkeit. Indem der römische Meßkanon mitten in den Einsetzungsworten der Messe vom „Glaubensmysterium des Neuen und ewigen Testamentes“ spricht, unterscheidet er kräftig das Mysterium der Kirche, das allein auf der Offenbarung und dem von dieser geforderten Glauben beruht, von allen Mysterien der vorchristlichen Zeit.

III.

Wir wollten Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier beschreiben und könnten deshalb hier abschließen. Nur weil die Gegenüberstellung der späteren Form das Wesen der ältesten Feier schärfer heraustreten läßt, fügen wir noch einige Bemerkungen über die Ostern seit dem 4. Jh. bei, wobei sich zugleich ergeben wird, daß die urchristliche Feier den Kern und den Grundinhalt auch der späteren Osterliturgie ausmacht, wenn auch die Art sich sehr änderte und dadurch auch der Sinn nicht mehr so klar und scharf in Erscheinung tritt wie in der Feier der ersten Jahrhunderte. Diese ist das Fest der Martyrerkirche und schon durch ihre Einzigkeit, die kein anderes Fest neben sich hat, als der kultische Ausdruck der christlichen Religion gekennzeichnet. Es ist gewiß sehr bedeutungsvoll, auch für die Kenntnis des Wesens der christlichen Religion, daß die vom Blute der Martyrer gerötete Kirche, die ihrem Herrn in den Tod hinein die Treue hielt, vor allem den Leidenssieg ihres Herrn feierte, durch den die Welt erlöst oder überwunden wurde; daß sie ferner das Pascha als den Übergang vom Aion der Sünde zu dem der Gnade in der heiligsten aller Nächte so klar herausarbeitete; daß sie dann in der Pentekoste das Leben im neuen Aion, im Pneuma, in der Auferstehung, kultisch-mystisch besaß.

Seit dem 4. Jh. wird die Stellung des Osterfestes schon dadurch grundlegend geändert, daß sich ein neuer Festkreis, dessen Wurzeln vielleicht schon ins 3. Jh. zurückreichen, neben das Fest stellte: Epiphanie (mit Weihnachten und Lichtmeß). Nicht die Passion steht hier im Mittelpunkt des Festes, sondern die Menschwerdung des Logos und die glorreiche Erscheinung des Gottessohnes im Fleische; nicht der in Niedrigkeit und Geduld erfochtene Sieg des Herrn über die Welt,

Zur *Vita Polycarpi*. vgl. Schmidt (s. Anm. 7) 714 f. Schwartz, *Osterf.* 104 f. setzt den Pionios, den Verfasser der Vita, irrtümlich mit dem Martyrer Pionios um 250 gleich; tatsächlich stammt die Vita aus dem Ende des 4. Jh.

sondern die Eroberung der Welt durch den im Fleische erschienenen Gott. Es ist besonders auffällig, daß dieses Fest zwar auch die Erhöhung des Herrn voraussetzt — denn wie könnte sonst Christus als *θεὸς ἐπιφανής* gefeiert werden? —, daß aber das Kreuz bei diesem Feste nicht wie bei Pascha leuchtend im Mittelpunkt steht. Ein solches Fest der Glorie konnte nur in einer Zeit entstehen, als Jesus Christus der Welt als der glorreiche Kyrios und König erschien. *Χριστὸς νικᾷ!* Eine solche Zeit aber war das 4. Jh. mit dem äußeren Siege der Kirche über die heidnische Welt durch Kaiser Konstantin. Der irdische und der himmlische Aion standen sich nun nicht mehr ausschließlich feindlich gegenüber, sondern suchten sich gegenseitig zu durchdringen. So ist es wohl zu verstehen, daß dieses ganze Jahrhundert die erbitterten Kämpfe um die christologischen Fragen erlebte, bei denen es sich ja im Grunde um die rechte Beziehung zwischen Gottesreich und Kosmos drehte. Die Welt war nur dann erlöst und überwunden, wenn der im Fleische erschienene Heiland Gott wesensgleich war. Das Menschliche erkannte sich im Lichte dieser Lehre in seinem relativen Werte, erhielt aber auch die Macht, durch die Gnade vergöttlicht zu werden. Die Lehre des Areios war im Grunde eine Verweltlichung und Veräußerlichung der christlichen Erlösungslehre. Indem man den Heiland dem Menschen annäherte, ihn zu einem nicht Gott gleichen, also im Grunde endlichen Wesen machte, wurde der Mensch, der sich zu erhöhen glaubte, indem nun der Heiland seines (geschaffenen) Wesens war, tatsächlich Gott fernergerückt, genau wie die Kirche, soweit sie sich auf Erden festsetzte und zur Reichskirche zu werden strebte, sich von den Quellen der Erlösung entfernte und damit verweltlichte. Mit diesem Abstieg hängt auch der realistische Zug zusammen, der sich z. B. in der christlichen Kunst des 4. Jh. bemerkbar macht und der auch die Liturgie sich mehr den historischen Ereignissen anzugleichen bewog. So wird jetzt der zuerst im Abendland gefeierte Weihnachtstag als geschichtliches Datum der Geburt Christi begangen¹²⁷; die Epiphanie, deren Heimat der Osten war, hielt freilich am Mysteriencharakter der Feier fest, aber Rom sah darin vor allem die Huldigung der ganzen Welt vor dem erschienenen Weltkönig.

So brachte das 4. Jh., indem es die Kirche mitten hinein in die geschichtliche Entwicklung dieser Welt stellte, ihr neue, ungeahnte Schwierigkeiten und Kämpfe, die sie nur mit neuen Mitteln, auch mit neuen Formen des Gottesdienstes, überwinden konnte. Sie paßte sich,

¹²⁷ Vgl. Augustin, *epist.* 55, 2 *oportet noveris diem Natalem Domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari.* Noch heute drückt sich diese ursprüngliche Absicht des Festes in der römischen Liturgie darin aus, daß Weihnachten keine Oktav im vollen Sinne hat; es kam eben zunächst auf den einen Tag an.

soweit es möglich war, dem Denken der neuen Massen, die nun in die Kirche strömten, an, mußte dabei naturgemäß manches von ihrem ersten Idealismus aufgeben, zeigte aber ihre Größe dadurch, daß sie nichts vom Wesentlichen des Christentums verlor. Diese weltgeschichtliche Erscheinung, die wir hier nur kurz andeuten können, läßt sich gerade auch an der Osterfeier erkennen. Trotz aller Umwandlungen blieb das innere Wesen des Osterfestes gewahrt. Die heilige Mysteriennacht blieb der Mittel- und Höhepunkt des Ganzen. An ihre Seite aber traten neue Feiern, die mehr geschichtlich das Leiden des Herrn darstellten, die auch die Ereignisse nach der Auferstehung mehr nach ihrer historischen Reihenfolge begingen.

Für die formale Seite des Kultes wurde seit dem 4. Jh. vielfach der kaiserliche Hof Vorbild. Christus, der König der himmlischen Welt, sollte in Formen geehrt werden, die man der Kaiserverehrung entnahm. Die Kaiser waren auch konkret an der Ausgestaltung des Osterfestes beteiligt. Denn nachdem man die heiligen Stätten des Lebens und Leidens des Herrn besaß, nachdem sie durch kaiserliche Munifizenz von den Greueln des Heidentums befreit und zu herrlichen christlichen Tempelstätten ausgebaut worden waren, lag es gewiß nahe, nunmehr an Ort und Stelle die einzelnen Ereignisse der Heilsgeschichte kultisch nachzubilden und nachzuerleben. Auch hierin wich das pneumatisch-symbolische Denken der Urzeit, dem es auf die menschlichen Einzelheiten nicht ankam, einem mehr historisch-realistischen Fühlen und Handeln.

Vielleicht am deutlichsten kommt einem die Entwicklung zu Bewußtsein, wenn man die um 375 geschriebene *Peregrinatio Aethiopiae* liest.

Die „Ostertage“ (*dies paschales*) umfassen in Jerusalem nicht wie im Westen nur die Quadragesima, sondern acht Wochen „vor Pascha“, weil an den Sonntagen und Sabbaten (letzteren mit Ausnahme des Karsamstags) nicht gefastet wird; es bleiben 41 Fasttage, die *eorte*, *id est Quadragesimae*¹²⁸, genannt werden (Kp. 27, 1). Am Samstag der 7. Woche beginnt die auch vorher schon reiche Fastenliturgie sich mehr an die geschichtlichen Ereignisse der Passion anzuschließen: man zieht nach Bethanien zum Lazarium und hört dort die Ankündigung (*denuntiatio*) des nach sechs Tagen kommenden Pascha (29, 5). Der folgende Sonntag, unser „Palmsonntag“, leitet die *septimana paschalis* ein, die in Jerusalem *septimana maior* heißt. Am Nachmittag wird der Zug des Herrn vom Ölberg in die Stadt nachgebildet (31). Die folgenden Tage versammeln die Gläubigen immer wieder an den heiligen Stätten, besonders im Martyrium, d. h. der großen konstantinischen Basilika, und in der Anastasis, der eigentlichen Grabesrotunde. Am Dienstagabend spät geht man nach Eleona zur Ölbergskirche und liest dort in der Höhle, in der der Herr

¹²⁸ Merkwürdig, daß der alte Name des Festes, *ἐορτή*, nun auf die Vorberichtszeit angewendet wird.

die Jünger zu lehren pflegte, aus dem Evangelium. Am Mittwoch werden vor den Schranken des Heiligen Grabes in der Anastasis die Sätze vom Verrat des Judas verlesen. In der Nacht vom Donnerstag auf Freitag ist Versammlung zuerst bis zur fünften Nachtstunde in Eleona; um Mitternacht zieht man hinauf nach Imbomon, d. h. zum Ort der Himmelfahrt, von wo man um den Hahnen-schrei zu der Stelle der Todesangst hinabsteigt, wo nun eine Kirche stand, und alsbald in den Garten Gethsemane, wo das Evangelium von der Gefangen-nahme verlesen wird; bei Tagesanbruch steht man vor der *Crux* und hört dort das Evangelium von Jesus vor Pilatus. Ebendort kommt die Gemeinde nach einer Ruhepause zur zweiten Tagesstunde wieder zusammen und verehrt das Kreuzesholz bis zum Mittag. Von da an bis zur neunten Stunde (3 Uhr nachm.) folgen auf die Passion bezügliche Lesungen aus den Psalmen und Propheten, aus den Apostelbriefen und Evangelien; dazu gesellen sich Hymnen und Orationen. Um drei Uhr wird die Stelle aus Johannes gelesen, wo der Herr seinen Geist aufgibt. Nach dem gewöhnlichen Gottesdienst im Martyrium zieht man dann zur Anastasis und liest dort die Berichte über die Grablegung des Herrn. Die Nacht hindurch wird gewacht, woran sich das Volk nach seinem Können beteiligt (32—37). Am Samstag werden Terz und Sext gehalten; „die Non aber wird schon nicht mehr gehalten; sondern es werden die Pascha-vigilien vorbereitet in der großen Kirche, d. h. im Martyrium. Die Pascha-vigilien aber werden wie bei uns gehalten; nur das tritt hier hinzu, daß die 'Kinder' (d. h. die Neugetauften), wenn sie getauft und bekleidet worden sind, sobald sie aus dem Taufquell heraussteigen, zusammen mit dem Bischof zur Anastasis geführt werden“, von wo sie nach einem Gebet zur Großen Kirche gehen, wo das Volk wacht. „Dort geschieht, was auch bei uns Brauch ist, und nach dem Opfer ist die Entlassung.“ Als bald wird in der Anastasis nochmals das Evangelium von der Auferstehung gelesen und noch einmal, wenn auch in kürzester Form, das Opfer dargebracht. „Der Abschluß (*missa*) der Vigilien ist aber zu gleicher Zeit wie bei uns“ (38).

Der Bericht zeigt klar, daß nur die eigentlichen Ostervigilien die alte Ordnung bewahrt haben; alles andere ist neu und daher der Aetheria bis dahin unbekannt. Auch ist nach der Messe der Osternachtwache eine, wenn auch kurze Meßfeier am frühen Morgen des Ostersonntags hinzugekommen.

Die Osterwoche selbst hat Abendfeiern „wie auch bei uns“, ebenso die anderen Gottesdienste, „wie es auch überall geschieht an Pascha bis zur Oktav“, abgesehen davon, daß man in Jerusalem zu den verschiedenen heiligen Stätten hinzieht, um dort die entsprechenden Evangelien zu lesen (39 f.). „Von Pascha bis zur Quinquagesima, d. h. Pentekoste, fastet hier niemand“ (41). „Am 40. Tage nach Pascha (*die quadragesimarum post pascha*) d. h. am Donnerstag, gehen alle am Vortag, d. h. Mittwoch, nach der Sext (Mittag) nach Bethlehem, um Vigilien zu feiern. Diese werden in der Kirche zu Bethlehem gehalten, worin die Höhle ist, wo der Herr geboren wurde. Am anderen Tage, d. h. am Donnerstag der Quadragesimae, wird die Feier ordnungsgemäß gehalten, und die Presbyter und der Bischof predigen, wie es dem Tage und Orte entspricht; abends kehren alle nach Jerusalem zurück“ (42). Die Feier hat also keine Beziehung zur Himmelfahrt, sondern eher zur Geburt Jesu ¹²⁰.

¹²⁰ Vgl. A. Baumstark in Jb. 7 S. 358 f.

„Am 50. Tage aber (*quingagesimarum die*) d. h. am Herrentag, da das Volk sich sehr anstrengen muß“, wird zunächst der gewöhnliche Gottesdienst gehalten. Zur dritten Stunde (d. h. um neun Uhr vorm.) sind alle in Sion versammelt, wo die Erzählung der Apostelgeschichte vom ersten christlichen Pfingstfest vorgetragen wird. Nach Mittag geht man nach Imbomon, d. h. zur Stelle der Himmelfahrt, wo die darauf bezüglichen Schriftstellen verlesen werden; um drei Uhr nachmittags geht der Zug hinab nach Eleona; bei Anbruch der Nacht ist man im Martyrium; von dort geht es noch zur Anastasis und zum Kreuze, schließlich noch nach Sion, wo um Mitternacht diese Feier und damit die ganze Pentekoste ihr Ende findet (43). — Die Himmelfahrt des Herrn ist also Festgegenstand des 50. Tages.

Der Bericht der aquitanischen Nonne zeigt uns klar, daß die Osterfeier Jerusalems die alten wesentlichen Bestandteile durchaus bewahrt hat. Trotzdem aber muß die Osternacht durch die vorausgehenden Feiern von ihrer Bedeutung verloren haben. Unmöglich konnte diese Nacht noch so von der Erinnerung an das Leiden des Herrn, von der Klage und der Trauer der Gläubigen erfüllt sein wie in den drei ersten Jahrhunderten. Denn die vorhergehenden Tage hatten die Herzen der Gläubigen so sehr mit den Erinnerungen an die Passion beschäftigt und zum Mitleben hingerissen, daß die Osternacht nunmehr fast nur noch dem Gedächtnis der Auferstehung geweiht sein konnte. Die nächtliche Beleuchtung, die Konstantin anordnete¹³⁰, trug gewiß dazu bei, der Nacht von vornherein einen freudigen Charakter zu geben, und damit hängt es sicher zusammen, daß Lichtfeiern (Osterkerzenweihe), die ursprünglich eher den Umschwung der Feier zur Freude hin markierten¹³¹, nunmehr den Beginn der Feier machten und auch heute noch machen, wonach die Rückkehr zum Knieen und zur Bußfarbe nur noch wie ein Festhalten am uralten Brauche erscheint. Das alte „Pascha“ hat also nicht wenig von seinem ursprünglichen Sinn als „Übergang“ eingebüßt; es bezeichnet nicht mehr so sehr den Übergang selbst als das Ziel des Übergangs und stellt sich so mehr auf die Seite des Ostersonntags, weshalb auch nunmehr dieser immer mehr den Namen „Pascha“ für sich in Beschlag nimmt. Dafür ist jetzt die ganze „Große Woche“ von dem Gedanken der Passion durchpult, während der Ostersonntag mit seiner Woche der „Tag der „Auferstehung“ wird. Der Oktavtag von Ostern wird schon von der Aetheria eigens genannt; bald wird er ein zweiter Ostersonntag, der sogar den ersten in gewissem Sinne überstrahlt. Des-

¹³⁰ S. oben S. 37.

¹³¹ S. oben S. 36 unter „Ölweihe“ und die Parallele aus den Mysterien S. 62. Zu den Lichtfeiern der Osternacht vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 44 (PG 36, 612 C) *ἡ πρώτη Κυριακή* (Ostersonntag) ... *ἡ μετὰ τὴν ἑορὰν νύκτα καὶ ἁδουχίαν*. In der *or.* 45 „auf das hl. Pascha“ (PG 36, 624 C) *Καλὴ μὲν καὶ ἡ χθὲς ἡμῖν λαμπροφωρία καὶ φωταγωγία, ἣν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ συνεστησάμεθα...* *δαψιλεῖ τῷ πυρὶ τὴν νύκτα καταφωτίζοντες, καὶ τοῦ μεγάλου φωτὸς ἀντίτυπος...* Als Parallele vgl. das ägyptische nächtliche Lichterfest bei Herodot II 62.

halb sagt Gregor von Nazianz in seiner Rede auf den „Neuen Herrentag“, d. h. den Oktavtag von Pascha (PG 36, 607 ff.) n. 5:

„Was soll das nun? sagt irgend jemand. War nicht der erste Herrentag [der Ostersonntag] das ‘Neuweihfest’ (τὸ Ἐγκαίνιον), jener Tag nach der heiligen Nacht und dem Lichttragen? Du gibst aber dem heutigen Tage diese Würde. Du feierst offenbar gerne Feste und ersinnst dir Lustbarkeiten. — Jener [Herrentag] war das Heilerzeugende (τὸ σωτήριον), dieser aber ist des Heiles Geburtstag (τὸ τῆς σωτηρίας γενέθλιον); jener ist die Grenzscheide zwischen Grab und Auferstehung, dieser aber gehört ganz zur zweiten Geburt [d. h. zur Neuschöpfung und zum neuen Aion]. Wie die erste Schöpfung vom Herrentage ausgeht . . ., so soll auch die zweite wieder vom selben Tage ausgehen . . .“

Bei der Aetheria wird die Himmelfahrt noch nicht am 40. Tage gefeiert; aber der 50. Tag wird schon ein eigener Gedenktag der Aufahrt des Herrn, wie er auch in besonderer Weise der Geistessendung gewidmet ist. Bald aber sehen wir auch den Himmelfahrtstag eigens gefeiert, und der 50. Tag macht sich immer mehr selbständig, so daß er schließlich im Widerspruch zur alten Idee des 50-Tage-Festes eine eigene Oktav erhält, wodurch er aus der alten Pentekoste in gewissem Sinne herausgelöst wird¹³². Damit verliert aber die Zeit zwischen der Oktav von Ostern und dem Himmelfahrtstage etwas von der Hochspannung der ursprünglichen Festfeier; ebenso werden die zehn Tage zwischen Himmelfahrt und Pfingsten zur Vorbereitung auf die Ankunft des Hl. Geistes. So ist denn aus dem einfachen, aber monumentalen Bau des ältesten Osterfestes ein Nebeneinander mehrerer großer Bau-massen geworden, die zwar den alten Kern als Mittelbau umfassen, sich an ihm stützen und aufrichten, andererseits aber ihn auch mit ihren reichen Zutaten umrankt und verbaut haben, so daß es nicht mehr so leicht ist, die Kernidee des „Festes“ der Christenheit sofort klar zu sehen. Die alte Festidee bewies ihren ungeheuren Reichtum gerade auch dadurch, daß einzelne ihrer Bestandteile zu eigenen Anbauten ausgebaut wurden. Da sie aber leicht den Blick auf das Wesentliche etwas hemmen, so ist es um so wertvoller, den ursprünglichen Bauplan des ersten Meisters zu kennen und sich an ihm zu orientieren. Dieser ursprüngliche Plan blieb in manchen Provinzen der östlichen Kirche noch längere Zeit herrschend, und auch in den übrigen Teilen der Ekklesia wurde er nie ganz verschüttet; vielmehr zeigen sich auch hier die alten Teile in ihrer Unversehrtheit hinter den neuen Zutaten, wenn auch von diesen zuweilen etwas verdeckt oder verdunkelt.

Die weitere Geschichte des Osterfestes können wir hier nicht im einzelnen verfolgen, sondern sammeln nur die eine oder andere Nachricht, die auf die spätere Entwicklung ein Blitzlicht wirft.

Die oben kurz gezeichnete Liturgie von Jerusalem vom Ende des 4. Jh. hat uns ein vorletztes Stadium der Festentwicklung geoffenbart, insofern als

¹³² Schließlich sprach man sogar von einem eigenen Pfingstfestkreis!

dort noch kein eigenes Himmelfahrtsfest vorhanden ist und auch das Pfingstfest sich noch nicht ganz aus dem Verbande der Pentekoste herausgelöst hat. Zur gleichen Zeit aber, wo Aetheria an ihre Mitschwester schrieb, hatte sich in Antiocheia schon das Fest so entwickelt, wie es im wesentlichen noch heute in der Kirche lebendig ist. Die *Apostolischen Konstitutionen* VIII 33,3 bestimmen: Arbeitsruhe soll herrschen in der „ganzen Großen Woche und der darauf folgenden, weil die eine der Passion angehört, die andere der Auferstehung“, ferner an der „Aufnahme“ (ἀνάληψις) „wegen der Beendigung der Christusoikonomia“ (!), an Pfingsten „wegen der Parusie des heiligen Pneumas“, ferner am Geburtstag des Herrn, an Epiphanie sowie an den Festen der Apostel und Martyrer¹³³. Dieselben *Konstitutionen* nennen V 20, 1 f. die Oktav von Ostern als „ehrwürdiges Fest“; dann „zählet vom ersten Herrentag an 40 Tage und feiert vom Herrentage bis zum Donnerstag das Fest der Aufnahme des Kyrios, an dem er die ganze Oikonomia und den Heilsplan erfüllt hat und zu dem Gott und Vater, der ihn gesandt hat, zurückkehrte, indem er sich zur Rechten der Macht niedersetzte und nun wartet, bis seine Feinde zu seinen Füßen gelegt werden“; (14) „nachdem ihr Pfingsten gefeiert habt, feiert eine Woche, und danach fastet eine Woche“. Hier wird also der Pfingsttag schon eine Woche lang gefeiert, so daß die Pentekoste nicht mehr eine 50-Tage-Zeit ist¹³⁴. Das Fest der Himmelfahrt, das hier noch die Zeit vom Herrentag bis zum Donnerstag umfaßt, an der vorher genannten Stelle aber offenbar schon nur den 40. Tag bedeutet, macht sich etwa von der Mitte des 4. Jh. ab immer mehr selbständig. Die ersten Homilien auf dieses Fest stammen von Gregor von Nyssa¹³⁵ und von Chrysostomus¹³⁶. Während es vom Konzil von Elvira noch geradezu abgelehnt wird¹³⁷, wird bei Cassian, *Collationes* XXI 19 f. schon gefragt, weshalb man noch nach Himmelfahrt nicht faste, und die zehn Tage zwischen Himmelfahrt und Pfingsten müssen eigens erklärt werden als Tage, in denen man die Ankunft des heiligen Geistes erwartet, wozu merkwürdigerweise noch alttestamentliche Vorbilder treten. Bei Augustin könnte die Stelle im Brief 54,1: „Des Herrn Passion und Auferstehung und Himmelfahrt und die Ankunft des heiligen Geistes werden in einem Jahresfeste gefeiert“ an sich noch von der alten Pentekosteidee aus gedeutet werden; jedoch zeigen andere Texte, daß Augustin das Himmelfahrtsfest als eine Feier für sich begehrt. Besonders sprechen dafür mehrere Predigten, die Augustinus

¹³³ Nimmt man die Kirchweihfeste hinzu, die seit dem 4. Jh. mit seinen großen Kirchenbauten zahlreich auftreten (vgl. die Berichte bei Eusebios und der Aetheria), so hat man die wesentlichen Bestandteile des „Kirchenjahres“ im 4. Jh. beisammen.

¹³⁴ V 20, 19 und VIII 47, 37 steht „Pentekoste“ noch im alten Sinne.

¹³⁵ PG 46, 689 f. Über den Namen des Festes Ἐπισωζομένη vgl. Duchesne, *Christian Worship* ¹(1931) 240 n. 6.

¹³⁶ PG 50, 441.

¹³⁷ Concilium Eliberitanum c. XLIII (Routh, *Reliquias sacrae*² [1846] IV 267): *Pravam institutionem emendari placuit, iuxta auctoritatem scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes post Pascha celebremus, non quadragesimam, nisi quinquagesimam. Qui non fecerit, novam haeresim induxisse notetur.* Jedenfalls wird eine Begrenzung der Osterzeit auf 40 Tagen damit abgelehnt; von einem Himmelfahrtsfest im eigentlichen Sinne wird man noch nicht reden können.

an diesem Tage gehalten hat¹³⁸ und in denen es z. B. heißt: „Heute ist unser Herr Jesus Christus in den Himmel aufgefahren“ oder „Die Verherrlichung unseres Herrn Jesus Christus ist durch seine Auferstehung und Himmelfahrt vollendet (!) worden. Seine Auferstehung haben wir am Ostersonntag gefeiert; seine Himmelfahrt feiern wir heute. Beide Tage sind für uns Festtage“¹³⁹.

Diese Zeugnisse zeigen klar, daß aus dem einen Feste der alten Christenheit mehrere selbständige Feste geworden sind. —

Neben dieser entwickelten und für die Zukunft der Kirche maßgebend gewordenen Form der Osterfeier aber hält sich, besonders im Osten, noch längere Zeit die ältere Form. Ein Zeugnis dafür ist die 12. Homilie des Aphraates, die „Abhandlung über das Pascha“, geschrieben 344 n. Chr.¹⁴⁰. Die syrische *Doctrina Addaei* (nicht vor 400) hat das Himmelfahrtsfest noch am 50. Tage nach Ostern¹⁴¹. Das etwa aus dem Ende des 4. Jh. stammende *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* kennt Pascha und Pentekoste noch ganz im alten Sinne. So heißt es II 8:

„In den 40 Tagen des Pascha soll das Volk im Tempel bleiben, wachend, betend, die Schriften, die Hymnen und die Lehrvorträge anhörend. Am letzten Sabbat sollen die Gläubigen in der Kirche wachen bis zur Mitternacht des Sabbats, während die Katechumenen exkommuniziert werden . . .“ II 18: „In den Paschatagen, vor allen den letzten, nämlich am Freitag und Samstag, sollen Tag und Nacht ebensoviel Orationen wie Gesänge gesprochen werden. Die Predigt sei lang, die Lesungen seien mannigfaltig und häufig. Die Wachen und die nächtlichen Vorfeiern sollen in guter Ordnung durchgeführt werden . . .“ II 19: „Jene Nacht nämlich, besonders die, die auf den Sabbat folgt, ist ein Bild des Himmelreichs . . .“ II 12: „Die Lösung des Pascha geschieht mitten in der Nacht, die auf den Sabbat folgt. In der Pentekoste soll niemand fasten oder die Knie beugen; denn dies sind Tage der Ruhe und Freude“.

Die aus dem 5. Jh. stammenden und in Ägypten gebräuchlichen *Canones Hippolyti* verordnen in Kanon 22:

„Die Woche des jüdischen Passahs soll die ganze Gemeinde aufmerksam beachten, daß sie in ihr von jeder Lust fasten, so daß sie kein Wort in Freude reden, sondern nur in Trauer, da sie wissen, daß der nicht leidensfähige Herr des Alls in ihr für uns litt, um dadurch, daß er das Leiden erduldet, uns von dem Leiden

¹³⁸ Sermones 261—5. In 262, 3 steht: *celebratur hodierna dies toto orbe terrarum*. Unter den *S. Augustini sermones post Maurinos reperti* ed. G. Morin OSB (1930) stehen Himmelfahrtspredigten S. 347 ff., 391 ff., 413 ff., 504 ff., 507 ff., 619 ff., 659 ff.

¹³⁹ Bei Morin 347: *Hodie dominus noster Iesus Christus ascendit in caelum; 507: Glorificatio domini nostri Iesu Christi resurgendo et ascendendo completa est. Resurrectionem ipsius Paschae dominico celebravimus; ascensionem hodie celebramus. Festus nobis dies uterque*.

¹⁴⁰ Übersetzt von G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syr. Kirchenväter Aphraates u. a.* (Bibl. der Kirchenväter, 1874) S. 104 ff. Das christliche Pascha schließt sich dem Datum nach an die jüdische Paschawoche an und dauert eine Woche d. h. vom Montag bis zum Ostersonntag; nur wenn der 14. Nisan auf einen Sonntag fällt, wird das Fest auf den folgenden Sonntag verschoben. Wenn Aphraates S. 116 sagt „Unser großer Tag ist der Freitag“, so soll damit nicht etwa der Karfreitag als das eigentliche Fest bezeichnet werden; dieses ist am Herrentag (gegen die Deutung bei Schmidt [s. Anm. 7] 679 ff.).

¹⁴¹ Vgl. U. Holzmeister SJ, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn* (oben Anm. 102). Die *Doctr. Add.* ist identisch mit der Anm. 102 genannten syr. *Apostellehre*:

zu befreien, welches wir unserer Sünden wegen verdienten. Laßt uns aber auch an dem Leiden Anteil haben, welches er für uns auf sich nahm, damit wir seine Genossen werden in seinem Reiche. Die Passahspeise ist allein Brot und Salz sowie Wasser . . .“ Kanon 38: „Die Nacht der Auferstehung unseres Herrn soll streng beobachtet werden, so daß niemand bis zum Morgen schläft. Ihr sollt euren Körper mit Wasser waschen, bevor ihr das Passah begeht; die ganze Gemeinde soll ein Licht haben; denn in dieser Stunde machte der Erlöser die ganze Schöpfung frei, und es dient ihm alles, was im Himmel und was auf Erden ist, weil er von den Toten auferstand und zum Himmel aufstieg und sich zur Rechten Gottes setzte und kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln . . .“¹⁴²

Wenn wir hier noch den Termin des Osterfestes an die jüdische Pascha-woche gebunden sehen, so finden wir das gleiche auch in der oben¹⁴³ schon erwähnten *Vita Polycarpi* vom Ende des 4. Jh., wo auch Pascha und Pentekoste im urchristlichen Sinne angewendet werden.

Ein Beispiel dafür, daß die alten Formen auch dort fortleben, wo sich eine neue Schicht darübergelegt hat, wenn sie auch durch diese Oberschicht im einzelnen einen anderen Sinn zu bekommen scheinen, der aber sofort verschwindet, sobald wir die spätere Schicht abheben, bietet uns die römische Liturgie. Noch heute kehrt die Ostervigil, nachdem sie in dem *Exsultet* das Licht des auferstandenen Herrn begrüßt hat, durch die violette Farbe der Gewänder, durch das Beten auf den Knien und durch die uralten Lesungen, Gebete und Gesänge zur ursprünglichen Form des ersten Teiles des „Pascha“ zurück. Auch die anfängliche Idee der Pentekoste schimmert deutlich durch die heutige Liturgie hindurch. Betrachten wir aber zuerst eine ältere Form der römischen Liturgie, als sie das auf dem Gregorianum beruhende Römische Meßbuch enthält, so finden wir noch nichts von der Abtrennung etwa der Osterwoche von der folgenden Osterzeit. Die Texte, die das *Gelasianum* für die Osterzeit bietet, atmen den stets gleichbleibenden Jubel der alten Pentekoste über die Gegenwart des pneumatischen Herrn in seiner Ekklesia, der auch nicht durch den „Abschied“ Christi am Himmelfahrtsfest gestört wird. Wir können das hier nur mit einigen wenigen Beispielen belegen. Während das Gregorianum und danach das Römische Meßbuch am Samstag nach Ostern und ebenso an der *Dominica in Albis* von einer Beendigung der *festas paschalia* spricht¹⁴⁴, steht davon noch nichts in den entsprechenden Formeln des Gelasianum. Vielmehr heißt die Präfation am Samstag nach dem Ostersonntag (I 52 S. 95 Wilson):

„Es ist würdig und recht . . ., daß wir flehend darum bitten, wir möchten die offenbaren Gaben Jesu Christi unseres Kyrios, von dessen Geschenk wir ein Unterpfand erhalten haben, umfassen, und was das Ostermysterium uns als in Seligkeit zu Erhoffendes geschenkt hat, das möchten wir berühren durch die Wirklichkeit der Auferstehung des Herrn“.

An der Oktav von Pascha singt die Präfation (I 53 S. 96 f. W.):

„Es ist würdig und recht . . ., daß wir deine Milde demütig anflehen, es möchte dein Sohn, unser Kyrios Jesus Christus, der seinen Gläubigen verheißen hat, er werde bis zum Ende des Aions bei ihnen bleiben, seine Erlösten der Mysterien seiner leibhaftigen Gegenwart nicht berauben . . .“

¹⁴² W. Riedel. *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (1900) 215 und 224.

¹⁴³ Anm. 126.

¹⁴⁴ *paschalia festa (per)egimus*.

Die ganze Osterzeit ist, wie die Präfation des 4. Sonntags nach Ostern (I 59 S. 104 W.) sagt, „die Zeit, in der unser Herr Jesus Christus nach seiner Auferstehung mit den Jüngern leibhaftig zusammengewohnt hat“. In ähnlicher Weise bittet die Präfation des 6. Ostersonntags (I 61 S. 105 W.) darum, daß die Gläubigen „das Ostermysterium beständig besitzen“ möchten. Beachtenswert ist es, daß das *Gelasianum* eine eigene Messe für den 6. und 7. Sonntag nach Ostern hat. Erst dann folgen die Gebete für das Himmelfahrtsfest und für den Sonntag *post ascensa Domini*, die sich z. T. schon im *Leonianum* finden. Unter den *Preces in ascensa Domini* steht dort eine Präfation n. VI (S. 22 Feltoe), die im *Gelasianum* (I 64 S. 108 W.) für die zweite Messe von Himmelfahrt bestimmt ist, und u. a. sagt, daß „an diesem Tage Jesus Christus dein Sohn unser Herr das göttliche Mysterium zu Ende geführt und die Aufgabe des uralten Heilsplanes erfüllt hat“. Die gesamten Texte von Himmelfahrt enthalten kein Wort von einem „Weggehen“ des Herrn. Im Gegenteil sprechen sie von einem „Bleiben“ des Herrn „bei uns“ (*Leon.* S. 20, 11 F.) und davon, daß „der Aufstieg Jesu Christi, des Menschen und Mittlers zwischen Gott und den Menschen, in den Himmel keine Entfernung von unserer Niedrigkeit ist“ (*Leon.* S. 21, 7 ff. F.). Es folgen die Formeln für die Vigil der *Pentecoste*, die offenbar eine späte Nachbildung der Ostervigil ist, und dann die für die *Pentecoste* selbst. Die Präfation der Vigilmesse, die also nach der ursprünglichen Anordnung am frühen Morgen des Pfingsttags gefeiert wurde und so die eigentliche Messe von *Pentecoste* ist, sagt (*Leon.* S. 24, 26 ff. F. = *Gelas.* I 78 S. 120 W.):

„... Aufsteigend über alle Himmel und sich zu deiner Rechten niederlassend, goß er das versprochene heilige Pneuma auf seine angenommenen Söhne aus.“

Wir haben hier einen Nachklang jener alten Verbindung von Himmelfahrt und Geistaussendung, wie wir sie oben z. B. in Jerusalem bei der Aetheria gefunden haben.

In der Präfation einer zweiten Vigilmesse heißt es (*Gelas.* I 79 S. 121 W.):

„... Das Ostermysterium vollendend, schenkst du denen, die du durch die Gemeinschaft mit deinem Eingeborenen zu angenommenen Söhnen gemacht hast, durch das heilige Pneuma die Gnadengaben; den Miterben ihres Erlösers weist du schon jetzt das Angeld der himmlischen Erbschaft zu, damit sie um so sicherer darauf vertrauen, daß sie zu diesem Erbe gelangen werden, je mehr sie schon jetzt in der Teilnahme daran fortgeschritten sind“.

In einer Oration der Tagesmesse der *Dominica Pentecosten* redet die Kirche Gott an (*Gelas.* I 80 S. 122 W.): „... Du hast das Ostermysterium in der mystischen Zahl von 50 Tagen bestehen lassen...“ Diese Oration zeigt, daß die folgenden Gebete für die Oktav von *Pentecoste* später hinzugekommen sind. Im *Leon.* S. 26, 3 F. wird aus der Schau des Festes heraus gesagt: „Du hast das Geheimnis (*arcanum*) der Osterfeier durch die Fülle des heutigen Mysteriums vollendet“.

Zu dieser einheitlichen Auffassung der gesamten Pentekoste (im alten Sinne von Osterzeit) passen die römischen Perikopen für die Ostersonntage, die schon für die älteste Zeit einheitlich bezeugt sind¹⁴⁵. Wir können hier nur kurz auf die Evangelien hinweisen. Die Evangelienperikope der Oktav von Ostern weist im ersten Teile auf den Ostersonntag selbst zurück und

¹⁴⁵ Vgl. Th. Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum. I Typen* (1935) 1 ff.

bietet im zweiten die Christuserscheinung am achten Tage nach Ostern. Der Oktavtag ist also auch in der römischen Liturgie in gewissem Sinne eine Steigerung über den Ostersonntag hinaus, wie wir das oben bei Gregor von Nazianz ausgesprochen sahen. Charakteristisch ist es auch, daß vom Samstag nach Ostern ab das Graduale durch ein doppeltes Alleluia mit Vers ersetzt wird, so daß also erst vom Ende der Osterwoche an der Osterjubiläum sich ganz durchsetzt. Die Perikope des zweiten Ostersonntags von Jesus Christus dem wahren Hirten ist eine wunderbare symbolische Darstellung der Ostergegenwart Christi in seiner Kirche. Am dritten und vierten Sonntag hören wir, wie der Herr von seinem Weggehen spricht: „Eine kurze Weile, und ihr werdet mich nicht mehr sehen, und wieder eine kurze Weile, und ihr werdet mich sehen“. Diese Worte sind vor der Passion gesprochen und beziehen sich nach der Absicht des Evangelisten auf das Leiden des Herrn, nach dem er seinen Jüngern seine pneumatische Gegenwart für immer schenken wird. Diese Aussicht auf die Wiederkunft des pneumatischen Herrn, die die evangelischen Texte deutlich genug aussprechen, ist in der Pentekoste erfüllt, wie es auch die Perikope des fünften Sonntags klar ausspricht: „Es kommt die Stunde, wo ich nicht mehr in Bildern mit euch sprechen werde, sondern offen euch Kunde vom Vater bringen werde“. Durch das Einschleichen des Himmelfahrtsfestes haben diese Texte eine ganz andere, weder dem Sinne des Evangelisten, noch dem der Liturgie entsprechende Deutung gefunden. Sie werden heute fast allgemein auf den sog. Abschied des Herrn bei der Himmelfahrt bezogen. Schon Augustinus hat die „kurze Weile“ in diesem Sinne ausgedeutet¹⁴⁶. Hier haben wir also ein deutliches Beispiel dafür, wie die später aufgetragene Schicht den ursprünglichen Sinn verschleiert und geradezu ins Gegenteil verkehrt hat. Wir brauchen nur diese obere Schicht abzuheben, um die ursprüngliche Pentekoste wieder aufleuchten zu sehen.

Die kirchliche Liturgie hat also den ursprünglichen Sinn des Festes der Christenheit auch im 4. Jh. bewahrt und ihn so den kommenden Jahrhunderten übergeben. Gregor von Nazianz, der uns Predigten auch

¹⁴⁶ *Tractatus in Ioannem* 101, 5 f.: *Puto enim quod ait: Iterum autem videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis (Joh. 16, 22), non ad illud tempus esse referendum quo resurrexit eisque suam carnem cernendam tangendamque monstravit, sed potius ad illud unde iam dixerat: Qui diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo me ipsum illi (Joh. 14, 21) ... De hoc etiam quae superius dicta sunt, melius existimo intelligi: Modicum et iam non videbitis me, et iterum modicum et videbitis me. Modicum est enim hoc totum spatium quo praesens pervolat saeculum ... Eundo quippe ad patrem facturus erat, ut eum non viderent. Ac per hoc non ideo dictum est, quia fuerat moriturus et, donec resurgeret, ab eorum aspectibus recessurus, sed quod esset iturus ad patrem, quod fecit, posteaquam resurrexit et cum eis per quadraginta dies conversatus ascendit in caelum. Illis ergo ait: Modicum et iam non videbitis me, qui eum corporaliter tunc videbant, quia iturus erat ad patrem et eum deinceps mortalem visuri non erant, qualem cum ista loqueretur videbant. Quod vero addidit. Et iterum modicum et videbitis me, universae promisit Ecclesiae ... Die Erklärung Augustins entspricht sicher nicht der Absicht des Evangelisten, die er besser trifft im *Tract.* 95, 3: *Quid ergo est Ad patrem vado, et iam non videbitis me, nisi quomodo sum, cum vobiscum sum? Tunc enim adhuc erat mortalis in similitudine carnis peccati ... hunc ergo Christum ... non erant iam visuri ...**

zu den Menschwerdungsfesten hinterlassen hat, sagt trotzdem in seiner Rede auf das heilige Pascha:

„Pascha des Kyrios, Pascha, nochmals sage ich Pascha, zur Ehre der Dreifaltigkeit. Dieses ist für uns das Fest der Feste, die Feier der Feiern, so sehr alle Feste, nicht nur die menschlichen und an die Erde gebundenen, sondern auch die Feste Christi selbst, die ihm gefeiert werden, überstrahlend, wie die Sonne die Sterne überstrahlt“¹⁴⁷.

Was freilich die Liturgie objektiv lehrt, das ist deshalb nicht immer auch im Bewußtsein der Gläubigen lebendig. So konnte es dazu kommen, daß die für den alten Christen heiligste aller Nächte ihre Liturgie an den frühen Morgen des Karsamstags abgab, wo sie von den Gläubigen kaum mehr beachtet wurde. Seit dem Ende des Mittelalters und den Zeiten der Spätgotik ist die Liturgie der Osternacht zu einer Art Vorfeier des Ostersonntags herabgesunken. Wie weit war man nun von dem altchristlichen Mitleben mit der Passion und Auferstehung des Herrn entfernt, wie es in den ersten drei Jahrhunderten lebendig war und wie es noch etwa aus einer Predigt des hl. Augustin in der Osternacht spricht:

„Der selige Apostel Paulus nennt, indem er uns zu seiner Nachahmung auffordert, unter vielen anderen Erweisen seiner Kraft auch: 'häufig in Nachtwachen' (II Kor. 11, 27). Mit welcher großer Begeisterung müssen wir also in dieser Nachtwache, die gleichsam die Mutter aller heiligen Nachtwachen ist, wachen, da in ihr die ganze Welt wacht!“¹⁴⁸

Heute, wo das Christusmysterium sich wieder in seiner Tiefe offenbart, regt sich auch in den Gläubigen wieder der Wunsch, der heiligsten aller Vigilien nicht nur ihren alten Sinn, sondern auch ihre ursprüngliche Art zurückzugeben. Eine Vertiefung in Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier hat daher nicht bloß den Wert eines historischen Rückblicks, sondern weckt auch, wie das die Frucht aller echten Geschichtswissenschaft sein soll, den Enthusiasmus, der hinter allem geschichtlichen Werden die wirkend gegenwärtige Kraft des Ewigen schaut und verehrt.

¹⁴⁷ *Or.* 45, 2 PG 36, 624.

¹⁴⁸ *Sermo* 219.

Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. Joh. Chrysostomus nach einem Pergament-Rotulus aus dem X./XI. Jahrhundert.

Von Michael Tarchnišvili S. I. C.

I. Einleitung.

Seit dem Ausgange des Weltkrieges ist das Interesse für den christlichen Orient in stetem Steigen begriffen. Allmählich besinnt man sich auf das gemeinsame Urgut, das der Osten noch heute in sich birgt, und sucht es in neuentstandenen Instituten zu heben und der abendländischen Welt zugänglich zu machen. Dabei werden nicht allein die Kulturschätze des griechischen Sprachgebietes berücksichtigt, sondern auch die der Völker, welche in gemeinsamer Arbeit die sog. byzantinische Kultur geschaffen haben und die man unter dem Sammelnamen Byzantiner begrifflich zusammenzufassen pflegt¹.

Die bis vor kurzem noch stiefmütterlich behandelte Kultur Georgiens ist auch zu Ehren gekommen. Bei näherem Bekanntwerden mit der georgischen Kunst und Literatur kam man zur Einsicht, daß Georgien, bei allem Mitleben und Mitgehen mit den benachbarten Kulturvölkern in vielen Punkten auch eigene Wege gegangen ist und in der Kirchenbaukunst² und Literatur³ Werke geschaffen hat, die von hoher Gestaltungskraft und bemerkenswerter Eigenart zeugen.

Nicht anders verhält es sich mit dem religiösen und kultischen Leben dieses Volkes, das sich besonders durch Madonnen- und Kreuzeskult von jeher auszeichnete und in Mzcheta eine Wallfahrtsstätte schuf, wo der ganze Kaukasus und ganz Armenien schon im 5.—6. Jh. alljährlich zusammenströmte⁴.

¹ Unter Byzantinern verstehen wir die Anwohner des Mittelmeers an der Ostküste, Kleinasiaten, Georgier, die wenigstens sprachlich indogermanischen Armenier und die Ägypter. Vgl. A. Baumstark, *Grundgegensätze morgenländischen und abendländischen Christentums* (1932) 7.

² Vgl. die Kreuzkirche bei Mzcheta aus dem 6. Jh., die zur Mutter der georgischen und armenischen Kirchen wurde. J. Sauer, *Die Kreuzkirche bei Mzchet in ihrer geschichtlichen Bedeutung* (Röm. Quartalschr. 39 [1931] 607—12).

³ Hier haben wir den georg. Klassiker Schota Rustaweli (12. Jh.) im Auge, dessen Poesie, nach den Worten A. Baumstarks, „innerhalb der gesamten christlich-orientalischen Welt nicht ihresgleichen hat“. A. Baumstark, *Die christl. Literaturen des Orients* (1911) 108.

⁴ P. Peeters, *Sainte Sousanik martyre en Arméno-Géorgie* (Anal. Boll. 53 [1935] 262). Darauf, wie auf die Geschichte der georgischen Liturgie, wollen wir in eigenen Aufsätzen gelegentlich zurückkommen.

Deshalb erhebt sich allenthalben der berechtigte Wunsch, auch mit den Kulturwerten Georgiens bekannt zu werden. Um diesen Zeitforderungen Folge zu leisten und der Wissenschaft zu dienen, möchte ich in deutschem Kleid ein liturgisches Werk der Öffentlichkeit übergeben, dessen Wert und Bedeutung für die Chrysostomus-Liturgieforschung nicht zu verkennen ist.

In der Universitätsbibliothek zu Graz befinden sich sieben georgische Handschriften, die vom Sinai stammen. Die älteste von ihnen ist ein „Chanmeti“⁵, ein Lektionar, das A. Schanidze vor ein paar Jahren photographisch herausgegeben hat und dessen Entstehung er ins 7. Jh. verlegt⁶. Dazu kommen zwei Fragmente aus dem 12. Jh., drei biblisch-liturgische Hss. aus dem 9.—10. Jh. und als siebente das von mir oben erwähnte Werk *Die göttliche Liturgie des hl. Joh. Chrysostomus*, welches den Gegenstand dieser Arbeit bildet⁷.

Diese Hs. habe ich persönlich nicht einsehen können; aber der Direktor der Grazer Universitätsbibliothek hat die Freundlichkeit gehabt, mir 15 Photokopien derselben (Blattgröße 23×17) zuzustellen. Ihm verdanke ich auch die folgende Beschreibung des Ms.:

„Die Hs., die sich leider in recht schlechtem Zustand befindet, besteht aus einer Pergamentrolle von 23½—24 cm Breite. Es sind vier Pergamentstücke aneinander genäht. Das 1. (nur unvollständig erhaltene) enthält keine Schrift, sondern nur ein Ornament und ist auf der Rückseite leer. Die drei weiteren Stücke (64, 56½ und 60 cm lang)⁸ sind fortlaufend, verso in umgekehrter Richtung als recto, beschrieben. Die Naht zwischen dem 3. und 4. Stück ist aufgegangen . . ., das Pergament ist gelblich und bräunlich, teilweise arg vergilbt, abgeschabt und verschmutzt. Die Recto-Seite verhältnismäßig viel besser als die Verso-Seite. Namentlich der rechte Rand der Verso-Seite ist teilweise völlig unleserlich geworden“⁹.

Die Schriftart ist Chuzuri-Minuskel¹⁰. Die Majuskel-Initialen und die Rubriken sind mit roter, das übrige mit schwarzer Tinte geschrieben.

Außer den beiden Zusätzen am Schluß der Rolle, die vom Texte durch einen Sternfaden getrennt sind, weist die Hs. noch acht Beischriften auf, die alle links des Textes am Rande stehen: fünf auf Blatt 3r, zwei auf Bl. 3v und

⁵ Die Bezeichnung „Chanmeti“ stammt von der häufigen Verwendung des Verbalpräfixes „ch“ in den ältesten Texten der georgischen Literatur.

⁶ Die Übersetzung und Veröffentlichung dieses wohl ältesten Denkmals der georgischen Liturgie ist von gebieterischer Notwendigkeit.

⁷ A. Zagareli, *Katalog rukop. sinask. Monast.* gibt diese Pergamentrolle unter Nr. 29 an. Die nähere Beschreibung und Wertung dieser Ms. hat A. Schanidze gegeben: *Die georgischen Handschriften in Graz* (Bulletin de l'Université de Tiflis [1929] 310—53).

⁸ Nach D. Tschubinasvili: 60+56+60 cm lang, 23,5 cm breit. Vgl. Schanidze, ebd. 348.

⁹ Brief vom 22. I. 1935. Trotzdem ist es mir gelungen, die Rolle bis auf ein paar Worte im Text und einige unbedeutende Beischriften ganz zu entziffern.

¹⁰ Das georgische Alphabet enthält zwei Schriftarten: Chuzuri = Kirchen- oder Priesterschrift, und Mchedruli = Zivil- oder Soldatenschrift

eine auf Bl. 4v. Die drei letzten, die aus ein paar Worten bestehen, sind unleserlich, haben aber meines Erachtens keine handschriftliche Bedeutung. Die fünf ersten Beischriften sind folgenden Inhalts:

1. Gott erbarme sich des Macharebeli, des Erwerbers dieses Kondaki¹¹, und ihres (sic) Bruders Demetre.

2. Gott erbarme sich des Tzachtinophel Kirike.

3. Gott erbarme sich der Seele des Johannes.

4. Gott erbarme sich des Giorgi und seiner Frau Susa und ihrer Mutter Maria und deren Schwiegertochter Nathela.

5. Gott erbarme sich des Gemeindedieners Manaissadze, der Sasa (aus der Familie) Bulaita und deren Marias.

Die Beischriften 1, 2, 4 und 5 stehen stilistisch und orthographisch auf so niedriger Stufe, daß sie an einige von E. Taquaischvili in den *Alttertümern Georgiens* 1899, 1909, 1910 herausgegebenen Urkunden des 16. und 17. Jh. gemahnen, und dürften auch kaum älter sein. Demzufolge können wir ihnen für unsere Forschung keinen großen Wert beilegen.

Es bleibt die Beischrift 3, die uns für die Datierung der Hs. sehr wichtig zu sein scheint.

Jetzt taucht die etwas heikle Frage nach der Entstehungszeit der Hs. auf. Da die Hs. nicht datiert ist, sind wir auf verschiedene Kriterien angewiesen, die aber hier so beschaffen sind, daß sie uns in den Stand setzen, den Zeitpunkt der Entstehung genau zu umgrenzen.

Nach Zagareli gehört die Hs. ins 11./12. Jh. Der große Kaukasologe, Hugo Schuchardt, der ursprüngliche Erwerber und Besitzer der Grazer Hss., die er eingehend studierte, scheint sie dem 9./10. Jh. zuzuweisen¹².

Daß sie aber nicht über das 10. Jh. hinausdatiert werden kann, liegt auf der Hand. Dafür sprechen die fast vollständige Form der Liturgie und die ziemlich gut entwickelte Proskomidie. Dazu kommt noch die historische Tatsache, daß bis zum 10. Jh. in Georgien und in georgischen Kolonien nicht die byzantinische, sondern die syro-palästinsische Liturgie, die des Jacobus (und Petrus) in Gebrauch war¹³, obwohl die byzantinische Liturgie schon vor dem 10. Jh. übersetzt und bekannt war¹⁴.

Daß die Entstehung unseres Pergaments ins 10./11. Jh. und nicht später anzusetzen ist, erhellt aus folgenden Gründen: Wir haben die Meinung H. Schuchardts, dessen Autorität auf dem Gebiete der georgischen Philologie schwer in die Wagschale fällt, schon oben kennen

¹¹ Das Hieratikon führt im Georgischen den Namen „Kondaki“ (κονδάκιον). Die in Beischr. 1, 2, 4, 5 erwähnten sonst unbekannten Persönlichkeiten sind wohl unter die Wohltäter der Sinaiklöster zu rechnen.

¹² A. Schanidze 311.

¹³ Siehe K. Kekelidze, *Liturgiceskie gruzinsk. pamiatniki* (Tiflis 1908) XIII—XVI; *Geschichte der georgischen Literatur I* (Tiflis 1923) 627—30. G. Peradze, *Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens* (Kyrios 1 [1936] 77).

¹⁴ K. Kekelidze, *Ausländische Autoren in der altgeorgischen Literatur* (Bulletin de l'Université de Tiflis 8 [1928] 158).

gelernt. Auch die paläographischen Untersuchungen, denen er das georg. Alphabet unterzogen hat, sprechen für unsere Zeitbestimmung¹⁵. Diese Ansicht findet ihre mächtige Stütze in der 3. Beischrift, die paläographisch betrachtet nicht lange nach unserer Übersetzung entstanden sein muß. Darin ist nämlich die Rede von einem Johannes, dessen Seele Gott empfohlen wird. Diese Sorge um das Seelenheil eines Verstorbenen kann nur aus der Feder jener geflossen sein, die Johannes gut gekannt haben oder ihm irgendwie verbunden waren. Die Hs. stammt vom Sinai, wo sie lange Zeit im Gebrauch war, wie es aus ihrem mitgenommenen Zustand zu ersehen ist. Sie gehört stilistisch, orthographisch wie auch der äußeren Form nach der Blütezeit der georgischen kirchlichen Literatur des Sinai an, die ins 10./11. Jh. fällt. Gerade zu dieser Zeit lebten in den georgischen Klöstern dieses Berges zwei große Vertreter der georgischen Literatur: Johannes Sosima und Johannes Minčkhi. Besonders der erste hat sich um die Bereicherung der Sinaiklöster mit literarischen Werken verdient gemacht, und viele Werke tragen noch heute Spuren seiner wachsamten und unermüdlischen Tätigkeit¹⁶. Deshalb stehe ich nicht an, den in der 3. Beischrift erwähnten Johannes als den großen Wohltäter der Sinaiklöster Johannes Sosima zu betrachten.

Damit gewinnen wir für die Datierung der Hs. einen ziemlich sicheren Anhaltspunkt. Johannes Sosima starb gegen 987, vielleicht noch später; folglich muß die Beischrift entweder Ende des 10. Jh. oder in der ersten Hälfte des 11. Jh. entstanden sein. Der Inhalt des Pergaments bestätigt unsere Annahme. Das Zeremoniell und die Gebete vor der Ikonostase und beim Anlegen der Meßgewänder sind unserer Hs. unbekannt, obwohl sie seit dem 11. Jh. bestanden und im 12./13. Jh. zur vollen Entwicklung gelangten¹⁷. Die Prothesis, die schon im 9. Jh. nachweisbare Kommemoration der Toten, die Erwähnung der Heiligen stehen im schreienden Gegensatz zu denen der späteren Jahrhunderte. Die in unserer Hs. noch nüchterne und bescheidene Proskomidie nimmt vom 11./12. Jh. ab einen großen Umfang an. Neben der Muttergottes und dem Tagesheiligen zieht ein ganzer Chor von Engeln, Propheten, Aposteln und Heiligen auf, der erst im 14. Jh. zum Stillstand kommt¹⁸. In unserem Pergament werden nicht einmal die Lebenden erwähnt, und die Händewaschung erfolgt nach alter Sitte noch immer nach dem Großen Eingang. Wenn wir alle diese Momente

¹⁵ M. Schuchardt, *Mitteilungen aus den georgischen Handschriften*, ebd. 347—76.

¹⁶ A. Zagareli, *Pamiatniki gruzin. starini* (Pravoslavni palestinski Sbornik [St. Petersburg 1888] 235); A. Schanidze 345—7.

¹⁷ P. de Meester, *Les origines* (*Χρυσοστομικά* [1908] 298—300).

¹⁸ Siehe A. Dmitrievski, *Opissanie liturgitscheskich rukopiss. II. Eὐχολόγια* 820f.; III. *Τυπικά*, pars 2, 118 f.; J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* (1932), III 2, s. 28, n. 792; M. Mandalà, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco* (1935) 118—26.

vereint ins Auge fassen, so können wir nicht umhin, die Entstehungszeit unseres Ms. um das 10./11. Jh. anzusetzen.

Daß unsere Liturgie auf eine griechische Vorlage, die nicht um vieles älter sein kann als die Übersetzung, zurückgeht, ergibt sich aus vielen im Text zerstreuten und in den Anmerkungen hervorgehobenen Eigenheiten, die nur durch ein griechisches Original ihre Erklärung finden. Es erübrigt noch auf einige Punkte ganz kurz hinzuweisen, die das Studium unserer Hs. uns nahelegen. Betrachtet man die Armut und die Knappheit der Chrysostomusliturgie-Hss. aus unserer und noch älterer Zeit, so springt die Wichtigkeit dieses Pergaments in die Augen. Ohne dessen Inhalt hier zusammenfassen zu wollen, können wir sagen, daß die ideale Einfachheit der Proskomidie, das Wiederholen von *Βασιλεῦ οὐράνιε* ... und *Ἐξαπόσιτλον* ... mit eigener Fassung, die Auslassung des Friedenskusses mit entsprechendem Gebet und vorausgehendem *Ἐιρήνη πᾶσιν*, der einzigartige Umstand, daß die zwei Personen der hl. Dreifaltigkeit in der Anaphora keine Erwähnung finden, unserer Liturgie, bei ihrer sonstigen Vollständigkeit und Lückenlosigkeit, eigenes Gepräge verleihen und bewirken, daß sie zu den besten Liturgiedenkmalern aus jener Zeit zu rechnen ist.

Ihr Wert wächst fast ins Unermeßliche, wenn man dabei die Geschichte der georgischen Liturgie berücksichtigt und unsere Hs. zu den heute in Georgien üblichen Liturgie-Texten in Beziehung bringt. Es ist erstaunlich, wie treu und wie rein sich die georgische Liturgie im Laufe der Jahrhunderte erhalten hat. Der Text, der heutzutage im Gebrauch ist, unterscheidet sich kaum, wenigstens in bezug auf die Gebete, deren minimale Abweichungen wir unten vermerkt haben, von dem des 10./11. Jh.: Fast derselbe Stil, dieselbe Orthographie, dieselbe Feinheit und Gewandtheit im Ausdruck und in der Wiedergabe des Originals. Ja manchmal stimmen sie miteinander sogar dort überein, wo man in der Übersetzung auf einen Fehlgriff schließen möchte¹⁹.

Damit dürfte auch die Meinung begründet sein, daß unsere Pergamentrolle zu jenen Übersetzungen gehört, die der heutigen georgischen Liturgie des hl. Joh. Chrysostomus als Grund- und Vorlage gedient haben.

Auch paläographisch ist diese Hs. nicht ohne Bedeutung, da sie neue, meines Wissens ganz unbekannte grammatische Formen aufweist, die wir unten angemerkt haben.

Bei der Durchführung der Übersetzung haben wir uns der Kürze befleißigt, die Verweisungen auf das Mindestmaß beschränkt, die Gebete nur soweit angeführt, als sie vom Textus receptus abweichen, die Diakonalstellen und die Ekphonesen aber wegen ihres bunten Charakters

¹⁹ Vgl. die Anmerkungen im Text.

in den Hss. so wiedergegeben, wie sie das Original, das sie oft nur andeutet, uns bietet. Bezüglich anderer Fragen, die die Herausgabe einer Hs. mit sich bringt, sei auf die beigegebenen Fußnoten verwiesen.

Zum Schluß spreche ich meinen tiefempfundenen Dank aus der hohen Direktion der Universitätsbibliothek zu Graz, insbesondere aber dem edlen Direktor derselben, Dr. Gosch, dessen freundliches Entgegenkommen es mir ermöglicht hat, dieses bedeutsame Werk der Öffentlichkeit zu übergeben.

II. Text.

Die göttliche Liturgie¹ des hl. Joh. Chrysostomus².

(Blatt 2r.) *Der Diakon*³ *betritt das Diakonikon*⁴ *und spricht das Gebet:*

O Gott, mein Gott, gib mir die Kraft von oben und stärke mich zu diesem deinem Dienste, damit ich nicht zum Gericht an deinem hl. furchtbaren und erschütternden Altar stehe und das unblutige Opfer dir darbringe⁵; denn dein ist die Herrschaft, die Kraft und die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes. *Er schneidet (aus dem Brot einen Teil) heraus und sagt:* Das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters⁶, der hinwegnimmt die Sünden der Welt, wird geschlachtet für das Leben der Welt. Wie ein Schaf ward er zur Schlachtbank geführt, und wie ein Lamm vor seinem Scherer verstummt, so

¹ „Liturgie“ wird nach den alten georgischen Hss., wie auch hier, mit „Opfer der Zeit“ oder „Opfer der Stunde“ (τοῦ καιροῦ?) wiedergegeben. Später kommt in Anwendung das Wort „Liturgie“ oder dessen Übersetzung „Dienst“.

² Die ganze Überschrift ist mit roter Tinte geschrieben.

³ Die Proskomidie wird hier, wie nach vielen Hss., vom Diakon vollzogen. Er ist von Anfang an (vgl. M. Mandalà, *La Protesi della liturgia nel rito bizantino greco* [1935] 74 f.) der eigentliche und ordentliche Minister derselben gewesen. Die wenigen Belege, die für die gegenteilige Ansicht zu sprechen scheinen (ebd. 75 f., 84 f.), können gegenüber der jahrhundertelangen Praxis der Kirche nicht in Anschlag gebracht werden (ebd. 77—84). Die Begründung M. (ebd. 74 und 86—96), nach welcher die Vorbereitung der Opfertgaben nur dem Priester zukommen müsse, ist entweder aus der Luft gegriffen oder spricht gegen den sakramentalen Charakter des Diakons und dessen hohe Würde und Stellung, die er von alters her in der Kirche innehatte und im Orient noch heute bekleidet. M. steht hier unter dem unbewußten Einfluß der abendländischen Praxis, wonach das Diakonatsamt fast zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken ist und der Diakon selbst, gemessen an den ihm zukommenden Funktionen in der Kirche und am Altar, wo er meistens nur die Rolle des stummen Beobachters spielt, mehr dem Laien- als dem Priesterstand anzugehören scheint. Schließlich ist in dieser Frage nicht die unsichere Spekulation, sondern die lebendige Tradition der Kirche ausschlaggebend.

⁴ Das Diakonikon d. h. der Ort, wo die Proskomidie stattfindet. Das Diakonikon ist hier mit Prothesis oder Skeuophylakion identisch trotz der entgegengesetzten Ansicht Mandalàs, ebd. 57 f. Für die Identität der drei Ortsbezeichnungen sprechen auch die Markusliturgie; Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (1896) 143, Cod. Porphyrios 9./10. Jh.; Pl. de Meester, *Les origines et le développement du texte grec de la liturgie de St. Jean Chrysostome* in: *Χρυσόστομικά* 304, Anm. 4.

⁵ Fast dasselbe Gebet findet sich im Cod. Bodl. ms. Auct. e. 5, 13 ff., 6 f., das Mandalà 115 abgedruckt hat; vgl. Br. 542, VI.

⁶ Sohn des Vaters (ὁ υἱὸς τοῦ Πατρὸς), vgl. Br. 544, VIII.

öffnet er seinen Mund nicht. In Demut hat er das Gericht hingenommen⁷. Wer aber wird sein Geschlecht aufzählen? Denn sein Leben ist weggenommen von der Erde.

Er nimmt das der Allheiligen heraus⁸, schneidet und spricht: O Herr, unser Gott, nimm dieses Opfer auf durch die Fürbitte unserer allheiligen Königin, der Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau Maria. Über das des Heiligen⁹ sagt er: Herr, unser Gott! Gedenke deines Heiligen N. und nimm durch seine Fürbitte diesen unseren Dienst auf. Für die Verstorbenen¹⁰ sagt er: Zur Ruhe, zur Seligkeit und zur Vergebung der Sünden. Im allgemeinen sagt er: Gedenke, o Herr, aller Christen, deiner rechtgläubigen Diener, und laß sie ruhen, wo das Licht deines Angesichtes leuchtet. Er legt sie auf den Diskos: In der Mitte das Sauflo¹¹, rechts das der Allheiligen, links das des Heiligen. Die übrigen nach Belieben. Er gießt das Sedasche¹² (in den Kelch) und sagt: Einer der Soldaten öffnete seine Seite mit der Lanze, und sogleich floß Blut und Wasser heraus; der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Der Priester (spricht) das Gebet: Christus, unser Gott, wir bringen dir das Rauchwerk zum geistigen Wohlgeruch dar; sende uns dafür die Gnade deines hl. Geistes. Immerdar, jetzt¹³.

Diakon: Für die Vorbereitung der ehrwürdigen Opfergaben laßt uns beten zum Herrn. Der Priester spricht das Gebet der Prothesis: Herr, unser Gott, der du das himmlische Brot¹⁴. (Nach der Ekphonesis:) Der Herr regiert, in Schönheit hat er sich gekleidet; in Stärke hat sich gekleidet der Herr und umgürtet (mit ihr). Festgefügt hat er die Welt, daß sie nicht wanke. Seine Schönheit hat die Himmel verhüllt, und die ganze Erde ist voll seines Ruhmes¹⁵. Amen. Segne, o Herr. — Der hl. Geist möge mit uns opfern.

⁷ Die georgische Übersetzung hat diesen Sinn. Hier steht genau dieselbe Verbalform wie im Gebet vor der Wandlung: „miigo (puri)“ = λαβών (ἄρον), obwohl „miigo“ auch passiv gedeutet werden könnte. Dieselbe Fassung weist auch die heutige georgische Liturgie auf, die in Moskau 1856 im Druck erschienen ist und die wir fortan mit G bezeichnen werden.

⁸ Aus dem Text ist es nicht zu ersehen, ob bei der Kommemoration der Heiligen und der Toten ein anderes Brot genommen wird oder nicht. Aus anderen Quellen aber wissen wir, daß dabei gewöhnlich mehrere Brote gebraucht wurden. Siehe Pl. de Meester, *Les origines*... 309, 311; J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* III 2, S. 28 n. 792.

⁹ D. h. des Tagesheiligen.

¹⁰ Beim Herausnehmen der Partikel für die Verstorbenen.

¹¹ D. h. das *Κύριον*, den Teil, der den *Κύριος*, den Herrn Christus, darstellt.

¹² Das georgische Wort „Sedasche“ ist nach dem georgischen Lexikon von Saba-Sulchan-Orbeliani „der Opferwein“. Die etymologische Bedeutung des Ausdrucks ist mir unbekannt. Vielleicht ist darin eine Zusammensetzung von „Seda-Scherewa“ oder Seda-Scheskhma, sedasche-Skhma = beimischen, daraufgießen, zu sehen. Dann käme es dem griechischen Termin *κράσις* gleich. Darauf deutet meines Erachtens auch die Schreibweise des Ausdrucks, der in der Hs. als ein Wort „Sedascheaskhas“ = „er möge daraufgießen“ wiedergegeben ist. Sonst ist an dieser Stelle vom Wasser ausdrücklich keine Rede. In der Proskomidie werden die Lebenden nicht erwähnt. Vgl. die darin noch schwankende Haltung im 10./11. Jh. bei G. Peradze ebd. 79.

¹³ Vgl. Br. 544, IX.

¹⁴ Das übrige bis zum Schluß der Ekphonesis wie in G; Br. 360.

¹⁵ Der Asteriskos und die drei Kelchvelen werden hier ausdrücklich nicht erwähnt, obwohl sie zu dieser Zeit (10./11. Jh.) schon im Gebrauch waren. Siehe de

Segne, o Herr. Gepriesen sei die Herrschaft des Vaters und des Sohnes. Im Frieden lasset uns bitten den Herrn. Um Frieden von oben und das Heil unserer Seelen lasset uns.

Um Frieden für die ganze Welt, um Wohlstand für die heiligen Kirchen Gottes und um die Einheit aller, lasset uns.

Für dieses hl. Haus und für jene, die es mit Glaube, Ehrerbietung und Gottesfurcht betreten, laßt uns beten.

Für unseren Erzbischof, die ehrwürdigen Priester, die Diakone in Christus und für das priesterliche¹⁶ Volk, laßt uns.

Für unseren frommen und gottgeschützten König, für den ganzen Hof und sein Heer, lasset uns.

Daß er ihm beistehe und alle Feinde und Widersacher unter seine Füße werfe, lasset uns.

Für unsere Stadt, für jede Stadt, für die Länder und für alle ihre Gläubigen, lasset uns.

Für die Schiffahrenden und Reisenden, für die Kranken und Leidenden, für die Rettung der Gefangenen und um ihr Heil, lasset uns.

Daß er uns von aller Trübsal, Zorn und Not befreien wolle, lasset uns. Und für alle, die Gott um Erhörung bitten, lasset uns.

Der Priester spricht das Gebet: Herr, unser Gott, dessen Kraft unvergleichbar, dessen Herrlichkeit unbegreiflich . . . usw.

Unterstütze. Unserer allheiligen, unbefleckten, übergepriesenen Königin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, aller himmlischen Mächte mit allen Heiligen gedenkend, wollen wir uns selbst, einander und unser ganzes Leben.

Denn dir gebührt aller Ruhm, Ehre.

Wieder und wieder lasset uns im Frieden.

Der Priester (spricht) das Gebet: Herr, unser Gott, rette dein Volk . . . usw. Unterstütze.

Unserer allheiligen, unbefleckten, übergepriesenen Königin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, des heiligen Vorläufers Johannes des Täufers mit allen Heiligen (Bl. 3r) gedenkend, wollen wir.

Denn dein ist die Macht.

Der Priester (spricht) das Gebet: Der du uns diese gemeinsamen und einmütigen Gebete . . . usw.

Unterstütze.

Unserer allheiligen, unbefleckten, der heiligen und immerglorreichen Apostel sowie aller Heiligen gedenkend, wollen wir uns selbst.

Denn du bist ein gütiger und menschenfreundlicher Gott¹⁷.

Meester, *Les origines* . . . 308. Aber die Gebete sprechen für die Existenz von wenigstens zwei Velen.

¹⁶ Georgisch „Samgwdeloissa erissatwis“. „Samgwdeloi“ wird auch substantivisch gebraucht (s. I. Petr. 2, 9); dann müßte nach diesem Ausdruck das Bindewort „und“ stehen, was nicht der Fall ist.

¹⁷ Die drei Antiphonen und *ὁμολογιῆς* finden hier keine Erwähnung. Es ist deshalb fraglich, ob sie überhaupt gebetet wurden, da sie nicht überall und immer im Gebrauch waren. Pl. de Meester, *Les origines* 321; C. A. Swainson, *The greek Liturgies* 113 Anm. 3.

Lasset uns bitten den Herrn.

Der Priester (spricht) das Gebet: Gebieter, Herr unser Gott! Der du in den Himmeln die Ordnungen und Heere der Engel und Erzengel zum Dienste deiner Herrlichkeit aufgestellt hast . . . usw.

Denn dir gebührt aller Ruhm.

Ich bete an den Vater, den Sohn und den hl. Geist, die wesenseine¹⁸ und unteilbare Dreifaltigkeit, der da ist in Ewigkeit.

Der Priester (spricht) das Gebet: Heiliger Gott, der du ruhst unter den Heiligen usw. . . .

Denn du bist heilig, unser Gott, und zu dir senden wir Preis¹⁹.

Segne Herr diesen Thron. Gepriesen bist du auf den Thronen der Herrlichkeit deiner Herrschaft. Immerdar, jetzt.

Lasset uns achtgeben!

Friede allen!

Diakon: Segne uns, Herr!

Priester: Der Herr verleihe das Wort dem Verkünder mit großer Kraft, der Gebieter der Liebesmächte²⁰ (bewirke es) mit seiner Gnade. Immerdar, jetzt.

Segne uns!

Himmlischer König, du Paraklet, Geist der Wahrheit, Führer der Weisheit, Spender der Erkenntnis, Meister der Unverständigen und Hilfe der Notleidenden, stärke und unterweise meine Seele, o König, und gib mir das Wort, du Wort des Vaters. Siehe, meine Lippen hören nicht auf, nach dir zu rufen.

Der Priester (spricht) das Gebet: Laß, o Menschenfreund, in unseren Herzen das unzugängliche²¹ Licht der Gotteserkenntnis leuchten und öffne unsere geistigen Augen, damit wir die Verkündigung deines Evangeliums verstehen. Flöße uns Furcht ein vor deinen seligen Geboten, damit wir alle fleischlichen Begierden zertreten, den geistigen Wandel erwerben und alles nach deinem Wohlgefallen sinnen und verrichten.

Segne uns.

Lasset uns alle aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele, lasset uns sprechen.

Allmächtiger Herr, Gott unserer Väter, wir bitten dich, erhöre uns.

Der du reich bist an Erbarmen, wohlätig und barmherzig, wir bitten dich.

¹⁸ Das griechische *ὁμοούσιος* wird im Georgischen, wie hier und in den gedruckten Liturgiebüchern, mit „ertarsi“ = „wesenseins“, wiedergegeben, als ob im Griechischen *μία οὐσία* gestanden hätte.

¹⁹ Die Nichterwähnung des *ἱεροσάγην* ist selbstverständlich kein Beweis dafür, daß dieser Hymnus nicht gesungen wurde. Liturgische Teile, die im allgemeinen Gebrauch waren und vom Chor oder von den Mitfeiernden vollzogen wurden, werden manchmal mit Stillschweigen übergangen, wie es unten von den Schriftlesungen der Fall ist. Vgl. de Meester, *Les origines* 322 f.

²⁰ Trotz der hsl. Klarheit dieser Stelle und ihrer genauen Entzifferung war es mir unmöglich, den Sinn dieses Gebetes besser zu erschließen, weil der georgische Text selbst ziemlich dunkel ist. [Wohl aus Ps. 67, 12 f.]

²¹ Georgisch „Miuzdomeli“. Gewöhnlich wird mit diesem Ausdruck das griechische *ἀπρόσιτος* wiedergegeben; vgl. I. Tim. 1, 16. Auch G bedient sich desselben Wortlautes.

Der du den Tod des Sünders²² nicht willst, sondern daß er sich bekehre und Buße tue, wir bitten dich.

Für dieses heilige Haus.

Für unsere und aller Rettung.

Erbarme dich unser, o Gott, nach deiner großen Barmherzigkeit, wir bitten dich.

Der Priester (verrichtet) das Gebet:

Herr, unser Gott, nimm von deinen Dienern dieses „erhobene“²³ Gebet, und erbarme dich unser nach der Menge deiner Barmherzigkeit; sende deine Erbarmungen auf uns und auf dein ganzes Volk herab, das von dir reiches Erbarmen erwartet.

Diakon: Für unseren frommen und gottgeliebten König, für seine Sicherheit, seinen Sieg, für die Festigung des Friedens und der Gerechtigkeit, für sein Leben, und damit der Herr unser Gott ihm besonders beistehe, all seiner Frömmigkeit Wachstum verleihe und alle seine Feinde und Widersacher ihm unterwerfe, lasset uns alle nochmals sprechen.

Auch bitten wir dich für das Wohlergehen, das Leben und die Vergebung der Sünden deines Dieners N., und für alle unsere Brüder lasset uns sprechen.

Der Priester segnet beides²⁴ und sagt die Ekphonesis: Denn du bist ein barmherziger und menschenfreundlicher Gott, und zu dir senden wir Preis empor.

(Bl. 4r.) Volk: Amen.

Diakon: Betet ihr Katechumenen²⁵! Wir Gläubigen, lasset uns beten für die Katechumenen, daß der Herr sich ihrer erbarme.

Daß er sie durch das Wort der Wahrheit unterrichte;

Und ihnen offenbare das Evangelium der Gerechtigkeit;

Und sie vereinige mit seiner hl. und apostolischen Kirche.

Rette, bemitleide und beschütze sie, o Gott, durch deine Gnade.

Ihr Katechumenen²⁵, beugte eure Häupter vor dem Herrn.

Der Priester spricht das erste Opfergebet: Herr, unser Gott, der du in der Höhe wohnst, auf das Niedrige herabblickst²⁶.

Diakon: All ihr Katechumenen, entfernt euch! Katechumenen²⁷, entfernt euch! All ihr Katechumenen, entfernt euch! Keiner der Katechumenen!

²² Im Original steht „der Sünde“, was sicher ein Schreibfehler ist.

²³ *Τῇν ἐκτενῆ* (. . . *ἰκεσίαν*) wird hier wie auch in G mit „apqrobili“ = „erhoben“, „ausgestreckt“ wiedergegeben. Höchstwahrscheinlich wurde dieses Gebet, nach Art der Oranten, mit erhobenen Händen verrichtet, und die äußere Haltung des Betens hat dann auf die sprachliche Wendung des Gebetes eingewirkt.

²⁴ Was mit „Beides“ gemeint ist, ist mir unklar, da die Opfergaben noch nicht auf dem Altar sind.

²⁵ Hier steht „Katak mewelṭa“, nicht „Katak mewelno“, welches die gewöhnliche Vokativform der altgeorgischen Sprache bildet. Die Vokativendung auf „ta“ ist meines Wissens den georgischen Grammatiken völlig unbekannt. Hiermit leistet diese Hs. einen neuen und wertvollen Beitrag zur Formenlehre des Altgeorgischen.

²⁶ Das übrige wie sonst mit Einschluß der Ekphonesis.

²⁷ Georgisch „katak mewelni“. Die Vokativform ist hier „ni“ und nicht „no“, obwohl der Hs. die V.-Endung „no“ nicht unbekannt ist. Darüber gilt, was wir Anm. 25 gesagt haben.

All ihr Gläubigen, lasset uns wieder und wieder im Frieden bitten den Herrn. *Der Priester (spricht) das Gebet:* Wir danken dir, o Gott der Kräfte usw.

Diakon: Unterstütze, rette.

Ekphonesis: Denn dir gebührt aller Ruhm, Ehre.

Diakon: Wieder und wieder lasset uns im Frieden.

Um Frieden von oben.

Für dieses heilige (Haus).

Daß wir errettet werden.

Und für alle die.

Der Priester (spricht) das Gebet: Wieder und oftmals werfen wir uns vor dir nieder²⁸.

Diakon: Unterstütze. Weisheit!

Ekphonesis: Damit wir von deiner Stärke bewahrt, dir.

Man beginnt das Oi τὰ Χερουβὶμ.

Der Priester (spricht) das Gebet, sich verneigend:

Keiner der von fleischlichen Begierden und Lüsten Gefesselten ist würdig . . . usw. (Die zweite Hälfte dieses Gebetes lautet so:) Nachdem du mich mit der Gnade des Priestertums bekleidet, befähige mich durch die Gnade deines hl. Geistes, an diesem hl. Tische zu stehen und deinen hl. und unbefleckten Leib und dein Blut zu konsekrieren. Denn mit gebeugtem Nacken flehe ich und bete ich zu dir, wende dein Angesicht nicht von mir und stoße mich nicht weg von deinen Dienern, sondern gestatte, daß dir diese Opfergaben von mir, deinem sündigen und unwürdigen Knechte, dargebracht werden. Denn du bist der Opfernde und der Geopferte und der Empfangende und der Ungeteilte²⁹ usw.

Der Priester beginnt das „Miserere“ und darauf das Gebet: O König der Himmel, du Führer der Weisheit und Spender der Erkenntnis, Meister (Bl. 2^v) der Unverständigen und Hilfe der Notleidenden, stärke und unterweise mein Herz, o König, und gib mir das Wort, o Wort des Vaters. Denn siehe, meine Lippen hören nicht auf zu rufen: O König, erbarme dich meiner, der zu dir fleht.

Der Priester wäscht sich die Hände³⁰ und sagt das Gebet: Herr, mein Gott, gib mir die Kraft von oben und stärke mich . . .³¹

Der Priester betet den Altar an³² und sagt: Lobpreist den Herrn mit mir, und ich will seinen Namen erheben im Verein (mit anderen)³³.

²⁸ Das übrige wie sonst mit einer unbedeutenden Abweichung.

²⁹ Georgisch „ganuqofeli“. Es ist schwer zu sagen, wie diese einzigartige und alleinstehende (vgl. de Meester, *Les origines* 330 Anm. 3) Lesart entstanden ist. Geht sie auf den griechischen Urtext zurück oder stellt sie eine Verwechslung des „ganuqofeli“ mit „ganmqofeli“ = Austeiler dar, was wegen der starken Ähnlichkeit dieser zwei Wendungen nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist?

³⁰ Vgl. de Meester, *Les origines* 331.

³¹ S. oben S. 84.

³² Anbeten (προσκυνεῖν) hat im Orient einen viel universelleren Sinn als im Abendland.

³³ Ps. 33, 3 (4). Diese wie die darauffolgende Stelle weist eine auffallende Ähnlichkeit mit der der Jakobusliturgie auf. Siehe Br. 45, 15—20.

*Jene*³⁴ antworten: Der hl. Geist komme auf dich herab und die Kraft des Allerhöchsten überschatte dich.

Gedenke auch unser o Herr.

Der Priester sagt: Auch euer möge der Herr unser Gott gedenken in seinem Reich, immerdar, jetzt, alle Zeit und in Ewigkeit. Und betet den Altar einmal an.

Diakon: Lasset uns vollenden unser Gebet zum Herrn.

Für diese vorgelegten und geheiligten³⁵ (Gaben) lasset uns beten zum Herrn.

Für dieses hl. Haus.

Für unsere Rettung. Und für alle die. *Der Priester (spricht) das Gebet:* Herr, allmächtiger Gott, du allein heiliger, der du das Opfer des Lobes von denen annimmst³⁶.

Diakon: Unterstütze.

Daß wir den ganzen Tag vollkommen, heilig, friedlich und sündenlos zubringen, lasset uns erbitten vom Herrn.

Daß wir die übrige Zeit unseres Lebens friedlich und würdig vollenden. Ein christliches, schmerzloses und rühmliches Ende unseres Lebens und eine gute Rechtfertigung vor dem furchtbaren Richterstuhle Christi, lasset uns erbitten.

Unserer allheiligen, unbefleckten, übergepriesenen Königin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, und unseres hl. Vaters, des Theophoren Johannes Chrysostomus mit allen Heiligen gedenkend, wollen wir uns selbst, einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott empfehlen. *(Der Priester spricht) die Ekphonesis:* Um der Erbarmungen willen³⁷ deines eingeborenen Sohnes, usw.

Diakon: Die Türen! Die Türen!

Volk: Wir glauben.

Diakon: Stehen wir schön, stehen wir mit Furcht; gebet acht auf das hl. Opfer, das im Frieden dargebracht wird.

Volk: Erbarmen, Friede . . .³⁸

Priester: Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters, und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei mit euch allen.

Volk: Und mit deinem Geiste.

Priester: Empor die Herzen!

Volk: Wir haben sie beim Herrn.

Priester: Danken wir dem Herrn

Volk: Es ist billig und recht.

³⁴ Ist unter „jene“ der assistierende Klerus, der mit dem Zelebranten im Altarraum sich befindet, oder das gläubige Volk zu verstehen? Vgl. Rem. Storf, *Griechische Liturgien* (1912) 101 Anm. 1.

³⁵ An Stelle der Wendung *ἀγιοθέτων*, was sicher ursprünglicher ist, ist später *τιμω* gesetzt worden.

³⁶ G hat folgende Lesart: Allmächtiger Herr, Gott unserer Väter, der du das Opfer des Lobes, usw.

³⁷ Der Georgier hat diese Wendung, die auch G aufweist, vorgezogen. Auf die Ekphonesis folgt gleich: „Die Türen!“

³⁸ In G lautet das Ganze folgendermaßen: Erbarmen, Friede, Opfer des Lobes.

Der Priester (spricht) das Gebet: Es ist billig und recht, dich zu loben, dich zu preisen, dich zu besingen, dir zu danken an jedem Orte deines Reiches. Denn du bist der unaussprechliche, der unsichtbare, der unbegreifliche Gott; du bist ewig, so wie du bist, du und dein eingeborener Sohn und dein hl. Geist . . . usw.

Ekphonesis: Das Siegeslied singend, schreiend, rufend und sprechend.

Volk: Heilig ist, heilig ist, heilig ist . . .

Nach ³⁹ diesen seligen Mächten, o menschenfreundlicher Herr, rufen wir und sprechen wir: Heilig bist du, und allheilig und großartig ist deine Herrlichkeit ⁴⁰. So sehr hast du die Welt geliebt, daß du deinen eingeborenen Sohn dahingabst usw.

(Bl. 3^v.) *Ekphonesis:* Nehmet und esset; das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.

Der Priester (spricht) das Gebet: Desgleichen (nahm er auch) den Kelch nach dem Mahle, sprechend:

Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Neuen Testaments, das für euch ⁴¹ viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.

Der Priester (spricht) das Gebet: Gedenkend dieses heilsamen Gebotes und alles dessen, was für uns geschehen ist, des Kreuzes, des dreitägigen ⁴² Begräbnisses, der Auferstehung, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten (des Vaters) und der zweiten und glorreichen Wiederkehr.

Priester: Das Deinige von dem Deinigen dir darbringend ⁴³ für alles und (für) alle.

Volk: Besingen wir dich, preisen wir dich.

Priester (spricht) das Gebet: Noch bringen wir dir dieses geistliche und unblutige Opfer dar und rufen und flehen zu dir: Sende deinen hl. Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben. *Er macht das Kreuzzeichen über den Diskos und sagt leise:* Und mache also dieses Brot zum kostbaren Leibe deines Christus.

Diakon: Amen.

Er segnet den Kelch und sagt: Und was in dem Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus.

Er segnet beides und sagt:

Verwandle (sie) durch deinen hl. Geist. Amen.

Der Priester (spricht) das Gebet: Damit es (das Opfer) für die Empfänger zur Nüchternheit der Seele, zur Vergebung der Sünden, zur Mitteilung deines

³⁹ G hat denselben Wortlaut. Zur mutmaßlichen Erklärung dieser Wendung können nur zwei Momente in Betracht kommen: Entweder hat der Übersetzer im griech. Original die Wendung *μετὰ ταύτας τὰς δυνάμεις* vorgefunden, oder ist das georg. „Schemdgomad“ = „nach, darauf“, nichts anderes als die Partikel *δέ* oder *καί*, wobei dann die georg. Präposition „tana“ = mit, die im Georg. nachgesetzt wird, vom Schreiber übergangen worden ist. Diese Lesart hat, wie es scheint, auf alle späteren Ausgaben der Liturgie bis auf unsere Tage nachhaltig eingewirkt.

⁴⁰ Hier wird die hl. Dreifaltigkeit nicht erwähnt. G stimmt hierin wie im Folgenden mit dem *textus receptus* überein.

⁴¹ Auf „Euch“ folgt das Bindewort „und“ nicht; vielleicht ist es ausgefallen.

⁴² Vgl. Br. 328 *τῆς τριημέρου ταφῆς*. G hat dieselbe Lesart.

⁴³ Die Partizipform *προσφέροντες* ist nicht selten in den Hss. Vgl. de Meester, *Les origines* 340; Br. 329. G. stimmt hier mit der Hs. überein.

hl. Geistes, zur Fülle des Himmelreiches, nicht zum Gerichte oder zur Verdammnis gereichen möge.

Dann bringen wir dir dieses geistige Opfer dar für die im Glauben ruhenden (Toten), für die Vorfäter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Prediger, Evangelisten, Martyrer, Bekenner, Enthaltamen und für jede im Glauben vollendete Seele.

Ekphonesis. Vorzugsweise für unsere allheilige, unbefleckte, übergepriesene Königin, die Gottesgebälerin und immerwährende Jungfrau Maria ⁴⁴. *Sich verneigend:* Für den hl. Propheten, Vorläufer und Täufer Johannes; für die hl. und glorreichen Apostel; für den heiligen N., dessen Gedächtnis wir begehen, und für deine Heiligen, durch deren Fürbitte du, o Gott, (in Gnaden) auf uns blicken wollest.

Gedenke all derer, die in der Hoffnung auf die Auferstehung und das ewige Leben entschlafen sind, und laß sie ruhen, wo das Licht deines Angesichtes leuchtet. Auch bitten wir dich, gedenke des ganzen Volkes, aller Bischöfe, die durch ihre Orthodoxie das Wort deiner Wahrheit recht verwalten, der ganzen Priesterschaft, des Diakonats in Christus und des ganzen geistlichen Standes. Noch bringen wir dieses geistliche Opfer dar für die Welt, für die heilige, katholische, apostolische Kirche, für jene, die einen reinen und würdigen Wandel führen; für unsere gläubigen und christusliebenden Könige, für ihren ganzen Hof und für ihr Heer ⁴⁵; gib ihnen, o Herr, eine friedliche Regierung, damit auch wir in ihrem Frieden ein ruhiges Leben führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit.

Ekphonesis: Vor allem gedenke, o Herr, unseres Erzbischofs, den du deinen heiligen Kirchen geschenkt hast, in Frieden, Wohl, Ehre, Gesundheit, bei langem Leben und in der rechten Verwaltung des Wortes deiner Wahrheit.

Gedenke, o Herr, nach der Menge deiner Erbarmungen meiner Unwürdigkeit, vergib mir meine freiwillige und unfreiwillige Schuld und halte wegen meiner Sünden die Gnade deines hl. Geistes von den vorgelegten Gaben nicht zurück ⁴⁶.

Gedenke, o Herr, der Stadt, in der wir wohnen, jeder Stadt und jedes Landes und ihrer rechthgläubigen Bewohner.

Gedenke, o Herr, der Schiffahrenden, Reisenden, Kranken, Leidenden, Gefangenen und ihres Heiles. Gedenke, o Herr, derer, die Früchte bringen und gute Werke tun in deinen hl. Kirchen und an die Armen denken, und sende auf uns alle dein Erbarmen herab.

Ekphonesis: Und gib uns, o Herr, mit einem Munde und mit einem

⁴⁴ Es ist zweifelhaft, ob an dieser Stelle irgendein Troparion zu Ehren der Muttergottes gebetet wurde, obwohl einige Hss. allerdings späteren Datums darauf hinweisen. Vgl. de Meester, *Les origines* 344; E. Lamerant, *La légende de Ἰᾱξίων ἔστιν* (Échos d'Orient [1899] 227—30); Swainson 131; Br. 388.

⁴⁵ Im georgischen Original steht für „ihr Heer“ „ihre Soldaten (und) Knaben“. Der Übersetzer hat wohl statt στρατοπέδον στρατοπαίδων gelesen. Dieser Mißgriff ist auf jeden Fall ein offenkundiger Beweis dafür, daß die Übersetzung auf eine griechische Vorlage zurückgeht.

⁴⁶ Dieses Gebet findet sich auch im Codex Rossanensis 11./12. Jh.; vgl. de Meester, *Grecques (Liturgies)* in: Cabrol, Dict. d'arch. chrét. et de lit. VI col. 1634 Anm. 9; ders., *Les origines* 345 Anm. 5.

Herzen zu rühmen und zu preisen deinen allverehrten und hochverherrlichten Namen, des Vaters und des Sohnes.

Und die Erbarmungen unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus seien mit euch allen.

Und mit deinem Geiste.

Diakon: Aller Heiligen gedenkend, lasset uns wieder und wieder im Frieden bitten den Herrn.

Für diese dargebrachten und geheiligten kostbaren Gaben lasset uns bitten den Herrn unseren Gott.

(Bl. 4v.) Daß der menschenfreundliche Gott diese auf seinen heiligen, überhimmlischen und geistigen Altar zum geistigen Wohlgeruch aufnehmen möge, lasset uns.

Daß er uns die Gnade seines heiligen Geistes herabsenden möge, lasset uns.

Für unsere Rettung.

Unterstütze.

(*Der Priester spricht das Gebet:*) Dir übergeben wir unser ganzes Leben und Hoffen, o menschenfreundlicher Herr, und wir rufen, beten und flehen zu dir: würdige uns, deine heiligen und himmlischen Geheimnisse dieses heiligen und geistigen Tisches zu empfangen mit reinem Gewissen usw.

Diakon: Daß wir den ganzen Tag.

Den Engel.

Was schön und nützlich ist.

Ein christliches Ende.

Um die Einheit des Glaubens und um die Gemeinschaft des hl. Geistes bittend.

Ekphonesis: Und würdige uns, o Herr, mit Vertrauen und ohne Schuld es zu wagen, dich, den himmlischen Gott, als Vater, Herrn des Alls, anzurufen und zu sprechen.

Volk: Vater unser.

Priester: Denn dein ist die Herrschaft.

Friede allen!

Diakon: Neigen wir unsere Häupter vor dem Herrn.

Volk: Vor dir, o Herr!

Der Priester (spricht) das Gebet: Wir danken dir, o unsichtbarer König, daß du durch deine unermeßliche Macht alles geschaffen und durch die Menge deiner Erbarmungen uns alle aus dem Nichts ins Dasein gerufen hast usw.

Ekphonesis: Durch die Gnade, Barmherzigkeit und Menschenliebe deines eingeborenen Sohnes, mit welchem du gepriesen bist samt deinem heiligen, gütigen und lebendigmachenden.

Herr, unser Gott, schaue auf uns von deiner heiligen Wohnung und vom Throne deines Reiches herab und komme, uns zu heiligen, usw.

Diakon: Lasset uns aufmerken!

Priester: Das Heilige den Heiligen! Und sie vollziehen die hl. Kommunion.

Diakon: Tretet heran mit Glauben!

Volk: Vor dich, o Herr.

Priester entläßt: Der Segen.

Erhebe dich zum Himmel, o Gott.

Volk: Amen. Erfülle meinen Mund ⁴⁷.

Diakon: Aufrecht! da wir die göttlichen, unbefleckten und himmlischen Geheimnisse empfangen haben, danken wir dem Herrn.

Unterstütze.

Den ganzen Tag.

Priester: Wir danken dir, o menschenfreundlicher Herr, Wohltäter unserer Seelen, daß du uns am heutigen Tage deiner himmlischen und unsterblichen Mysterien gewürdigt hast. Mache unsere Wege gerade, bewahre uns alle in deiner Furcht und beschütze unser Leben durch das Gebet und durch die Fürbitte unserer Königin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, und aller deiner Heiligen; denn du bist unsere Heiligung, Christus unser Gott, und zu dir senden wir Preis empor, zum Vater, zum Sohn und zum heiligen Geiste.

Diakon: Lasset uns im Frieden gehen.

Lasset uns den Herrn bitten.

Priester: Herr, der du diejenigen segnest, die dich preisen, und die heiligst, „die auf dich vertrauen, rette dein Volk“ ⁴⁸. Bewahre die Fülle deiner Kirche usw.

Ekphonesis: Und zu dir senden wir Ehre und Dank empor.

Der Name des Herrn sei.

Priester: Christus, unser Gott, du bist die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Der du die ganze Anordnung des Vaters erfüllt hast, erfülle unsere Herzen mit Freude und Frohsinn.

Volk: Ich will preisen den Herrn ⁴⁹.

Wir, deine sündhaften und unwürdigen Diener, sind gekommen, um deine Herrlichkeit, Christus unser Gott, zu preisen, da wir deinen göttlichen Dienst und dein Mysterium vollzogen haben.

Wir sind an deinen Altar . . . getreten und senden zu dir Ehre, Dank und Anbetung empor samt deinem anfanglosen Vater und dem allheiligen, allgütigen und lebendigmachenden Geiste, jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit. Amen ⁵⁰.

⁴⁷ Vgl. de Meester, *Les origines* 351 f.

⁴⁸ Die von mir in Zeichen gesetzten Worte sind späteren Ursprungs, weil die unleserlich gewordene Stelle nachträglich neu ausgefüllt worden ist.

⁴⁹ Ps. 33.

⁵⁰ Darauf folgen zwei verschiedene Dankgebete. Sie sind aber so unleserlich geworden, daß ich darauf verzichtet habe, sie deutsch wiederzugeben. Das erste, das aus einer Hand stammt, die nicht die der Hs. ist, scheint ein kurzes zweizeiliges Dankgebet an die Muttergottes zu sein. Dieses Gebet ist jüngerem Datums als die sich etwas weiter unten anschließende Danksagung, die ihre Entstehung einer dritten Hand verdankt und die, soweit ich dieselbe entziffern konnte, der Priester selbst zu verrichten hat.

A CATALOGUE OF MOZARABIC LITURGICAL MANUSCRIPTS CONTAINING THE PSALTER AND LIBER CANTICORUM.

by Walter Muir Whitehill (North Andover, Mass. U. S. A.).

Although in recent years a considerable number of texts of the Mozarabic liturgy have been published, there has been no serious attempt to reconstruct the Breviary on the basis of extant manuscripts. The text of a Toledo Psalter with canticles and hymns was published by Lorenzana¹; a similar manuscript from Santo Domingo de Silos was edited for the Henry Bradshaw Society²; the monks of Silos have recently published the indispensable León Antiphonary³, and the *Orationale* has long been available in Bianchini's edition⁴. However, these texts are not sufficient to give a clear idea of the Mozarabic choir-services, and it is still necessary to turn to Cisneros' *Breviarium Gothicum*⁵, which is at best a confused and unsatisfactory compilation. The late W. C. Bishop's article, *The Breviary in Spain*⁶, gives an idea of the problem, which can only be clarified by a study of the numerous manuscripts which contain Breviary texts.

The admirable analysis of Mozarabic liturgical manuscripts included by Dom Férotin in his *Liber Mozarabicus Sacramentorum*⁷ is obviously the starting point for such a study. However, his description of manuscripts containing the Psalter and *Liber Canticorum* is not sufficiently detailed. I am therefore presenting a brief catalogue of the following books which contain these texts:

¹ *Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori* (Madrid, 1775), I—CXXIII: reprinted in *Patrologia Latina*, LXXXVI, 739—940.

² J. P. Gilson, ed., *The Mozarabic Psalter* (London, 1905).

³ Padres Benedictinos de Silos, ed., *Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León* (León, 1928).

⁴ *Liturgia antiqua Hispanica Gothica Isidoriana Mozarabica Toletana mixta* (Rome, 1746). A new edition of the *Orationale* has been prepared by Revd G. Claveres of Tarragona, under the direction of Dom Mohlberg, and will be published shortly.

⁵ *Breviarium secundum regulam beati Hysidori dictum Mozarabes* (Toledo, 1502): reprinted with some changes by Lorenzana, op. cit., and from Lorenzana by Migne, P. L., LXXXVI.

⁶ *The Mozarabic and Ambrosian Rites: Four Essays in Comparative Liturgiology* (London: Alcuin Club, 1924), 55—97.

⁷ (Paris, 1912), 677—962.

1. Madrid: Biblioteca Nacional, 10 001. Psalter with canticles and hymns. From Toledo. Saec. IX—X.
2. London: British Museum, Add. 30 851. Psalter with canticles, hymns and minor offices. From Santo Domingo de Silos. Saec. X—XI.
3. Nogent-sur-Marne: Bibliothèque Smith-Lesouëf, 2. Two Psalters with canticles, bound together. From Santo Domingo de Silos. Saec. XI.
4. Madrid: Academia de la Historia, Aemil. 64bis. Psalter with canticles. From San Millán de la Cogolla. Saec. X.
5. Madrid: Academia de la Historia, Aemil. 64ter. Psalter with canticles. From San Millán de la Cogolla. Saec. X—XI.
6. Santiago de Compostela: Biblioteca de la Universidad, Reservado 1. Diurno of the Emperor Fernando I. Dated 1055.
7. Madrid: Biblioteca del Palacio Real, 2. J. 5. *Liber Canticorum* of Doña Sancha, wife of Fernando I. Dated 1059.
8. El Escorial, a. III. 5. Psalter. Saec. XI.

In the past seven years I have photographed or collated these manuscripts with a view to making eventually a new text of the Mozarabic Psalter and *Liber Canticorum*, but the desirability of publishing now a brief account of them recently became apparent when my friend Revd W. S. Porter began a study of the Mozarabic canticles and their use, and found that the available descriptions were quite inadequate. Mr. Porter has kindly given me a copy of the manuscript of his article in *Ephemerides Liturgicae* 49 (1935) 126—45, “Cantica mozarabici officii”, which contains a comparative table of the Mozarabic canticles. I have therefore adopted the numbering of his comparative table, and indicate only by that means — for example “Porter 72” — the canticles which appear in the manuscripts, as details of their origin and use will be found in his study.

Of the eight manuscripts the first is the most complete. *Add. 30 851* lacks many leaves, but is of primary importance because of the richness of liturgical formulae which accompany the psalms. The Nogent-sur-Marne and the Academia de la Historia manuscripts are all incomplete. The Santiago Diurno and the Madrid *Liber Canticorum* are royal Books of Hours rather than official liturgical texts, but both contain unusually large collections of canticles. The Escorial manuscript is also essentially a book of private devotion, but is included as it contains the complete Psalter. In origin the manuscripts are representative, as one is known to come from Toledo, two from Santo Domingo de Silos and two from San Millán de la Cogolla.

All eight are written in Visigothic minuscule, and all have Mozarabic initials of varying quality. The most beautifully illuminated is the Santiago Diurno, but its decorations relate rather to its royal owner than to its text. In Part II of the Nogent-sur-Marne manuscript and in *Aemil. 64ter* a miniature illustrating the text *Dominus de Sina ueniet* precedes the first canticle; as in four other manuscripts there

are either blank spaces left or missing leaves at this point it may be assumed that the custom was general. A hart with a branch in its mouth generally forms the initial of Ps. xli. Otherwise there seems to be have been no general Mozarabic tradition for the decoration of the Psalter and *Liber Canticorum*.

In the following descriptions the original spelling has been preserved unaltered. Capitals are used wherever they occur in the manuscripts. In noting the contents reference is made whenever possible to published works, the length of each description being in inverse relation to the quantity of material available elsewhere.

MADRID: BIBLIOTECA NACIONAL, MS. 10 001.

PSALTERIUM CUM CANTICIS ET HYMNIS

Saec. IX—X.

From Toledo, where it bore the press mark 35.1. Former press mark in the Biblioteca Nacional: Hh. 69. Written by the priest Maurus for the priest Abundantius. Published in Cardinal Lorenzana's edition of the *Breviarium Gothicum*: reprinted in *Patrologia Latina*, LXXXVI, 739—940.

174 leaves, 335×240 mm., written in double columns of Visigothic minuscule averaging 270×75 mm. each., 29 lines to the page.

Gatherings. I² (1—2); II² (3—4); III⁴ (5—8); IV² (9—10); V⁸ (11—18); VI⁸ (19—26); VII⁸ (27—34); VIII⁸ (35—42); IX⁸ (43—50); X⁸ (51—58); XI⁸ (59—66); XII⁸ (67—74); XIII⁸ (75—82); XIV⁸ (83—90); XV⁸ (91—98); XVI⁸ (99—106); XVII⁸ (107—114); XVIII⁸ (115—122); XIX⁸ (123—130); XX⁸ (131—138); XXI⁸ (139—146); XXII¹⁰ (147—156); XXIII⁴ (157—160); XXIV¹⁰ (161—170); XXV⁴ (171—174). The manuscript is not properly foliated, but is paginated in two series: the first (in Arabic numerals) from 1 to 215 (i. e. foll. 3^r—110^r) includes the Psalter and Canticles, and the second (in Roman numerals) from I to CXXVI (i. e. foll. 110^v—172^v) is for the Hymns. In a very few leaves modern foliation has been added.

Script. Visigothic minuscule without the *ti* distinction, but with regular use of *i* longa, the forked form occurring in certain cases. Dated by Lowe "saec. IX—X ut vid.". Mozarabic neumatic musical notation.

Illumination. Large number of decorated initials, formed chiefly of birds, animals and fishes. Highly stylized human heads are frequently introduced. There are no miniatures, although a column and a half was left blank before Cant. i to illustrate the *Dominus de Sina uenit*.

Contents. foll. 1^r—2^v, Fly-leaves containing a mass for the 5th Sunday in Advent: cf. Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 22—24.

fol. 3^r (1), IN NOMINE DOMINI INCIPIT LIBER PSALMORUM SECUNDUM DAUID PROPHETA. PROFETIA DE DOMINO IHESU CHRISTO SIBE FRUCTU IUSTORUM ET INTERITU IMPIORUM. INCIPIT PRIMUS PSALMUS. Antiphona. In lege domini fuit uoluntas eius die hac nocte in lege eius meditabitur. Beatus uir... (fol. 22^v) Benedictus dominus deus Israhel a seculo et usque in seculum fiat fiat. EXPLICIT LIBER PRIMUS. Book I of the Psalter, with antiphons with Mozarabic neumatic notation. *P. L.*, LXXXVI, 739—766.

fol. 22^v (40), INCIPIT LIBER SECUNDUS. In finem psalmus Dauid intellectus filiis Choree. xli. Antiphona. Sitibit anima mea ad deum uiuum quando ueniam et apparebo ante faciem dei. Sicut cerbus desiderat... (fol. 37^v) Et replebitur magestate eius omnis terra fiat fiat. FINIT LIBER SECUNDUS. *P. L.*, LXXXVI, 767—788.

fol. 37^v (70), INCIPIT LIBER TERTIUS. lxxii. Defecerunt ymni Dauid filii Iesse. Psalmus Asaph. Confessio humane infirmitatis super impiis. Quam bonus deus Israhel... (fol. 48^v) Benedictus dominus in eternum fiat fiat. EXPLICIT LIBER TERTIUS. *P. L.*, LXXXVI, 787—802.

fol. 48^v (92), INCIPIT LIBER QUARTUS. lxxxviii. Oratio Moysi uiri dei. Iudeorum obiecti. Antiphona. Sit splendor domini dei nostri super nos. Domine refugium factus es nobis... (fol. 58^r) Benedictus dominus deus Israhel a seculo et usque in seculum et dicet omnis populus fiat fiat. EXPLICIT LIBER QUARTUS. *P. L.*, LXXXVI, 801—816.

fol. 58^r (111), INCIPIT LIBER QUINTUS. Alleluia. Uocatio gentium. Antiphona. Dicant qui redempti sunt a domino quos redemit de manu inimicorum. Confitemini domino... (fol. 78^v) omnis spiritus laudet dominum. *P. L.*, LXXXVI, 815—844. On fol. 77^v (150), col. 1, in the initial of Ps. cxlvii, *Lauda Iherusalem dominum*, is written ABUNDANTIUS PRESBITER LIBRUM, and in col. 2 in the initial of Ps. cxlviii, *Laudate dominum de celis*, MAURO PRESBYTERO SCRIPTOR.

fol. 78^v (152), Hic psalmus proprie scriptus in Dauid extra numerum cum pugnator esset aduersus Goliath solus. Pusillus eram... opprobrium a filiis Israhel. *P. L.*, LXXXVI, 844—846.

fol. 79^r (153), i. Antiphona. Apparuit dominus de monte Faran et cum eo sanctorum milia. Dominus de Sina uenit... (fol. 110^v) Tu solus altissimus Ihesu Christe cum sancto spiritu in gloria dei patris. Amen. 77 canticles, published in *P. L.*, LXXXVI, 845—886: Porter 1—20 a, 21—57 a, 58—69 a, 70—77. There are the following indications of liturgical use: (fol. 87^v—170) Cant. xix, INCIPIUNT CANTICI DE QUADRAGESIMA DICENDI; (fol. 91^v—178) Cant. xxvi, INCIPIUNT CANTICI DE TRADITIONE DOMINI; (fol. 94^r—183) Cant. xxxiv,

INCIPIUNT CANTICI DE RESURRECTIONE DOMINI; (fol. 96^r—187) Cant. xl, INCIPIUNT CANTICI DE SANCTIS; (fol. 97^r—189) Cant. xliii, INCIPIUNT CANTICI DE UNO IUSTO; (fol. 98^v—192) Cant. xlvii, INCIPIUNT CANTICI DE VIRGINIBUS; (fol. 99^v—194) Cant. li, Canticum Salomonis in sacratione basilice; (fol. 100^v—196) Cant. lii, Canticum de restauratione basilice; (fol. 101^v—198) Cant. lv, INCIPIUNT CANTICI DE COTIDIANO.

fol. 110^v (I), INCIPIT PROLOGUS YMNORUM. Miracula primeua... finem noxiarum obtamus. The initial letters of the Prologue form an acrostic: MAURICUS OBTANTE UERANIANO EDIDYT. Published in *P. L.*, LXXXVI, 885—887.

fol. 110^v (I), INCIPIUNT YMNI DE TOTO CIRCULO ANNI. YMNUS DE ADVENTU DOMINI ET SANCTORUM FESTIUITATE TER MIXTUS QUI IN MATUTINUM DICENDUS EST QUANDO ADVENTUS DOMINI INCIPITUR. Gaudete flores martirum... (fol. 174^v) Perennis instet gloria. Collection of hymns published in *P. L.*, LXXXVI, 885—940: cf. *Analecta Hymnica*, XXVII, 21—23.

Bibliography. Arthur Allgeier, "Das afrikanische Element im alt-spanischen Psalter", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft: Gesam-melte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, II (1930), 196—228.

Arthur Allgeier, "Die Psalmen in der mozarabischen Liturgie", *ibid.*, III (1931), 179—236.

C. Blume and G. M. Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi* (Leipzig, 1897), XXVII, 21—23.

F. Cabrol, "Cantiques", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris: Letouzey et Ané, 1907—1936), II, 1988—1993.

Charles Upson Clark, *Collectanea Hispanica* (Paris: Honoré Champion, 1920), 46 (no 624).

Paul Ewald and Gustav Loewe, *Exempla Scripturae Visigoticae* (Heidelberg, 1883), 21.

Marius Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum* (Paris, 1912), 686—688.

Zacarias García Villada, *Paleografía Española* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1923), 113 (no 126).

Gustav Loewe and W. von Hartel, *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis* (Vienna, 1887), I, 296—297.

Francisco Antonio Lorenzana, *Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori* (Madrid, 1775), I—CXXIII. Reprinted in *Patrologia Latina*, LXXXVI, 739—940.

E. A. Lowe, *Studia Palaeographica. A contribution to the history of early Latin minuscule and to the dating of Visigothic MSS* (Munich, 1910), 66 (no 47). Reprinted from Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, *Sitzungsberichte*, phil.-hist. Kl., 1910, 12. Abhandlung.

James Mearns, *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in Early and Medieval Times* (Cambridge: University Press, 1914), 70—74.

Agustin Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española* (2nd ed., Madrid: Victoriano Suarez, 1932), 159, 405, 460 (no 117).

Juan F. Riaño, *Critical and Bibliographical Notes on Early Spanish Music* (London, 1887), 25—26.

Casiano Rojo and Germán Prado, *El Canto Mozárable* (Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 1929), 18.

Facsimiles. fol. 94^r (partial), Riaño, op. cit., 25.

fol. 95^v (partial), Ewald and Loewe, op. cit., Plate XXVII a.

fol. 95^v—96^r, Clark, op. cit., Plate 22.

LONDON: BRITISH MUSEUM, ADD. MS. 30 851.

PSALTERIUM CUM CANTICIS ET HYMNIS

Saec. X—XI.

From Santo Domingo de Silos. Sold with other manuscripts from the Silos library at the Hotel Drouot in Paris on June 1, 1878 (no. 19 of the sale catalogue), where it was bought for 1600 francs by Quaritch for the British Museum. The complete text of the manuscript was published by J. P. Gilson as vol. XXX of the Henry Bradshaw Society.

202 leaves, 390×300 mm., written in double columns of Visigothic minuscule averaging 280×80 mm. each, 25 lines to the page.

Gatherings. I² (1—2); several leaves wanting; II^s (3—10); III^s (11—18); IV^s (19—26); V^s (27—34); VI^s (35—42); VII^s (43—50); VIII^s (51—58); IX^s (x 59 60 61 | 62 63 64 65); X^s (66—71); XI^s (72—79); XII^s (80—87); XIII⁴ (88—91); gathering wanting; XIV^s (92—99); XV^s (100 x 101 102 | 103 104 x 105); XVI^s (106 107 x x | x x 108 109); XVII^s (110—117); XVIII^s (118 119 120 121 | 122 123 x 124); gathering wanting; XIX^s (125 126 x x | x x 127 128); XX^s (129 x x 130 | 131 x x 132); XXI^s (133 134 x x | x x 135 136); XXII^s (x 137 138 139 | 140 141 142 143); XXIII^s (144—151); XXIV^s (152—159); XXV^s (x x 160 161 | 162 163 x x); one or more gatherings wanting; XXVI^s (164—171); XXVII^s (172—179); XXVIII^s (180—187); XXIX^s (188—195); XXX^s (196 197 198 199 | 200 201 202 x).

Script. The manuscript is written in a beautiful and careful Visigothic minuscule. Dr. Lowe dates it "saec. X—XI ut vid.", and notes the observance of the *ti* distinction, regular use of *i* longa (even before tall letters at the beginning of words) and the presence of a prefix to the tops of the tall letters. The captions of the psalms are in red minuscule; those of the larger divisions of the text are in red and black capitals. There is a considerable amount of Mozarabic neumatic notation throughout the manuscript.

Illumination. There are illuminated initials for each psalm, canticle and hymn; the drawing is fair, but the colour is poorly applied. A good idea of their style may be obtained by consulting the plates of Archer M. Huntington's *Initials and Miniatures . . . from the Moza-*

rabic Manuscripts of Santo Domingo de Silos, although the colours of the reproductions are sometimes too bright; the originals are often almost muddy.

Contents. The text of the entire manuscript has been published so scrupulously by the late J. P. Gilson that any detailed analysis of the contents would be superfluous. Although it is so incomplete that many psalms and canticles are wanting, its richness in liturgical formulae makes it of extraordinary interest. The psalms are accompanied by antiphons (with musical notation) and appropriate prayers, and at the end of the manuscript are a number of minor offices. I give only the main headings with references to Gilson's edition.

fol. 1^r, Incipit: fac nobis uias uite et propter donum gratie tue... (fol. 6^r) EXPLICIT LIBER PRIMUS. Gilson, 1—9.

fol. 6^r, INCIPIT LIBER SECUNDUS. xli. In finem pro uictoria doctismi filiorum Coreph. Psalmus Dauid. Sicut cerbus... (fol. 31^v) FINIT LIBER SECUNDUS. Gilson, 10—51.

fol. 31^v, INCIPIT LIBER TERTIUS. lxxii. Psalmus Asaph. Quam bonus deus Israhel... (fol. 47^v) FINIT LIBER TERTIUS. Gilson, 52—77.

fol. 47^v, INCIPIT LIBER QUARTUS. lxxxviii. Oratio Moysi hominis dei. Domine refugium... (fol. 61^v) EXPLICIT LIBER QUARTUS. Gilson, 77—99.

fol. 61^v, INCIPIT LIBER QUINTUS. cvi. Alleluia. Antiphona. Dicunt qui redempti... (fol. 91^v) secundum multitudinem magnitudinis eius. Gilson, 99—148.

fol. 92^r, (LIBER CANTICORUM) (Cant. xvii) pedum tuorum omnes qui detraebant tibi... (fol. 110^v) EXPLICIT LIBER CANTICORUM. Gilson, 149—185.

fol. 110^v, INCIPIT IMNORUM DE TOTO CIRCULO ANNI. Imnus IN DIEM SANCTI ACISTULI... (fol. 163^v) fluxerunt reduci non reuolant fuga. Gilson, 185—291.

foll. 164^r—202^v contain the following offices: AD HORAS CANONICAS, ORDO QUIETE ANTE LECTULO, ORDO AD MEDIUM NOCTIS CELEBRANDUM, ORDO POST NOCTURNOS, ORDO DE SANCTIS; OFFICIA DE SANCTIS, UNIUS IUSTI, UNIUS CONFESSORIS, DE UIRGINIBUS, DE UNA UIRGINE, DE INFIRMIS, DE UNO INFIRMO, DE DEFUNCTORUM SACERDOTUM, DE UNO DEFUNCTO, DE PRIMO DOMINICO DE COTIDIANO and IN SECUNDO DOMINICO. Gilson, 292—365.

Bibliography. Blume and Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XXVII, 26—28.

Cabrol, "Cantiques", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, II, 1988—1993.

Clark, *Collectanea Hispanica*, 38 (no 564).

- Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 870—880.
 Férotin, *Histoire de l'Abbaye de Silos* (Paris, 1897), 276 (n° 36).
 García Villada, *Paleografía Española*, 104 (n° 68).
 J. P. Gilson, *The Mozarabic Psalter* (London: Henry Bradshaw Society, vol. xxx, 1905).
 Archer M. Huntington, *Initials and Miniatures of the IXth, Xth and XIth centuries from the Mozarabic Manuscripts of Santo Domingo de Silos in the British Museum* (New York, 1904).
 Lowe, *Studia Palaeographica*, 72 (n° 77).
 Edward Maunde-Thompson, *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the years 1876—1881* (London, 1882), 120—121.
 Mearns, *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western*, 74.
 Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 74, 458 (n° 80).
 Rojo and Prado, *El Canto Mozárabe*, 21.
 Facsimiles. fol. 70r (upper 15 lines of right column: full size), Gilson, op. cit., Plate I.
 fol. 188v (lower 16 lines of right column: full size), Gilson, op. cit., Plate II.
 38 initials from various parts of the manuscript, Huntington, op. cit. (in colours).

NOGENT-SUR-MARNE: BIBLIOTHÈQUE SMITH-LESOUËF, MS. 2.
 PSALTERIUM CUM CANTICIS

Saec. XI.

From Santo Domingo de Silos. Sold with other manuscripts from the Silos library at the Hotel Drouot in Paris on June 1, 1878 (n° 26 of the sale catalogue), where it was bought for 1400 francs by M. Lesouëf.

The manuscript is composed of two incomplete Psalters, hereinafter designated as Part I and Part II. The two parts, which are foliated separately, form together a manuscript of 234 leaves.

Part I.

110 leaves, 300×190 mm., written in single columns of Visigothic minuscule averaging 210×110 mm.

Gatherings. I^s (1—8); II^s (9—16); III^s (17—24); IV^s (25—32); V^s (33—40); VI^s (42—49); VII^s (50—57); VIII^s (59—65); IX^s (67—74); X^s (75—82); XI^s (83—90); XII^s (91—98); XIII^s (99—106); XIV^s (x 107 108 109 | 110 111 112 x). Leaves are wanting between foll. 106 and 107 and after fol. 112. The numbers 41, 58 and 66 were omitted in the foliation, although there are no missing leaves at these points, while there are two leaves numbered 63.

Script. Regular and careful Visigothic minuscule of the eleventh century, with correct use of the *ti* ligature and the *i* longa. Headings in red minuscule.

Illumination. A small illuminated initial is found at the beginning of each psalm and canticle. For Ps. xli the *S* of *Sicut cerbus*

desiderat is formed by a hart with a branch in its mouth. The initial of Cant. i, *Dominus de Sina ueniet*, is the most elaborate of the first part of the manuscript. The centre of the initial *D* contains a fish, surrounded by elaborate interlaces: from the top a highly conventionalized bearded human figure is swung out horizontally across the page. The initial *L* of Canticle ii at the bottom of the page forms a base on which the *D* rests.

Contents. fol. 1^r, Incipit: labiis et mouerunt caput... (Ps. xxi, 6).

fol. 19^v, Explicit liber primus. Incipit liber secundus. xli pro uictoria doctissimi filiorum choree. Sicut cerbus desiderat... (fol. 43^v) Explicit liber secundus.

fol. 43^v, lxxii. Incipit liber tercius. Psalmus asaph. Quam bonus deus... (fol. 61^r) Explicit liber tercius.

fol. 61^r, lxxxuiii. Incipit liber quartus. Oracio moysi. Domine refugium... (fol. 75^r) Explicit liber quartus.

fol. 75^r, cui. alleluia. Incipit liber quintus. Confitemini...

fol. 104^r, cl(i). hic psalmus extra numerum est quum pugnaui dauid aduersus goliath philisteus. Pusillus eram inter fratres meos... (fol. 104^v) FINIUNT PSALMI deo gratias. The antiphons to the psalms and the *Orationes* and *Benedictiones* which generally follow them in the other Silos Psalter (*Add. 30 851*) are not found in this manuscript, nor is there any musical notation.

fol. 104^v, Plura nobis cantica uariis uatum carminibus empta que in scripturarum uoluminibus habemus scripta... (fol. 105^r) et fructum penitencie salubriter adipiscunt. A brief introduction to the *Liber Canticorum*: published in *Speculum*, IV (1929), 465—466. Cf. *Aemil. 64ter*, fol. 122^v.

* fol. 105^v, (Canticum i) Dominus de Sina ueniet... (fol. 112^v) cunctis populis ayt. The first twelve canticles of the *Liber Canticorum*, ending abruptly at Cant. xii, 9. Because of the missing leaf between foll. 106 and 107 Cant. iii is wanting and Canticles ii and iv are incomplete. Porter 1—12.

Bibliography. Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 466 (no 188).

Henri Omont, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LXXIV (1913), 742 ff.¹

Walter Muir Whitehill, "A Mozarabic Psalter from Santo Domingo de Silos", *Speculum*, IV (1929), 461—468.

Facsimiles. fol. 19^v, Whitehill, op. cit., Plate I.

fol. 105^v, Whitehill, op. cit., Plate II.

¹ From Omont's description of the Bibliothèque Smith-Lesouëf the existence of the manuscript was noted, sight unseen, by Weinberger, in *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, CCIX (1926), 13; Z. García Villada, in *Revista de Filología Española*, XIV (1927), 1—19, and Donatien de Bruyne, in *Revue Bénédictine*, XXXVI (1924), 7.

Part II.

124 leaves, 290×210 mm., written in single columns of Visigothic minuscule averaging 205×125 mm.

Gatherings. I^s (1—8); II^s (9—16); III^s (17—24); IV^s (25—32); V^s (33—40); VI^s (41—48); VII^s (49—56); VIII^s (57—64); IX^s (65—72); X^s (73—80); XI^s (81—88); XII^s (89—96); XIII^s (97—102); XIV^s (103—110); XV^s (111 112 113 x | x 114 115 116); XVI^s (x 117 118 119 | 120 121 122 x). Leaves are wanting between foll. 113 and 114, 116 and 117, and after 122. Two leaves are numbered 98, while there is one unnumbered between foll. 99 and 100.

Script. Visigothic minuscule of the eleventh century with the *ti* distinction observed but an indiscriminate use of the *i* longa. The script is less regular than that of part I. The headings are in red, green, blue or black capitals. Although probably of the same century the two parts of the manuscripts are not quite contemporary.

Illumination. As in Part I a small illuminated initial is found at the beginning of each psalm and canticle. Canticle i, *Dominus de Sina ueniet*, is likewise marked by the especial richness of its decoration: the left half of fol. 77^v is occupied by a miniature illustrating the second verse of the canticle: *Apparuit de monte Pharan, et cum eo sanctorum milia*. Above is a Christ in Majesty in a mandorla; below His feet is a conventionalized mountain, represented by five decorated semi-circles; below are fifteen standing figures representing the *sanctorum milia*. The miniature is of especial interest, for with the exception of the *Beatus* (British Museum, *Add.* 11695), the Silos manuscripts, although rich in superb and intricate initials, contain few examples of figure painting.

Contents. fol. 1^r, Incipit: Induxisti nos in laquem . . . (Ps. lxxv, 11).

fol. 8^v, EXPLICIT LIBER SECUNDUS. INCIPIT LIBER TERTIUS. lxxii Defecerunt ymni dauid filii gesse psalmus asaph. Quam bonus . . . (fol. 27^v) EXPLICIT LIBER TERTIUS.

fol. 27^v, INCIPIT LIBER QUARTUS. lxxxiiii. Oratio moysi hominis dei. Domine refugium . . . (fol. 44^r) EXPLICIT LIBER QUARTUS.

fol. 44^r, cui. INCIPIT LIBER QUINTUS. ALLELUIA. Confitemini domino quoniam bonus quoniam in secula . . .

fol. 77^r, Psalmus hic proprie scriptus in dauid extra numerum quum pugnavit aduersus goliam. Pusillus eram . . . The text of this additional psalm is the same as in fol. 104^r (Part I).

fol. 77^v, IN NOMINE DOMINI IHESU CHRISTI INCIPIT LIBER CANTICORUM DE TOTO ANNI CIRCULO. Dominus de Syna ueniet . . . The remainder of the manuscript contains the following canticles, seventy five in all: 1—43, 45, 44, 78, 46—52, 54, 53, 76, 56, 57 a.

58—69 a, 70—73. There are the following indications of liturgical use: (fol. 91^r) Cant. xix, INCIPIUNT CANTICI DE QUADRAGESIMA; (fol. 98^r) Cant. xxvi, INCIPIUNT CANTICI DE TRADITIONE DOMINI; (fol. 100^v) Cant. xxxiv, INCIPIUNT CANTICI DE RESURRECTIONE DOMINI; (fol. 104^r) Cant. xl, INCIPIUNT CANTICI DE SANCTIS; (fol. 105^v) Cant. xliii, INCIPIUNT CANTICI UNIUS IUSTI; (fol. 108^r) Cant. xlvi (Porter 47), INCIPIUNT CANTICI DE VIRGINIBUS; (fol. 108^v) Cant. xlix (Porter 48), INCIPIUNT CANTICI DE UNA VIRGINE; (fol. 110^v) Cant. lii (Porter 51), De sacratione uaselicæ; (fol. 111^v) Cant. liii (Porter 52), Canticum de libro Tobii in restauratione basilicæ; (fol. 113^r) Cant. lvii (Porter 55), INCIPIUNT CANTICI DE COTIDIANO. As in Part I there are no antiphons or prayers.

fol. 122^v, Explicit: in amaritudine animee mee. (Cant. lxxv — Porter 73 —, 10). The last leaf of the last gathering is wanting, and this may well have contained 74 and 75, which conclude the *Liber Canticorum* in Add. 30851.

Bibliography. Same as for Part I.

Facsimiles. fol. 77^v, Whitehill, op. cit., Plate III.

MADRID: ACADEMIA DE LA HISTORIA, MS. AEMIL. 64 bis.

PSALTERIUM CUM CANTICIS

Saec. X.

From San Millán de la Cogolla. Former press mark: F. 209.

136 leaves, 310×210 mm., written in single columns of Visigothic minuscule averaging 225×140 mm., 25 lines to the page.

Gatherings. I^a (1—4); II^a (5—12); III^a (13—20); IV^a (21—28); V^a (29—36); VI^a (37—44); VII^a (45—52); VIII^a (53—60); IX^a (61—68); X^a (69—76); XI^a (77 x 78 79 | 80 81 82 83); XII^a (84—90); XIII^a (91—98); XIV^a (99—106); XV^a (107 108 x x | 109 110 111 112); XVI^a (113—120); XVII^a (121—128); XVIII^a (129 130 131 132 | 133 134 135 x). There is an unnumbered leaf between foll. 89 and 90. Fol. 99 and fol. 107 are mere fragments. The manuscript is in generally poor condition, and out of its binding.

Script. Visigothic minuscule of the tenth century, with the *ti* distinction and regular use of *i* longa. Fol. 82 is a copy in French minuscule of a missing leaf.

Illumination. Numerous initials, crudely executed and of slight importance. On certain pages blank spaces were left, which were subsequently filled in with Romanesque miniatures of higher quality. Thus on fol. 18^a a miniature of St. Michael and the Dragon occupies the space intended originally for the *M* of Ps. l, *Miserere mei*. Similarly a spirited combat between two knights on horseback (of

later date) forms the initial *A* of Ps. lxxvii on fol. 38^r. On fol. 113^r a standing saint in yellow was begun for the initial of the canticle *Iudate laudabunt*, but never completed. Fol. 91^v was left blank for a miniature illustrating Cant. i, but it was never filled in, and the space was subsequently used for certain hymns in French minuscule.

Contents. fol. 1^r, Incipit: ne declines in ira a seruo tuo . . . (Ps. xxvi, 9).

fol. 34^r, EXPLICIT LIBER SECUNDUS. The division between books one and two is not marked, although before Ps. xli space has been left for a miniature and for filling in in capitals the appropriate EXPLICIT LIBER PRIMUS. INCIPIT LIBER SECUNDUS. Because of two missing leaves between foll. 4 and 5 all of Ps. xxxiii and parts of Ps. xxxii and Ps. xxxiv are wanting.

fol. 34^r, INCIPIT LIBER TERTIUS. lxxii. Defecerunt laudes Dauid filius Gesse. Psalmus Asaph. Quam bonus deus Israhel . . . (fol. 49^v) EXPLICIT LIBER TERTIUS.

fol. 49^v, INCIPIT LIBER QUARTUS. lxxxviii. Oratio Moysi hominis dei. Domine refugium . . . (fol. 91^r) Expliciunt psalmi. The division between books four and five is not marked.

fol. 91^r, cl(i). Ipse psalmus proprie scripsit Dauid extra numerum quum pugnasset cum Goliath solus. Pusillus eram . . . The psalm is written in smaller script than the others: the last lines are wanting, as the bottom of the leaf has been cut away.

fol. 91^v, Originally blank: now contains the hymns *Beata nobis gaudia*, *Ueni creator spiritus* and other texts written in French minuscule.

fol. 92^r, IN NOMINE DOMINI NOSTRI IHESU CHRISTI INCIPIUNT CANTICI DE TOTO CIRCULO ANNI. IN PRIMUM DE ADVENTUM DOMINI. i. Canticum de libro Deuteronomii. Dominus de Sina uenit . . . There are at present 73 canticles, and originally there were more, for the manuscript is incomplete at the end. They occur in the following order: 1—20 a, 21—43, 45, 83, 78, 46, 81, 44, 85, 47—52, 54, 53, 76, 55—57 a, 58—68. There are the following indications of liturgical use: (fol. 100^v) Cant. xiv, Canticum de euangelio secundum Lucan in die sancte Marie; (fol. 102^v) Cant. xvii, In apparitio domini ad matutinum; (fol. 104^r) Cant. xviii, In die allisio infantum ad matutinum et ad missa; (fol. 105^r) Cant. xix, ITEM CANTICI DE QUADRAGESIMA; (fol. 109^r) Cant. xxvi, CANTICI DE TRADITIONE DOMINI; (fol. 112^v) Cant. xxxiv, CANTICI DE RESURRECTIONE DOMINI; (fol. 116^r) Cant. xl, CANTICI DE SANCTIS; (fol. 117^v) Cant. xliii, CANTICI UNIUS IUSTI; (fol. 119^r) Cant. xlvii (Porter 46), ITEM DE DIE SANCTI IOHANNES BAPTISTA; (fol. 120^r) Cant. xlix (Porter 44), CANTICI DE UNO CONFESSORE; (fol. 122^r) Cant. li (Porter 47), DE VIRGINIBUS; (fol. 122^r) Cant. lii (Porter 48), ITEM

DE UNA VIRGINE; (fol. 123^v) Cant. lv (Porter 51), IN SACRATIONE BASELICE; (fol. 124^v) Cant. lvi (Porter 52), IN RESTAURATIONE BASELICE; (fol. 125^v) Cant. lvii (Porter 54), IN ORDINATIONE EPISCOPI; (fol. 126^r) Cant. lviii (Porter 53), IN ORDINATIONE REGIS; (fol. 126^v) Cant. lix (Porter 76), DE UNO DEFUNCTO; (fol. 126^v) Cant. lx (Porter 55), INCIPIUNT CANTICI DE COTIDIANO; (fol. 131^r) Cant. lxvi (Porter 61), IN DIE ASCENSIONIS DOMINI SEU SANCTI MICHAELIS AD MATUTINUM. There are no accompanying antiphons or prayers, nor is there any musical notation.

fol. 135^v, Explicit: plaga pessima uehementer (Cant. lxxiii — Porter 68 —, 2).

Bibliography. Clark, *Collectanea Hispanica*, 43 (no 603).

Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 910—912.

García Villada, *Paleografía Española*, 110 (no 105).

Loewe and von Hartel, *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, 513.

Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 464 (no 167).

Cristobal Pérez Pastor, "Índice por títulos de los códices procedentes de los Monasterios de San Millán de la Cogolla y San Pedro de Cardeña", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LIII (1908), 507—508.

Facsimiles. fol. 18^r (miniature only), Manuel Gómez-Moreno, *El arte románico español* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1934), Plate XIV.

fol. 38^r (miniature only), Gómez-Moreno, op. cit., Plate XIV.

fol. 59^v—60^r, Clark, op. cit., Plate 52.

MADRID: ACADEMIA DE LA HISTORIA, MS. AEMIL. 64ter.

PSALTERIUM CUM CANTICIS

Saec. X—XI.

From San Millán de la Cogolla. Former press mark: F. 215.

127 leaves, 205×315 mm., written in single columns of Visigothic minuscule, 23 lines to the page.

Gatherings. I (A 1 x 2 3 | 4 5 6 7 x); II^s (8—15); III^s (16—23);



IV^s (24—31); V^s (32—39); VI^s (40—47); VII^s (48—55); VIII^s (56—63); IX^s (64—71); X^s (x 72 73 74 | 75 76 77 78); XI^s (79—86); XII^s (87—94); XIII^s (95—102); XIV^s (103—110); XV^s (111—118); XVI^s (119—126).

The manuscript is incomplete at the end.

Script. Careful and regular Visigothic minuscule, with the *ti* distinction and regular use of *i* longa, assigned by García Villada and Millares to the tenth century: it might equally well date from the early years of the eleventh century. There are a few headings in capitals. Foll. 1 and 7 are copies in French minuscule of lost leaves, with a later attempt to imitate the original Visigothic script interlined.

Illumination. Initials of fair quality precede each psalm and canticle. The usual hart with a branch in its mouth forms the initial

of Ps. xli (fol. 34^v); a standing soldier with spear and round shield forms an *I* for Ps. xxxiv (fol. 26^v), and a standing saint with raised arms makes the initial for Ps. xxv (fol. 19^r). The most important decoration in the manuscript is that which illustrates Cant. i, and occupies the larger part of fol. 123^v. The conception is very similar to the *Dominus de Sina uenit* of Part II of the Nogent-sur-Marne Psalter. Christ is seated above in a mandorla; below are conventionalized mountains: the *sanctorum milia* — to the number of twelve — are grouped, however, on either side of the mountains instead of below them, as in the Nogent Psalter.

Contents. fol. 1^r, Beatus uir qui non abiit . . . (fol. 34^v) Benedictus dominus deus Israhel in seculum fiat fiat. EXPLICIT LIBER PRIMUS.

fol. 34^v, INCIPIT LIBER SECUNDUS. xli. In finem psalmus Dauid. Sicut cerbus desiderat . . . (fol. 59^r) Et replebitur maiestate eius omnis terra fiat fiat. EXPLICIT LIBER SECUNDUS.

fol. 59^r, INCIPIT LIBER TERTIUS. lxxii. Defecerunt ymni Dauid filii Gesse. Psalmus Asaph. Quam bonus est . . . (fol. 75^r) Benedictus dominus in eternum fiat fiat.

fol. 75^r, INCIPIT LIBER QUARTUS. lxxxviii. (fol. 75^v) Oratio Moysi hominis dei. Domine refugium factus es . . . (fol. 90^r) Benedictus dominus deus Israhel a seculo et usque in seculum et dicet omnis populus fiat fiat.

fol. 90^r, INCIPIT LIBER QUINTUS. cvi. Alleluia. Confitemini domino quoniam bonus . . . (fol. 122^r) omnis spiritus laudet dominum.

fol. 122^r, Hic psalmus extra numerus est cum pugnauit Dauid aduersus Goliath. Pusillus eram . . . et abstuli obprobrium a filiis Israhel. EXPLICIT LIBER PSALMORUM. The psalms have neither antiphons nor accompanying prayers, nor is there any musical notation.

fol. 122^v, INCIPIT PROLOGUS BEATI YSIDORI IN LIBRO CANTICORUM. Plura nouimus cantica uariis uatum carminibus . . . (fol. 123^v) et regnum celestem transibit. A longer and more complete version of the prologue which is found in the Nogent-sur-Marne Psalter: published by Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, 86—87.

fol. 123^v, (Cant. i) Dominus de Sina uenit . . . As the last gatherings of the manuscript are wanting, there are only four canticles left: 1, 2, 3 and 4 (the last incomplete).

fol. 126^v, Explicit: Spiritus eius uelut torrens (Cant. iv, 13).

Bibliography. E. Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1930), 86—87.

Cabrol, "Cantiques", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, II, 1988—1993.

Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 912.

García Villada, *Paleografía Española*, 110 (no 106).

Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 464 (no 168).

Pérez Pastor, "Índice por títulos de los códices procedentes de los Monasterios de San Millán de la Cogolla y San Pedro de Cardeña", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LIII (1908), 508.

SANTIAGO DE COMPOSTELA:

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD, MS. RESERVADO 1.

DIURNO OF THE EMPEROR FERNANDO I

1055.

Diurno, written in 1055 for Fernando I, King of Castile and León, and his wife, Doña Sancha, by the scribe Petrus, and illuminated by Fructosus. Its subsequent history is unknown, but it probably came to the University of Santiago during the nineteenth century from the library of a suppressed monastery.

226 leaves, 310×200 mm., written in single columns of Visigothic minuscule averaging 220×110 mm., 22—23 lines to the page.

Gatherings. I^s (1 2 3 4 | x 5 6); II^s (7—14); III^s (15—22);



IV^s (23—30); V^s (31—37); VI^s (38—45); VII^s (46—53); VIII^s (54—61); IX^s (62—69); X^s (70—77); XI^s (78—85); XII^s (86—93); XIII^s (94—101); XIV^s (102—109); XV^s (110—117); XVI^s (118—125); XVII^s (126—133); XVIII^s (134 x 135 136 | 137 138 139 140); XIX^s (141—148); XX^s (149—156); XXI^s (157—164); XXII^s (165—172); XXIII^s (173—180); XXIV^s (181—188); XXV^s (189—196); XXVI^s (197—203); XXVII^s (204 205 206 x | 207 208 x x); XXVIII^s (209—216); XXIX^s (217—224).

One or more leaves are wanting in the first gathering and one leaf between foll. 134 and 135; in gathering twenty seven there is no break in the text, and that arrangement of leaves was probably for the convenience of the illuminator: otherwise the manuscript is complete. The foliation is modern, and, except for the repetition of 31 and 199, correct.

Script. Visigothic minuscule, with the *ti* distinction and regular use of *i*-longa, of the greatest beauty and clarity. The carefully selected leaves of parchment and the regularity and decorative quality of the writing combine to make this royal Book of Hours one of the most superb books of the century in Spain.

Illumination. The sumptuousness of the manuscript is even more apparent in the decoration, for there are the following full page illuminations:

fol. 1^r, Alpha and Omega, below which is a standing saint holding a book.

fol. 6^r, A geometrical pattern of intersecting triangles, on which are inscribed: FREDINANDI REGIS SUM LIBER NECNON ET SANCIA REGINA.

fol. 6^v, The copyist presents his book to Fernando and Doña Sancha: all three figures are standing, the King to the left, the Queen to the right and the copyist in the centre. Above is a draped curtain. The spirit of the drawing is remarkably free in comparison with the customary Spanish eleventh century style as exemplified in the Beatus manuscripts: it is thoroughly Romanesque in feeling. This would seem to be the earliest dated example of the naturalistic drawing that within half a century had supplanted the traditional Mozarabic style with which books written in Visigothic script were decorated.

fol. 7^r, Decorated page in four registers with the text: IN NOMINE DOMINI INCIPIT LIBER PSALMORUM DAUID.

fol. 7^v, Full page interlaced *B*, with the other letters of the BEATUS UIR in the open spaces.

fol. 207^v, Genealogical note on the Kings of León written in gold letters on a purple ground.

fol. 208^v, The following inscription, also in gold letters on a purple ground, enclosed by interlaces:

SANCIA CEU UOLUIT
QUOD SUM REGINA PEREGIT
ERA MILLENA NOUIES
DENA QUOQUE TERNA
PETRUS ERAT SCRIPTOR
FRUCTOSUS DENIQUE PICTOR.

The opening initials of the psalms and canticles are finely decorated, with a lavish use of gold that is quite uncommon in Visigothic manuscripts. The *D* of Ps. ci, *Domine exaudi orationem meam* is particularly elaborate, and as the leaf that contained Cant. i is wanting it is to be supposed that it was decorated with a miniature that made it worth stealing. Floral and animal ornament predominate, but human figures are introduced in folios 21^v, 25^v, 29^v, 57^v, 66^v, 98^r, 107^r, 170^v, 183^v and 196^r. A hart forms the initial *S* of Ps. xli (fol. 41^r).

Contents. As Dom Férotin pointed out, the *Diurno* is a book of private devotion rather than an official liturgical manuscript, but it contains the entire Psalter, an unusually large number of canticles and several offices of liturgical interest.

fol. 1^r, Full page Alpha and Omega, indicated above.

fol. 1^v—4^r, Mozarabic Calendar, two months to each page, published by Dom Férotin, *Liber Ordinum*, 450—495, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, xliii—liii, and by P. Atanasio López, *Estudios Crítico-Históricos de Galicia*, 76—82.

fol. 4^v, FLORUS YSIDORO ABBATI. Verses printed as inedited by Dom Férotin in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LXII (1901), 377—379; cf. *Liber Ordinum*, xxxii, note 1.

fol. 4^v, PREFATIO HIERONIMI PRESBITERI. Psalterium Rome dudum positus . . . Migne, *Patrologia Latina*, XXIX, 117—120¹.

fol. 5^r, Si uis orare pro te et de peccatis tuis . . . (fol. 5^v) hos psalmos decanta quorum titulum est alleluia. Indications for the devotional use of the psalms in various circumstances of the Christian life: published by Dom Férotin, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LXII (1901), 380, and *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 932.

fol. 6^r and 6^v, Indicated above under Illumination.

fol. 7^r, IN NOMINE DOMINI INCIPIT LIBER PSALMORUM DAUID. (fol. 7^v) BEATUS UIR (fol. 8^r) qui non abiit . . . (fol. 100^v) et dicit omnis populus fiat fiat. Explicit liber quartus. The first four books of the Psalter are written together, the divisions being indicated only indistinctly by larger initials or more beautiful decoration. The titles of the psalms differ frequently from Lorenzana's edition: cf. López, *op. cit.*, 67.

fol. 100^v, Incipit liber quintus. Profeta ad exclamationibus prioris populi et miserationibus dei siue de commendatione ecclesie liberata est per gratiam dei de inimicorum afflictionibus alleluia. Uox apostolorum. Confitemini domino quoniam bonus . . . (fol. 134^v) Ego autem euaginato. The fifth book, including the extra psalm, *Pusillus eram*, the last words of which are wanting because of the missing leaf between foll. 134 and 135.

fol. 135^r, Incipit: cornua rinocerotis cornua illius . . . (Cant. i, 7). The missing leaf probably contained either an introduction to the *Liber Canticorum* (as in the Nogent-sur-Marne MS) or a particularly elaborate miniature, as the last words of Ps. cli and the first six verses of Cant. i could not have filled both recto and verso. The *Liber Canticorum* contains 106 canticles in the following order: 1—20 a, 21—39, 79—81, 40—42, 82, 57 b, 43—45, 83—85, 46—52, 54, 53, 86 a, 55—57 a, 58—69 a, 70—76, 89—105 and 123 (Four "Cantici romenses"). There are the following indications of liturgical use: (fol. 148^r) Cant. xix, Item cantici de quadragesima dicendus est; (fol. 158^r) Cant. xxxiv, In resurrectio domini; (fol. 162^r) Cant. xliii (Porter 40), De sanctis; (fol. 164^v) Cant. xlviii (Porter 43), INCIPIUNT CANTICI de unius iusti; (fol. 169^v) Cant. lix (Porter 51), In sacratione; (fol. 170^v) Cant. lx (Porter 52), De restauratione; (fol. 171^v) Cant. lxi (Porter 54), Canticum in ordinatione episcopi; (fol. 172^v) Cant. lxiv (Porter 55), Canticum de libro Exodi DOMINICALIS; (fol. 174^r) Cant. lxv (Porter 56), CANTICUM Esaye prophete DE COTIDIE dicendus est; (fol. 176^v) Cant. lxx (Porter 61), Canticum de libro Esdre dicendus in sancti Micael.

fol. 196^r, ORATIO DE SANCTA TRINITATE. Quicumque uult . . . (fol. 197^v) salbus esse non poterit. Conuerte domine luctum meum in

¹ As far as the bottom of fol. 4^v only: fol. 5^r opens in the middle of another text, as a leaf is wanting between foll. 4 and 5.

gaudium michi et tristitiam cordis mei restaura in letitia spiritus sancti. Amen. The Athanasian Creed.

fol. 197^v, ORATIO SANCTI AUGUSTINI. Omnipotens sempiterne deus rex regum . . . (fol. 198^v) omnes sancti episcopi et sancti presbiteri et sancti diaconi et omnes sancti ecclesiastici et anacorite et eremite et omnes sancti monaci intercedite pro me.

fol. 198^v, Sancta Maria, ora pro me . . . (fol. 199^{bis v}) futuris largire custodiam per dominum nostrum, etc. Litany of the Saints.

fol. 199^{bis v}, ITEM TRES ORATIONES De singulis psalteriis quinquageno numero. (1) Domine deus omnipotens rex eterne glorie qui eum cognoscis beatum esse qui uiam peccatorum spernens . . . (fol. 201^r) cum autem manifeste ueneris ad iudicandum nos domine miserere mei deus secundum magnam misericordiam tuam et spiritum sanctum tuum ne auferas a me.

fol. 201^r, ALIA ORATIO de secundo numero quinquageno. Auerte piissime domine faciem tuam . . . (fol. 202^v) omnes qui nunc operantur iniquitatem.

fol. 202^v, ITEM III^a ORATIO de quinquageno numero psalmorum. Domine exaudi orationem meam et clamor meus ad te perueniat . . . (fol. 204^r) in cimbaliis labiorum quod est sanctum et gloriosum et regnat per infinita semper secula seculorum.

fol. 204^r, ORATIO ad deum deprecandum. Domine exaudi orationem meam quia iam cognosco quod tempus meum prope est . . . (fol. 206^r) Te deprecor et supplico ut exaudias deprecationem meam qui uiuis et regnas in secula seculorum. Amen.

fol. 206^v—207^r, Blank.

fol. 207^v, OBITUM DOMNI UEREMUNDI . . . X KALENDAS IULIAS ERA TLXXVI^a. Necrology of Fernando's immediate predecessors on the throne of León, written in gold capitals on purple ground. Published by Férotin, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LXII (1901), 383, with one error: lines 6—7 should read UXOR EIUS GELBIRE IIII NONAS DECEMBRIS ERA TLX^a, not SEPTEMBRES.

fol. 208^v, Inscription quoted above under Illumination.

fol. 209^r, ORDO AD MEDIUM NOCTIS. Cf. Wagner, *Untersuchungen zu den Gesangstexten der altspanischen Liturgie*, 78—81.

Deus in adiutorium meum. Deus in. Gloria. Deus in adiutorium meum. Sicut cerbus desiderat . . . (fol. 209^v) Ecce quam bonum et quam iocundum . . . Ecce nunc benedicite dominum . . . (*Epistola Pauli apostoli*): Nostra conuersatio fratres in celis est. *Laudes*: Alleluia. Media nocte clamor factus est . . . (*Imnus*): Quod conuolutis artibus . . . Credo in deum. Fiat domine. Kirrieleyson. Kirie. Kirie. Pater noster. *Miseratione*: Deus miserere — Tu sana infirmos . . . Surge et lauda in nocte . . . (Up to this point the office is identical with the ORDO AD MEDIUM NOCTIS CELEBRANDUM of *Add.* 30 851: Gilson, 299—300) *Canticum* (xxi): Queso domine deus celi fortis . . . (in full) (fol. 211^r) *Canticum*

(xxii); Deus altissimus magnanimus . . . (in full) (fol. 211v) *Oratio Ihesu filii Sirac* (xxiv): Miserere nostri deus omnium . . . (in full) (fol. 212r) Gloria et honor. Queso domine. Sicut erat. Deus altissimus. Miserere nostri deus. *Deinde recitabis VIII psalmos et III alios canticos et sic dicis istos responsos.* R. Per diem clamaui . . . (Gilson, 301) R. Uigilate et orate dicit dominus . . . (Gilson, 301) (fol. 212v) R. Uigilate et orate ne intretis in temptatione. V. Uidete nequando adgrauentur corda uestra in crapula et ebrietate et in curis huius mundi. ne in. R. Anima mea desiderat te deus in nocte de mane uigilabo ad te. V. Sicut cerbus desiderat ad fontes aquarum siderat anima mea ad te deus. de. R. Uigila domine super oues . . . (Gilson, 301) (fol. 213r) R. Domine deus ad te lebaui oculos meos in die tribulationis mee exaudi me. V. De profundis clamaui ad te domine domine exaudi uocem meam. in. R. Meditatus sum . . . (Gilson, 301) R. Anima mea cessa iam pecare cogitare de subitanea transpositione et de eterna tormenta ibi enim non queritur penitentia nec lucrum faciunt lacrimae dum tempus habes conuertere clama et dic deus meus miserere mei. V. Quare tristis es anima mea et quare me conturbas spera in domino. clama. R. Ora dominum ante lucem et oranti tibi miseretur et omnia que petieris ab eo dabit (fol. 213v) tibi dominus. V. Si simplex fueris et timueris et timueris deum ac recederis a malo. et omnia. *Lectio libri Esaye prophete:* Hec dicit dominus deus sanctus Israhel. Si reuertimini . . . (Gilson, 301) *Epistola Pauli apostoli ad duodecim tribus:* Karissimi subditi estote deo . . . (Gilson, 301—302) *Laudes:* Alleluia alleluia alleluia alleluia alleluia. De profundis . . . (Gilson, 302) *Laudes:* Laus tibi laus tibi laus tibi domine. Rex eterne glorie. Beati serui illi quos quum uenerit dominus inuenerit (fol. 214r) uigilantes. rex. Amen dico uobis quoniam precinget se et ministrabit illis. rex. *Ymnus:* Surgentes ad te domine . . . (Gilson, 302—304: the following hymn, *Medium noctis*, follows directly without caption) (fol. 215r) Media nocte . . . Funes peccatorum . . . Deprecatus sum . . . Clamaui ad te . . . Quis cognoscis . . . Tempus michi concede . . . (Gilson, 304) (fol. 215v) (*Miserationes:*) Miserere mei domine miserere nobis tibi soli peccabimus . . . (published by Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 934—935, and Meyer, *Die Preces*, 73—75, no 131).

fol. 215v, ORDO AD CELEBRANDUM NOCTURNOS. Uenite adoremus et procidamus ante deum . . . (fol. 216r) *et per singulas missas singula responsoria decantentur.* Published by Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 935. Cf. Wagner, op. cit., 81—89.

fol. 216r, INCIPIUNT RESPONSURIA DE NOCTURNOS DOMINICALES. ALLELUIA.

R. Alleluia deduc me . . . (Gilson, 307) R. Repleatur os meum deus . . . (Gilson, 309) R. Alleluia uide humilitatem . . . (Gilson, 308) R. Congrega domine . . . (Gilson, 308) (fol. 216v) R. Magnus dominus noster alleluia et magna uirtus eius alleluia alleluia. V. Et sapientie eius non est numerus. alle. R. Benedictus dominus in eternum . . . (Gilson, 308)

IIa feria: R. In lege domini meditemur . . . (This and the three responses which follow are the same as in *Add. 30 851*: Gilson, 313) R. Adpreendite disciplina . . . R. Tu domine susceptor . . . R. Miserere mei deus . . .

III^a feria: R. Intellege clamorem . . . (as in Gilson, 314—315) (fol. 217^r)
R. Infirmus sum . . . R. Confitebor domino . . . R. Quam admirabile . . .

III^a feria: R. Mirifica domine . . . (as in Gilson, 316) R. Non timebo
mala . . . R. Benedicam domino . . . R. Adiutor et liberator . . . (fol. 217^v)

V^a feria: R. Cor mundum . . . (as in Gilson, 317) R. Benigne fac domine . . .
R. In te confidit . . . R. Spes nostra in deo . . .

VI^a feria: R. Misereatur nobis . . . (as in Gilson, 318) R. De die in die . . .
R. Exaudi me domine . . . (fol. 218^r) R. Ad adiubandum me . . .

(*Sabbato*): R. Domine deus uirtutum . . . (as in Gilson, 319—320) R. Qui
respicit in terra . . . R. Uiuuit anima mea . . . R. Adiutorium nostrum . . .
(fol. 218^v)

Lectio libri Iheremie prophete: Hec dicit dominus. Consurge et lauda . . .
(Gilson, 310) *Epistola Pauli apostoli ad Corinthios prima*: Fratres uigilate et
orate . . . (Gilson, 310) *Laudes*: Alleluia alleluia alleluia alleluia alleluia. Labia
mea . . . (Gilson, 310) *Laudes*: Laus tibi laus tibi laus tibi domine rex eterne
glorie . . . (Gilson, 310)

Imnum de dominico ad nocturnos: Primo dierum omnium . . . (Gilson, 310)
(fol. 219^r) *Alium ymnum II feria*: Somno relectis artubus . . . (Gilson, 317)
Alium ymnum III feria: (fol. 219^v) Consors paterni luminis . . . (Gilson, 319)
Ymnum IIII feria: Rerum creator obtime . . . (Gilson, 320) *Ymnum de V feria*:
Tu trinitatis unitas . . . (Gilson, 314) (fol. 220^r) *Ymnum VI^a feria*: Summe deus
clementie . . . (Gilson, 315) *Ymnum de sabbati*: Tu rex redemptor omnium . . .
(Gilson, 316)

Benedictiones: Benedictus es domine deus . . . (fol. 220^v) et laudabilis et
gloriosus in secula. Amen. (Gilson, 311) *Completorium*: Clamor noster ad te
perueniat . . . aurem tuam ad precem meum domine. (Gilson, 311) *Alium con-
pletorium*: Cito nos preueniat misericordia tua domine. (fol. 221^r) Fiat miseri-
cordia tua domine . . . Auerte domine iracundiam tuam a nobis. (Gilson, 311—
312) *Miserationes I feria*: Deus miserere nobis deus miserere nobis miserere
miserere Criste miserere cunctis. Tu medella da infirmis . . . (fol. 222^r) *Infir-
mantibus et defunctis*. (Meyer, *Die Preces*, 106—107, numbers 175—178)

fol. 222^r, ORDO POST NOCTURNOS.

His expletis exsolbebis alius tres horas . . . in toto corde suo exquirunt
eum. alleluia. (Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 936) *Ymnum*: Noctis
tempus iam preterit . . . (Gilson, 321—322: the hymn *Gallo canente uenimus*
follows directly without caption) (fol. 223^r) *Uersus*: Memor fui in nocte . . .
(Férotin, op. cit., 936)

fol. 223^r, (O)rdo nocturnalis in resurrectione domini. A primo die
usque ad Pentecosten. Cf. Gilson, 306—307.

Hoc modo cum antifona et uersibus . . . (Férotin, op. cit., 936) *Psalmus
xlvii*: Omnes gentes plaudete manibus . . . (in full) (fol. 223^v) *Psalmus David*:
Iubilate deo omnis terra . . . (in full) *Psalmus David*: Laudate dominum omnes
gentes . . . (in full) Gloria et honor. Omnes gentes. Sicut erat. Iubilate deo.
Laudate dominum omnes gentes et conlaudate eum omnes populi.

fol. 223^v, (Responsoria dominicales quadragesime). Suspiro ego et
gemo . . . (fol. 224^v) per diem et noctem et non taceant. quia longe.
The following six responsoria:

R. Suspiro ego et gemo . . . (fol. 224r) R. Quis michi det ut ueniat . . .
 R. Scio domine quia nichil . . . R. Si adpenderetur peccata mea . . . R. Que est
 enim domine fortitudo mea . . . (fol. 224v) R. Ecce ego plorans . . .

which conclude the manuscript, are the same as the DOMINICALES
 QUADRAGESIME of *Add. 30 851*: Gilson, 309—310. In the last section
 of the Diurno (foll. 209^r—224^v) there is full musical notation in the
 form of Mozarabic neums.

Date. The inscription on fol. 208^v gives the names of the scribe
 (Petrus) and the illuminator (Fructosus), and establishes the date of
 the manuscript as Era 1093, i. e., A. D. 1055.

Bibliography. Blume and Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*,
 XXVII, 25.

Cabrol, "Cantiques", *Dictionnaire d'Archéologie, Chrétienne et de Liturgie*,
 II, 1988—1993.

Clark, *Collectanea Hispanica*, 31 (no 511).

Jesús Dominguez Bordona, *La Miniatura Española* (Barcelona: G. Gili,
 1930), I, 36.

Férotin, "Deux Manuscrits Wisigothiques de la Bibliothèque de Ferdi-
 nand I^{er}, Roi de Castille et de Léon", *Bibliothèque de l'École des Chartes*,
 LXII (1901), 374—383.

Férotin, *Le Liber Ordinum* (Paris, 1904), xxxi—xxxii, 450—495.

Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 931—936.

García Villada, *Paleografía Española*, 95—96 (no 13).

Atanasio López, *Estudios Crítico-Históricos de Galicia* (Santiago de Com-
 postela: El Eco Franciscano, 1916), 64—83.

Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago
 de Compostela* (Santiago de Compostela, 1898—1909), II, 524—526.

Wilhelm Meyer, *Die Preces der mozarabischen Liturgie* (Berlin: Weid-
 mann'sche Buchhandlung, 1914), 106—108.

Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 74, 469 (no 231).

Eladio Oviedo y Arce, "El Genuino Martín Codax", *Boletín de la Real
 Academia Gallega*, X (1916—17), 242—243.

A. Kingsley Porter, *Spanish Romanesque Sculpture* (New York: Harcourt
 Brace, 1928), I, 54—55.

Riaño, *Critical and Bibliographical Notes on Early Spanish Music*, 26—27.

Rojo and Prado, *El Canto Mozárabe*, 24.

J. B. Trend, *The Music of Spanish History to 1600* (London: Humphrey
 Milford, 1926), 49, 200.

Peter Wagner, "Untersuchungen zu den Gesangstexten und zur respon-
 sorialen Psalmodie der altspanischen Liturgie", *Spanische Forschungen der
 Görresgesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, II
 (1930), 67—113.

Facsimiles. fol. 1^r, Gómez-Moreno, *El arte románico español*, Plate II.
 fol. 6^v, Dominguez Bordona, op. cit., I, Plate 34 a.

Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Plate IX.

A. L. Mayer, *El Estilo Románico en España* (Madrid: Espasa-Calpe,
 1931), 201.

R. Menéndez-Pidal, *La España del Cid* (Madrid: Editorial Plutarco, 1929), 133.

López Ferreiro, op. cit., II, 524.

fol. 7v, Dominguez Bordona, op. cit., I, Plate 34 b.

Gómez-Moreno, op. cit., Plate III.

fol. 19v, García Villada, op. cit., Album, Fasc. 38.

fol. 208v, Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Plate VIII (incorrectly described as fol. 6r).

Gómez-Moreno, op. cit., Plate IV.

fol. 215v, Férotin, op. cit., Plate VII.

fol. 216r, Rojo and Prado, op. cit., Plate 10.

various initials, Gómez-Moreno, op. cit., Plates III—IV.

MADRID: BIBLIOTECA DEL PALACIO REAL, MS. 2. J. 5.

LIBER CANTICORUM OF DOÑA SANCHÁ

1059.

Liber Canticorum, written in 1059 for Doña Sancha, wife of Fernando I of Castile and León, by the scribe Christoforus. The book later became the property of her daughter, Doña Urraca¹. In the fourteenth century it was in the library of Santa Maria de Aniago, and later passed to the Colegio mayor de Cuenca in Salamanca². With other books from Salamanca it returned to the private library of the King of Spain, where it is now preserved³.

187 leaves, 215×130 mm., written in single columns of Visigothic minuscule, 14—15 lines to the page (in general 15 in the earlier pages and 14 in the later ones).

Gatherings. I^s (x 1 2 3 | 4 5 6 7); II^s (8—15); III^s (16—23); IV^s (24—31); V^s (32—39); VI^s (40—47); VII^s (48—55); VIII^s (56—63); IX^s (64—71); X^s (72—79); XI^s (80—87); XII^s (88—95); XIII^s (96—103); XIV^s (104—111); XV^s (112—119); XVI^s (120—127); XVII^s (128—135); XVIII^s (136—143); XIX^s (144—151); XX^s (152—159); XXI^s (160—167); XXII^s (168—175); XXIII^s (176—183); XXIV^s (184—187)⁴. The modern binding was so careless that the sequence of the text is seriously confused by misplaced leaves. Gathering XVII (128—135) should come between XIII (96—103) and XIV (104—111), and gathering XX (152—159) should come between XXII (168—175) and XXIII (176—183). The

¹ In the formula *Confitebor domino deo* (fol. 179v) the name *Urracka* has been substituted for *Sancia*.

² "Iste liber est conuentus sancte Marie de Ani(a)go. Quis furatus fuerit in pa(tibulo) suspendantur. Martin Pa.": note in XIV century hand on fol. 1r. Cf. Férotin, *Histoire de l'Abbaye de Silos* (Paris, 1897), 226—227. "De la Biblioteca del Colegio mayor de Cuenca": fol. 2r.

³ The manuscript is bound in modern blue morocco, with the monogram of Alfonso XIII.

⁴ The modern binding is so tight that the composition of gathering XXIV cannot be determined: it may originally have been of eight leaves like the others.

leaves within gatherings VIII (56—63) and IX (64—71) are misbound: the correct order is VIII^s (56 57 66 67 68 69 62 63) and IX^s (64 58 59 65 70 60 61 71). The order of leaves in the manuscript should be as follows: 1—57, 66—69, 62—64, 58—59, 65, 70, 60—61, 71—103, 128—135, 104—127, 136—151, 160—175, 152—159, 176—187.

Script. Visigothic minuscule, with the *ti* distinction and regular use of *i* longa. Although written with fair regularity, the script cannot compare with the Santiago Diurno for beauty and carefulness of execution.

Illumination. There are illuminated initials at the beginning of each canticle, but they are quite ordinary examples of the Mozarabic style not very finely executed, and are of slight interest.

Contents. Like the Santiago Diurno this manuscript is a book of private devotion. In their general lines the contents of the two books are similar, although this one does not contain the Psalter.

fol. 1^v, IN NOMINE DOMINI NOSTRI IHESU CHRISTI INCIPIT LIBER CANTICORUM DE TOTO CIRCULO ANNI. ERA T NON-AGESSIMA SEPTIMA. CANTICUM ESAYE PROPHETE. (fol. 2^r) Dominus de Syna uenit . . . (fol. 141^v) hec tenete et hec agite. Finit cum pace. In nomine domini Ihesu Christi explicit liber canticorum. deo gratias. There are 108 canticles in the following order: 1—20 a, 21—39, 79—81, 40—42, 82, 57 b, 43—45, 83—85, 46—54, 86 a, 55—57 a, 58—69 a, 70—76, 87—105 and 123 (Four “Cantici romenses”). Two canticles *Pereat dies in qua natus sum* (Porter 87) and *Eleemosyna iusti quasi signaculum* (Porter 88), which appear here are not found in the Santiago Diurno: otherwise, except for slight differences in order, the canticles of the two manuscripts are identical. There are several mistakes in the numbering of the canticles; as they are copyist’s errors and without significance the correct rather than the actual numbering of the canticles is used throughout this description. There are the following indications of liturgical use: (fol. 29^v) Cant. xix, INCIPIUNT CANTICI DE QUADRAGESIME; (fol. 42^r) Cant. xxvi, Cantici de traditione; (fol. 50^r) Cant. xxxiv, INCIPIUNT cantici de resurrectione domini; (fol. 66^v) Cant. xliii (Porter 40), Incipiunt cantici de sanctis; (fol. 63^r) Cant. xlviii (Porter 43), Incipiunt cantici de unius iusti; (fol. 73^v) Cant. lvii (Porter 49) Canticum de una uirgine; (fol. 75^r) Cant. lix (Porter 51), Canticum in sacratione; (fol. 77^r) Cant. lx (Porter 52) Canticum de libro Tobii et de restauratione; (fol. 79^v) Cant. lxii (Porter 54) Canticum de aepiscobo; (fol. 82^r) Cant. lxiv (Porter 55), INCIPIUNT CANTICI DE QUOTIDIANO; (fol. 136^r) Cant. cii (Porter 103), Canticum de prophetis; (fol. 140^r) Cant. cv (Porter 123), Item cantici romensis ad medium noctis. There are no antiphons, nor is there any musical notation in this part of the manuscript.

fol. 141^v, ORDO AD MEDIUM NOCTIS. Deus in adiutorium . . . (fol. 164^v) expectantes domine misericordiam tuam. This office is identical with the Ordo ad medium noctis of the Santiago Diurno (foll. 209^r—215^v), except for the nine responses which follow the rubric: *Deinde recitabis viiii psalmos et iii canticis et sic dicis istos responsos*. Here they are as follows:

(fol. 149^v) *De die dominico*: R. Per diem clamabi . . . (Gilson, 301) (fol. 150^r) *De quadragesime*: R. Uigilate et orate dicit dominus . . . (Gilson, 301) (fol. 150^v) R. Acceperunt prudentes oleum . . . (Gilson, 301) R. Clamor factus est . . . (Gilson, 301) (fol. 151^r) R. Meditatus sum nocte . . . (Gilson, 301) R. Uigila domine super oues . . . (Gilson, 301) (fol. 151^v) R. Uigilate et orate ne intretis in tentatione. V. Uidete nequando adgrauentur corda uestra in crapula et ebrietate et in curis huius mundi. ne in. R. Simile est regnum celorum . . . (Gilson, 301) (fol. 160^r) R. Ora dominum ante lucem et oranti tibi miseretur et omnia que petieris hab eo dabit tibi dominus. V. Si simplex fueris et timueris deum ac recedens a malo. et omnia.

fol. 164^v, ORDO AD CELEBRANDUM NOCTURNIS. Uenite adoremus et procidamus ante deum . . . (fol. 165^r) *et per singulas missas singula responsoria decantentur*. Published by Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 935: identical to Santiago Diurno, foll. 215^v—216^r. Cf. Wagner, *Untersuchungen zu den Gesangstexten der alt-spanischen Liturgie*, 81—89.

fol. 165^r, INCIPIUNT RESPONSURIA DOMINICALIS NOCTURNIS. Cf. Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 927—928.

R. Alleluia deduc me . . . (Gilson, 307) (fol. 165^v) R. Repleatur os meum deus . . . (Gilson, 309) R. Alleluia uide humilitatem . . . (Gilson, 308) (fol. 166^r) R. Congrega domine . . . (Gilson, 308) R. Alleluia misericordia mea . . . (Gilson, 308) (fol. 166^v) R. Letor ego super eloquia . . . (Gilson, 309).

Item responsoriis dominicales de quadragesime: R. In lege domini meditemur . . . (Gilson, 313) R. Intellege clamorem meum . . . (Gilson, 314) (fol. 167^r) R. Mirifica domine . . . (Gilson, 316) R. Cor mundum . . . (Gilson, 317) R. Misereatur nobis . . . (Gilson, 318) R. Domine deus uirtutum . . . (Gilson, 319).

(fol. 167^v) *In 11^o dominico*: R. Adprehendite disciplina . . . (Gilson, 313) R. Infirmus sum . . . (Gilson, 315) (fol. 168^r) R. Non timebo mala . . . (Gilson, 316) R. Benigne fac domine . . . (Gilson, 317) R. De die in die . . . (Gilson, 318) R. Qui respicit in terra . . . (Gilson, 319).

(fol. 168^v) *In mediante responsoria de dominico*: R. Tu domine susceptor meus . . . (Gilson, 313) R. Confitebor domino . . . (Gilson, 315) R. Benedicam domino . . . (Gilson, 316) (fol. 169^r) R. In te confidit anima mea . . . (Gilson, 317) R. Exaudi me domine . . . (Gilson, 318) R. Uiuuit anima mea . . . (Gilson, 320).

(fol. 169^v) *Item in Lazaro responsoria ad nocturnis*: R. Miserere mei deus . . . (Gilson, 313) R. Quam admirabile est . . . (Gilson, 315) R. Adiutor et liuator meus . . . (Gilson, 316) R. Spes nostra in deo . . . (Gilson, 317) (fol. 170^r) R. Ad adiubandum . . . (Gilson, 318) R. Adiutorium . . . (Gilson, 320).

Lectio libri Iheremie prophete: Hec dicit dominus. Consurge et lauda . . . (Gilson, 310) (fol. 170^v) *Epistola Pauli apostoli ad Corinthios prima*: Fratres

uigilate et orate . . . (Gilson, 310) *Laudes*: Alleluia alleluia alleluia alleluia alleluia. Labia mea . . . (Gilson, 310).

(fol. 171^r) *De quadragesime laudes*: Laus tibi laus tibi laus tibi domine rex eterne glorie . . . (Gilson, 310) *Hymnum dominicale*: Primo dierum omnium . . . (Gilson, 310) *Benedictiones*: Benedictus es domine deus . . . (fol. 172^r) et laudabilis et gloriosus in secula. Amen. (Gilson, 311) *Clamores*: Clamor noster ad te perueniat . . . (fol. 173^v) Auerte domine iracundiam tuam a nobis (Gilson, 311—312) *Miserationes de dominico*: Deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere. Ecce nos uigiles te precamur Christe annue uotis succurre defunctis.

fol. 173^v, ORDO NOCTURNALIS IN RESUR(REC)TIONE DOMINI. A primo die pasce usque ad Pentecosten . . . (fol. 175^r) Laudate dominum omnes gentes et conlaudate eum omnes populi. Cf. Gilson, 306—307: identical with Santiago Diurno, foll. 223^r—223^v.

fol. 175^r, II FERIA AD NOCTURNIS RESPONSORIA. In lege domini . . . (fol. 158^r) libera animas nostras de manibus impiorum. deus miserere.

II feria ad nocturnis: R. In lege domini . . . (This and the three responses which follow are the same as in Gilson, 313 and the Santiago Diurno) R. Adpreendite disciplina . . . R. Tu domine susceptor . . . (fol. 175^v) R. Miserere mei domine . . . *Hymnum*: Somno reffectis artubus . . . (Gilson, 317) Benedictus es. (*Miserationes*): Deus miserere deus miserere deus miserere.

(fol. 152^r) *III feria*: R. Intellege clamorem . . . (as in Gilson, 314—315) R. Infirmus sum . . . R. Confitebor domino . . . (fol. 152^v) R. Quam admirabile . . . *Ymnum*: Consors paterni luminis . . . (Gilson, 319) *Benedictiones*: Benedictus es. (*Miserationes*): Deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere.

(fol. 153^r) *IIII feria*: R. Mirifica domine . . . (as in Gilson, 316) R. Non timebo mala . . . R. Benedicam domino . . . (fol. 153^v) R. Adiutor et liberator . . . *Ymnum*: Rerum creator obtime . . . (Gilson, 320) (fol. 154^r) Benedictus es. *Mi(se)rationes*: Deus miserere deus miserere deus miserere. Infirmis defunctis . . . (Meyer, *Die Preces*, 107, n° 176).

Va feria: R. Cor mundum . . . (as in Gilson, 317) (fol. 154^v) R. Benigne fac domine . . . R. In te confidit . . . R. Spes nostra in deo . . . (fol. 155^r) *Ymnum*: Tu trinitatis unitas . . . (Gilson, 314) (fol. 155^v) Benedictus es domine. *Miserationes*: Deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere.

VIa feria: R. Misereatur nobis . . . (as in Gilson, 318) R. De die in die . . . R. Exaudi me domine . . . (fol. 156^r) R. Ad adiubandum me . . . *Ymnum*: Summe deus clementie . . . (Gilson, 315) (fol. 156^v) *Benedictiones*: Benedictus es. (*Miserationes*): Deus miserere deus miserere deus miserere. miserere nobis pro peccatis nostris . . . (Meyer, *Die Preces*, 107, n° 177) *Alias*: Deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere deus miserere. mici peccatori . . . (Meyer, op. cit., 107, n° 178).

(fol. 157^r) *Sabbato*: R. Domine deus uirtutem . . . (as in Gilson, 319—320) R. Qui respicis in terra . . . R. Uibit anima mea . . . R. Adiutorium nostrum . . . (fol. 157^v) *Ymnum*: Tu rex redemptor omnium . . . (Gilson, 316) (fol. 158^r)

Benedictiones: Benedictus es domine. *Miserationes*: in die sabbato: Deus miserere nobis deus miserere nobis miserere miserere miserere Criste miserere cunctis. Tu medella da infirmis . . . (Meyer, *Die Preces*, 106, no 175).

fol. 158^v, ORDO POST NOCTURNIS ad galli cantium. *His expletis exsoluebis alius tres oras* . . . (fol. 159^v) Memor fuit in nocte nominis tui domine et custodibit legem tuam. Kirie. Kirie. Kirie. Pater noster. Deus misere, *viii uicibus*. Cf. the identical text of Santiago Diurno (foll. 222^r—223^r), published by Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 936.

fol. 159^v, Expliciter liber canticorum et orarum deo gratias. Amen. In xvii^o kalendas iunias era TLXLVIIa. Christoforus indignus scripsit mementote.

fol. 176^r, Quicumque uult . . . (fol. 179^r) quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit saluus esse non poterit. The Athanasian Creed.

fol. 179^r, CONFESSIO. Confitebor domino deo . . . (fol. 180^r) Adiu-torium nostrum in nomine domini qui fecit celum et terram. Form of confession and absolution, in which appear the names of Doña Sancha and her daughter, Doña Urraca: published by Férotin, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LXII (1901), 385—386, and *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 929.

fol. 180^v, HEC EST LETANIA ID EST ROGATIONES. Domine ne in ira tua . . . (fol. 187^v) in lege tua et in operibus manuum tuarum te auxiliante semper. Litany followed by various prayers.

Date. The inscription at the bottom of fol. 159^v gives the name of the scribe, Christoforus, and the date of the completion of the manuscript, 16th May 1059. The date 1059 is also given on fol. 1^v.

Bibliography: Cabrol, "Cantiques", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, II, 1988—1993.

Clark, *Collectanea Hispanica*, 48 (no 633).

Ewald and Loewe, *Exempla Scripturae Visigoticae*, 25.

Férotin, "Deux Manuscrits Wisigothiques de la Bibliothèque de Ferdinand Ier, Roi de Castille et de Léon", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LXII (1901), 384—387.

Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 925—930.

García Villada, *Paleografía Española*, 115 (no 135).

Loewe and von Hartel, *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, I, 474.

Lowe, *Studia Palaeographica*, 74 (no 93).

Meyer, *Die Preces der mozarabischen Liturgie*, 106—108.

Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 74, 461 (no 134).

Riaño, *Critical and Bibliographical Notes on Early Spanish Music*, 27—28.

Rojo and Prado, *El Canto Mozárabe*, 23—24.

Wagner, "Untersuchungen zu den Gesangstexten und zur responsorialen Psalmodie der altspanischen Liturgie", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, II (1930), 67—113.

Facsimiles. fol. 157^r, Rojo and Prado, op. cit., Plate 9.
 foll. 159^v—160^r, Ewald and Loewe, op. cit., Plate XXXII.
 fol. 160^r, Riaño, op. cit., 28.
 fol. 167^v, Wagner, op. cit., 105.
 fol. 168^r, Wagner, op. cit., 105.

EL ESCORIAL: MS. a. III. 5.
 PSALMI ET ORATIONES DIUERSAE
 Saec. XI.

Written, according to Dom Férotin, by a woman. Bequeathed to the Escorial Library by Don Diego de Mendoza († 13th August 1575).

142 leaves, 265×185 mm., written in single columns of Visigothic minuscule averaging 220×130 mm., 21 lines to the page.

Gatherings. I^s (A 1 2 3 | 4 5 6 7); II^s (8—15); III^s (16—22^{bis}); IV^s (23—30); V^s (31—38); VI^s (39 40 41 42 | 43 44 x 45); VII^s (46—53); VIII^s (54—61); IX^s (62—69); X^s (70—77); XI^s (78—85); XII^s (85^{bis}—92); XIII^s (93—99^{bis}); XIV^s (100—107); XV^s (108—115); XVI^s (116—123); XVII^s (124—131); XVIII^s (132 133 134 135 | 136 137 138 x). The manuscript is incomplete at the end: a leaf would seem to be wanting between foll. 44 and 45, but there is no break in the text at that point. The numbers 22, 85 and 99 are repeated in the foliation.

Script. Visigothic minuscule of the eleventh century.

Illumination. Mozarabic interlace initials of average quality before most of the psalms. The initials have been cut out of fol. 33^v and fol. 48^v.

Contents. fol. Av, IN NOMINE DOMINI NOSTRI IHESU CHRISTI INCIPIT LIBER PSALMORUM DAUID REGIS ISRAHEL. PROPHETA DE IHESU CHRISTO SIUE DE FRUCTU IUSTORUM ET DE INTERITU IMPIORUM. PSALMUS ISTE QUUM GENERALITER DE OMNIBUS SANCTIS SIT SPECIALITER DE IOSEP DICIT QUI CORPUS DOMINI SEPELLIBIT. ITEM PSALMUS ISTE PRIMUS AD CHRISTI PERTINET SACRAMENTUM. IPSE EST ENIM PERFECTUS UIR QUI NON HABIIT IN CONSILIUM IMPIORUM. I PSALMUS. PROPHETIA IUSTI. Beatus uir qui non habiit . . . (fol. 36^v) Benedictus dominus deus Israhel a seculo et usque in seculum fiat fiat. EXPLICIT LIBER PRIMUS.

fol. 36^v, INCIPIT LIBER SECUNDUS. XLI PSALMUS INTELLECTUS FILIIS CHORE. Sicut ceruus desiderat . . . (fol. 64^v) Et repletur maiestate eius omnis terra fiat fiat. EXPLICIT LIBER SECUNDUS.

fol. 64^v, INCIPIT LIBER TERTIUS. LXXII DEFECERUNT HYMNI DAUID FILII GESSE PSALMUS IPSI ASAPH. Quam bonus deus Israhel . . . (fol. 82^v) Benedictus dominus in eternum fiat fiat. EXPLICIT LIBER TERTIUS.

fol. 83^r, INCIPIT LIBER QUARTUS. LXXXVIII^o ORATIO MOYSI HOMINIS DEI. Domine refugium . . . (fol. 99^r) et dicet omnis populus fiat fiat. EXPLICIT LIBER QUARTUS.

fol. 99^r, INCIPIT LIBER QUINTUS. CVI ALLELUIA. Confite-mini domino quoniam bonus . . . (fol. 134^r) Laudate eum in cymbalis iubilationum omnis spiritus laudet dominum. EXPLICIT PSALMUS NUMERO CL^a.

fol. 134^r, HIC PSALMUS PROPRIE SCRIPTUS DAVID EXTRA NUMERUM QUUM PUGNASSET CUM GOLIATH. Pusillus eram . . . (fol. 134^v) et abstuli opprobrium a filiis Israel. The psalms have neither antiphons nor prayers accompanying them. The Psalter is complete.

fol. 135^v, INCIPIUNT ORATIONES CONPLETURIAS DE PRIMO PSALMO USQUE L^o PER ORDINE DIGESTA. Beatifica domine peccatricem me illam . . . (fol. 137^v) in uisceribus meis et spiritu principali confirma me. Group of prayers partially published by Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 945—946.

fol. 137^v, ITEM ALIA ORATIONES A L^o USQUE AD CENTESIMUM. Miserere mei deus secundum magnam misericordiam tuam . . . (fol. 138^v) Elegi abiectus esse in domum tuam magis (end of manuscript). Collection similar to the preceding; cf. Férotin, op. cit., 946.

Date. The manuscript is not dated, but is assigned by Clark, García Villada and Millares to the eleventh century. Dom Férotin, however, seduced by the theory that it might have been written by Leodegundia, the female scribe of Escorial MS. *a. I. 13.*, placed it in the tenth century. An eleventh century date seems more probable palaeographically, and Dom Férotin's assumption that the manuscript was written by a woman rests on slight evidence. The *peccatricem me illam* on fol. 135^v is in a prayer which forms an integral part of the text of the manuscript, not in a copyist's subscription: the natural assumption would be that the book was written *for* rather than *by* a woman. Doña Sancha's *Liber Canticorum* contains feminine forms, but it was written by a certain Christoforus!

Bibliography. Guillermo Antolín, *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial* (Madrid: Imprenta Helénica, 1910—1923), I, 71.

Clark, *Collectanea Hispanica*, 32 (no 516).

Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 943—946.

García Villada, *Paleografía Española*, 97 (no 19).

Loewe and von Hartel, *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, I, 27—28.

Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 454 (no 28).

Renaissance, Humanismus und Liturgie.

Von Anton L. Mayer (Freising).

I. Die religiöse Kunst der Renaissance und ihr Ziel.

Goethe schreibt in seiner *Italienischen Reise* von 1786 am 18. Oktober diese Notiz in sein Tagebuch — es ist in Bologna:

„Trifft man denn gar wieder einmal auf eine Arbeit von Raphael, oder die ihm wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit zugeschrieben wird, so ist man gleich vollkommen geheilt und froh. So habe ich eine heilige Agatha gefunden, ein kostbares, obgleich nicht ganz wohl erhaltenes Bild. Der Künstler hat ihr eine gesunde, sichere Jungfräulichkeit gegeben, doch ohne Kälte und Roheit. Ich habe mir die Gestalt wohl gemerkt und werde ihr im Geist meine Iphigenie vorlesen und meine Heldin nichts sagen lassen, was diese Heilige nicht aussprechen möchte.“

Der große Klassizist fühlt die geheime Verwandtschaft zwischen einem Heiligenbild des Renaissancemalers und dem von ihm selbst geschaffenen Idealbild der „reinen Menschlichkeit“. Höhe und schließliche Konsequenz der Renaissance fließen ineinander über.

Ganz anders klingt das Urteil, das Léon Bloy, der „Pilger des Absoluten“, über Raffaels religiöse Kunst fällt¹. Er läßt zwei Männer über die „Verklärung Christi“ sprechen, und auf das Stichwort des einen, Raffael habe dieses Ereignis der Heilsgeschichte „mit seiner profanen Dekorateursphantasie so wenig verstanden“, gibt der Gesprächspartner zur Antwort:

„Ich weiß, . . . aber ich bin gar kein fanatischer Anhänger von Raffael. Ich bewundere alles mögliche in ihm, nur den religiösen Künstler nicht. Seine einzige erträgliche Madonna ist die in Dresden, und die ist auch nur ein Mädchen mit der Tugendrose. Über seine 'Verklärung' habe ich folgende bescheidene Meinung: Hat seit 350 Jahren . . . auch nur ein einziger Mensch jemals davor beten können? Beim Anblick dieser drei Turner im Bademantel, die sich symmetrisch von ihrem Wolkensprungbrett abgestoßen haben, wäre es mir ganz unmöglich, auch nur das kleinste Gebet zu stammeln.“

So ungeheuer weit diese beiden Urteile voneinander abzuliegen scheinen, das bewundernde Goethes und das vernichtende des modernen französischen Katholiken — sie münden vielleicht doch in ein Gemeinsames aus, in jenes wichtigste Kriterium der ganzen Renaissancekunst und insbesondere der religiösen, dessen gerade wir uns bewußt werden müssen, wenn wir uns bemühen wollen, die Stellung jenes Kultur-

¹ Léon Bloy in *La femme pauvre*; vgl. Hochland 31, 2 (1933/4) 516.

zeitalters zu Liturgie und liturgischer Frömmigkeit zu begreifen und zu charakterisieren. Jenes Gemeinsame ist die Relativierung des Heiligen im Menschlichen und durch das Menschliche. Goethe, dem der vollendete Mensch alles ist, empfindet diese Relativierung wie ein Glück, wie ein herrliches Erleben; der Absolutheitsfanatiker, der das Religiöse ohne jedes Zugeständnis sieht und erstrebt, stürzt seinen Hohn und Zorn über die religiöse Leerheit aus, die er hier zu fühlen glaubt. Im Grunde genommen fühlen und sagen wohl beide das gleiche: Nicht das Religiöse, nicht das Heilige ist es, was bei Raffael zum Ausdruck drängt und seinen Ausdruck findet, sondern was sie sehen und — jeder auf seine Weise — erleben, ist wie das Ende eines Prozesses, der vielleicht irgendwo im Metaphysischen begonnen hat, nun aber, im schönen Diesseits gelandet, die Sphäre seines Ursprungs völlig vergessen läßt.

Das Problem der Renaissancekunst oder — schärfer umrissen — des Religiösen in der Kunst der Renaissance ist damit gekennzeichnet. Wir müssen auch hier dieses Problem sehen und als solches erkennen und müssen versuchen, *sine ira et studio* — diese sind das Vorrecht der Poeten — zu den historischen, den geistesgeschichtlichen Grundlagen vorzustoßen, soweit dies möglich ist. Auch hier müssen wir zunächst die Frage stellen: Inwieweit ist die Renaissancekunst Ausdruck und Exponent einer Religiosität, und wie ist die Religiosität beschaffen, aus der diese Kunst entspringt, soweit sie religiöse Themen behandelt?

Einer eindeutigen, das Problem rasch und ganz lösenden Antwort türmen sich allerdings schier unübersteigbare Hindernisse entgegen. Die Renaissance, wie wir sie heute kennen, ist, gerade weil die letzten Zeiten der Forschung sich so intensiv mit der Analyse ihres Wesens und Wollens befaßt haben, kein einheitlicher Begriff, auch was ihr künstlerisches Wollen betrifft. Je eindringender sich die Literatur mit den einzelnen Individualitäten der Renaissancekunst befaßt hat, desto deutlicher sind die Unterschiede und Gegensätze geworden, desto schwerer wird es, das große Gemeinsame zu erkennen. Wo ist der eigentliche, das Wesen verleihende und das Wesen verkündende Renaissancegeist zu spüren? In der zart verhaltenen Form eines Giotto oder in der klaren Herbheit eines Mantegna? In der lieblichen Mystik eines Botticelli oder in der gigantischen Kraftanstrengung eines Signorelli? Was ist das Eigentliche? Die ruhige Daseinsfreude eines Lionardo oder Donatello oder der andächtige Schönheitskult raffaelischer Madonnen oder der düstere Heroismus des Michelangelo? Die unverkennbare Romantik des Trecento² oder der Wirklichkeitshunger so

² Vgl. vor allem W. Weisbach, *Francesco Peselino und die Romantik der Renaissance* (1901). In Einzelheiten geht der Versuch sicher zu weit, so etwa mit der Behauptung (S. 16), daß sich auch „Boccaccios Phantasie dem Romantischen zuneigte“; daß er „die Elemente der ritterlichen Dichtung verwandte“, ist nur eine Äußerlichkeit, zumal zugegeben wird, daß er sie „mit klassischen Formen zu ver-

vieler Quattrocentisten oder der klassische Idealismus der Hochrenaissance? Welcher Teil, welche Gruppe innerhalb dieser Entwicklung, welche Richtung innerhalb dieser Kontraste spricht das entscheidende Wort, wenn man nach der Artung des religiösen Untergrunds forscht? Dabei fragt es sich noch, ob überhaupt die zeitliche Begrenzung der Renaissance und ihrer Kunst, wie wir sie eben vorausgesetzt haben, eine allgemein und stets gültige ist. Man hat gewiß Giotto schon den ersten Renaissancemaler genannt, aber man nannte gelegentlich auch schon Michelangelo den letzten Gotiker! Man spricht von Vor-, Früh- und Hochrenaissance, von der noch im Mittelalter befangenen und von der „eigentlichen“ Renaissance, von einem mächtigen Einschnitt, den der Beginn³, von einem anderen, den das Ende des 15. Jh. in der Kunst gemacht haben soll. Jedoch selbst wenn wir, einstweilen unbekümmert um diese chronologischen Schwierigkeiten, an der großen Linie von Giotto bis Michelangelo als dem Weg der Renaissancekunst festhalten, — gibt es ein Element, das uns einigermaßen berechtigt, von einem gemeinsamen Ziel der religiösen Kunst jener Epoche zu sprechen?

Um durch die gewaltige Fülle und Weite einen vielleicht doch einigermaßen annehmbaren Durchblick zu erhalten, sind wir gezwungen, zu jenem Ausgangspunkt zurückzukehren, den wir schon einmal⁴ zu einer Perspektive in die weiteren Jahrhunderte genommen haben: es ist die große Wende, in der der mittelalterliche Universalismus zu zersplittern, sich aufzulösen begann; in der die objektive Seelenhaltung zurücktrat zugunsten einer immer subjektiveren Auffassung von Leben, Kunst und Kult; in der, wie wir sahen, der Individualismus des Denkens, Fühlens, Betens und Formens immer stärker und immer ungestümer aus alten, feierlichen, sakralen Gehegen hervorbrach, um Gott und Welt und Leben von sich aus, aus seinen Grenzen heraus, zu sehen und zu deuten und abzubilden. Es ist die große Zeitenwende der individualistischen Revolution, des „Zerschlagens der Einheit“⁵, aus der die Gotik entstand; die Gotik mit ihrem Subjektivismus, mit ihrem Realismus, mit ihrer Gefühlsbetontheit, mit ihrem Vereinzelungsdrang, mit ihrer Auflockerung, ihren Antinomien und Kontrasten. Es ist kein Zufall und keine bloße gelehrte Konstruktion, wenn die allerbinden strebte“. Stärkere und klarere Differenzierungen bei A. v. Martin, *Petrarca und die Romantik der Renaissance* (Hist. Zschr. 138 [1928] 328 ff.).

³ Auf die geistesgeschichtliche Grundlage dieser Periodisierungen kommen wir in anderem Zusammenhang zu sprechen.

⁴ Vgl. Jb. 6 S. 68 ff.

⁵ So faßt auch Ranke das spätere Mittelalter auf, freilich fast ausschließlich als politischen Zerfall, der mit dem Niedergang der Hohenstaufen begann; jedoch ist dieses Auseinandergehen ohne vorhergehenden weltanschaulichen Zusammenbruch des Universalismus nicht denkbar. Vgl. R. Stadelmann, *Jakob Burckhardt und das Mittelalter* (Hist. Zschr. 142 [1930] 482).

ersten Anfänge der Renaissancekunst gleichfalls fast bis an jene Schwelle zurückgeleitet werden⁶. Man hat schon bei Friedrich II. die Anfänge der Renaissance gesucht⁷; man hat vor allem in der Erneuerung des religiösen Lebens durch Franz von Assisi und die franziskanische Bewegung auch die Wiedergeburt einer Kultur erkennen wollen: Franziskanische Frömmigkeit (und die der anderen Mendikantenorden), franziskanisches Beten, franziskanische Mystik sind aber schon immer als der große Gegensatz zur frühmittelalterlichen Kult- und Geisteshaltung innerhalb der Kirche gewertet worden, als Kinder und Erscheinungen des gotischen Zeitalters. Können diese Elemente — die sich ja auch in der Kunst offenbaren — zugleich auch Vorboten oder erste Anzeichen der Renaissance sein? Wie ist der Widerspruch, der in einem solchen zeitlichen Parallelismus liegt, überhaupt möglich? Er löst sich auf, wenn wir die Entfesselung des Individualismus als die gemeinsame Quelle der beiden Strömungen fassen. Den einen großen Strom, der sich im Norden durch das spätere Mittelalter ergoß, nennen wir Gotik; er hat kaum in den Süden hinübergewirkt; die Gotik ist in Italien und in anderen romanischen Ländern nie heimisch geworden, hat immer nur ein Gastdasein geführt und wurde sehr früh ganz verdrängt. Der italienische, der südliche Zweigstrom, der aus den zerbrochenen Schleusen der mittelalterlichen Einheit hervorbrach, mündete in die Renaissance. Hier, im Süden, hat der Individualismus einen anderen Boden und andere Ufer gefunden. Hier spiegelt sich in seinen Wassern immer wieder und immer deutlicher die klare Form einer Kunst, die auch in der einheitlichen abendländischen Romanik ihr antikes Grundgefühl nie verleugnet hatte⁸. Hier,

⁶ Wir machen uns damit freilich verdächtig, auch zu jenen „Wurzelziehern der Renaissance“ zu gehören, die Huizinga mit seinem Spott trifft (vgl. Arminio Janner, *Individualismus und Religiosität in der Renaissance* [D. Vierteljschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 13 (1935) 357]); es werden mit diesem Urteil alle diejenigen getroffen, die „vor dem XIV. Jh. die Renaissance-Merkmale finden“, also Burdach, Thode (Franz von Assisi), Emilie Gebhardt (*Les origines de la Renaissance — L'Italie mystique*), die die Anfänge der Ren. ins 12. Jh. setzt (Joachim von Floris), Sabatier mit seiner *Vie de S. François*, endlich Comajad, der Vorgänge zur Erneuerung der Anschauungen von Mensch und Natur schon in der Gotik sieht. „Diese Wurzelzieher renaissancierten einen guten Teil des Mittelalters“ (Janner S. 362), oder, wie man vom andern Ende her gesehen hat: „Der Renaissancebegriff wurde zeitlich immer mehr zurückgeschoben, so daß er in der Gotik aufzugehen droht“ (D. Frey, *Gotik und Renaissance* [1929] 3). Unsere Ausführungen mögen allerdings erweisen, daß zwischen uns und den „Wurzelziehern“ ein Unterschied besteht, auch wenn wir ihre Verdienste neben der großartigen Konzeption J. Burckhardts anerkennen und ihre Erkenntnisse bis zu einem gewissen Grade verwerten.

⁷ H. v. Geymüller, *Friedrich II. und die Anfänge der Renaissance in Italien*.

⁸ Vgl. die ungemein anregende Studie von H. Tietze, *Romanische Kunst und Renaissance* (Vortr. d. Bibl. Warburg 1926/7 [1930] 43—57); T. sieht in der Romanik (das Formelle vielleicht zu sehr betonend) eine Art „Protorenaissance“ und leitet

unter dem leuchtenden Himmel Italiens, im Erblande der großen klassischen Plastik, erwartet ihn schon eine Atmosphäre, eine alte Tradition vollkommen empfunder und geschauter Körperlichkeit und durchformter Natur. Im Norden stieß der individualistische Trieb ins Unbestimmte, ins Mystische, ins Ruhelose vor, ins Fragende, ins Skeptische — auch dort, wo er sich mit dem gotischen Realismus verband —, im Süden fand er Heimat und Wirkungsfeld in der Schönheit eines geschlossenen Seins. Erst spät suchten diese beiden Linien eine Annäherung: wir wissen, daß Dürer um sie gerungen hat, und wissen auch, daß man ihm dieses heiße Bemühen zum Vorwurf gemacht hat⁹. Aber erst im Barock (der nach Dehio in Deutschland ja unmittelbar auf die Gotik gefolgt sein soll) hat sich bis zu einem gewissen Grade diese Vereinigung organisch vollzogen.

Der Individualismus als geistige, bewegende Macht, als Subjekt, — die Natur als Objekt, als Raum seiner künstlerischen Entfaltung — diese beiden Elemente bedingen die geistesgeschichtliche Entwicklung der Renaissancekunst, also auch ihre Religiosität und ihr Verhältnis zur Liturgie. Die Kunst, „die in der Renaissance einen sich immer mehr steigernden individuellen“ (oder besser gesagt: individualistischen) „Charakter gewann“¹⁰, hat sich gewiß — und gerade aus diesem Grunde — steigernd differenziert, je nach der Tendenz der Jahrhunderte, je nach der Begabung und dem Temperament der Künstler: eins geblieben und in der Dynamik (wenn auch nicht im letzten Ziel) gleich geblieben ist immer die Beziehung zwischen dem individualistischen Menschen und der von ihm gesehenen und wiedergegebenen Natur. Giotto's „Natürlichkeit“, die vielfach und nicht mit Unrecht als das große Neue gegenüber dem Mittelalter betrachtet wird¹¹, ist ein „Sieg der Individuation“¹². Aber noch haftet ihm wie seiner Zeit die Transzendenz des Mittelalters an, und sie verlangt immer noch — bei aller schon erreichten Körperlichkeit — ein Vergessen des Einzelnen, einen expressionistischen Willen zum Allgemeinen. Je weiter die Entwicklung davon auch die „Einfühlungsfähigkeit der Ren. in die romanischen Formen“ ab, am stärksten in Südfrankreich. Aber auch die florentinischen Baumeister des Quattrocento sind „im Schatten der toskanischen Bauten um 1000“ aufgewachsen!

⁹ Um nur ein Beispiel — nicht aus der jüngsten Vergangenheit — zu nennen: Frz. Bock, *Matthias Grünewald* (Hochl. 9, 1 [1911/2] 603): „Dürer imitiert (im Gegensatz zu Grünewald) eine andre, bereits vorhandene und dazu eine fremde Kunst . . . Ein unorganisches Gemisch von italienischer Frührenaissance und Hochrenaissance und Antike und angestammter nordischer Spätgotik — das sind die nächsten Werke.“

¹⁰ R. Saitchick, *Menschen und Kunst der ital. Renaissance* ²(1925) 177.

¹¹ Z. B. E. R. Curtius, *Calderon und die Malerei* (Roman. Forsch. 50 [1936] 106).

¹² E. Rosenthal, *Giotto in der mittelalterlichen Geistesentwicklung* (1924) 183. S. 190 spricht R. von einer „Synthese einer neuen Endlichkeitsform mit einer neuen, an das Subjekt gebundenen Transzendenz“, S. 193 von der franziskanischen Bewegung als „Individuationsbewegung des religiösen Gefühls“.

fortschreitet, desto mehr verliert sie sich ins Individuelle, desto kategorischer stellt das Richtigkeitsproblem in Theorie und Praxis seine Forderungen auf¹³, und selbst Fra Angelico, der sich noch im 15. Jh. Giotto's Fresken in ihrer Geistigkeit zum Vorbild erwählt hat, löst allmählich die Bindungen an das Hieratisch-Unwirkliche und geht — befreit scheinbar, und doch aufs neue gebunden — in das große, weite, üppig blühende Feld der Einzelnaturbeobachtung über¹⁴. Vom Mittelalter und von Giotto weg rückt die „Synthese der Gesamtvorstellung“ immer weiter zur Simultaneität, also zum natürlichen, zum einmal geschauten und schaubaren Bilde hin¹⁵, während das Mittelalter (und die Gotik) diese Synthese aus der Sukzession der Teilvorstellungen aufbaut. Aus diesen und anderen Tendenzen ergibt sich dann der Naturalismus des Quattrocento, vom Standpunkt des geistigen Individualismus her ein einheitlicher Komplex trotz der Verschiedenheit der einzelnen tragenden Glieder: überall ist es doch die überragende, unbändige Lust am Schauen und Bilden des im Diesseits sich abspielenden, dem Individuum und seinen persönlichen Fähigkeiten zugänglichen Lebens. Die „scharfe, sichere Gegenwart“, die „ganz wahre, nicht etwa scheinbare, Effekt lügende, bloß zur Einbildungskraft sprechende, sondern derbe, reine, richtige, ausführliche, gewissenhafte, zarte, umschriebene Gegenwart“, die Goethe¹⁶ an den Bildern Mantegnas findet und preist, die lyrische Empfindsamkeit des Botticelli (ein Nachklang der trecentistischen Romantik), die Kraft und Lebendigkeit des Masaccio und Signorelli, die bis zum Genre niedersteigende Liebe des Ghirlandajo zur Wirklichkeit des Tages, die Wahrheitstreue und Charakterisierungsfreude des Donatello, gesteigert bei Verrocchio — alle diese Besonderheiten sind, geistesgeschichtlich eingeordnet, nur Stufen, verschiedene individuelle Postierungen innerhalb eines großen Prozesses. Beim Übergang zur Hochrenaissance, bildlich gesprochen auf dem Weg von Donatello zu Michelangelo, erlebte dieser Prozeß eine neue Wendung, eine Wendung, nicht einen „Wesensunterschied“¹⁷. Gewiß: Am Ende

¹³ Dag. Frey 8.

¹⁴ Treffliche Charakteristik bei H. Heß, *Die Naturanschauung der Renaissance in Italien* (1924) 11.

¹⁵ Frey 38, der in seinen späteren Ausführungen diese „Simultaneität“ und ihren Gegensatz zum ma. Schauen auch im Drama und im Epos der Renaissance herausarbeitet.

¹⁶ *Ital. Reise*: Padua, 27. Sept. 1786.

¹⁷ Es ist besonders Gg. Weise, *Italien und das heroische Lebensgefühl der Renaissance* (Germ.-rom. Monatsschr. 22 [1934] 333 ff.), der den Unterschied zwischen dem Quattrocento und der Hochrenaissance so kräftig und lebhaft unterstreicht. Für ihn ist es eine „grundlegende Verschiedenheit“ (S. 334), ein „Wesensunterschied zwischen dem Naturalismus des Quattrocento und der neuen monumentalen Gesinnung der heroischen Idealität der Hochrenaissance“. Sehr weitgehend S. 342: „Der Übergang zur Hochrenaissance, durch den Italien von dem mehr oder weniger

des 15. Jh. ebbt die Freude am Erleben und Wiedergeben des Einmalig-Natürlichen ab, die „zufallsbedingte, individuelle Erscheinung“ (Weise) tritt zurück, die reine, oft ganz konzessionslose Wirklichkeitsbejahung wird schwächer (schon bei Perugino, dem Hauptvorbild der späteren Nazarener, der das Alte aufgibt, ohne das Neue zu besitzen); immer mehr drängt sich unter dem jetzt sich mächtig steigernden Einfluß der Antike¹⁸ das Streben nach einer Idealität, nach einer klassischen, heroischen Vollendung, nach der Harmonie und Vollendung des Kunstwerks, nach „einer idealen Allgemeingültigkeit“¹⁹ zur Herrschaft. Donatello's David ist der biblische Knabe von den kindlichen Ausmaßen eines wirklichen Knaben, der des Michelangelo ist „ein Heros, das Knabenhafte in heroische Formen übertragen“. Die Madonnen der Frührenaissance — mochte sie auch Botticelli mit dem zarten Hauch seiner Sentimentalität umgießen oder Crivelli in goldglänzende Prachtgewänder kleiden — sind wesentlich in naiver Unmittelbarkeit dem körperlichen Dasein entnommene Gestalten; Raffaels Madonnen suchen — in aufsteigender Folge bis zur sixtinischen — den im Menschlichen erreichbaren Idealtypus der Jungfrau-Mutter-Königin zu gestalten, und wirklich: „die äußerste Vollendung aller Teile“, das vollkommene Ideal der Schönheit also, rühmt der Biograph Vasari an einem Gemälde Raffaels²⁰. So wird das Natürliche künstlerisch gesteigert, idealisiert, erhöht, heroisiert, bisweilen auch vergöttlicht; die Natur wird zum absoluten Kosmos und die Schönheit zu einem geoffenbarten Gesetz²¹. Aber dieser Prozeß — Teilprozeß innerhalb der Renaissance — vollzieht sich ganz auf dem Boden des Mensch-

gotisch gefärbten (!) Naturalismus der anderen Länder abrickt, . . . ist damit der Augenblick der größten geschichtlichen Wirkung geworden . . .“ S. 336: „Erst mit dem Übergang zur Hochrenaissance und zwar in Anlehnung an die Antike ist die neue Stilgebung vollzogen worden.“ S. 337: „Kein größerer Gegensatz läßt sich denken als zwischen der klassisch gebundenen, durch die Herrschaft von Maß und Vernunft bestimmten Lebenshaltung, wie sie der Cortegiano des Castiglione predigt, und der schrankenlosen Entfaltung aller individuellen Triebe nach Art . . . der landläufigen Vorstellung vom 'Renaissance-Menschen'.“ Es ist ohne Zweifel ein großes Verdienst, diesen Gegensatz um der historischen Klarheit willen scharf zu betonen; auch wir können diese Erkenntnisse benützen, ohne freilich die Folgerungen ebenso schroff zu ziehen wie W.

¹⁸ Es wäre natürlich falsch, den vorausgehenden Naturalismus (vor allem eines Donatello) etwa nicht im Zusammenhang mit der Antike zu sehen. W.'s Behauptung (S. 335): „Erst jetzt kommt es zu einer Wahlverwandtschaft der Gesinnung“ (sc. zwischen Ren. und Antike) scheint doch zu weit zu gehen. Insofern aber tritt wohl etwas Neues ein, als nun auch das über-naturalistische Ziel der Antike geahnt und erfaßt wird.

¹⁹ Zu diesen Ausführungen vgl. bes. M. Dvořák, *Geschichte der italienischen Kunst* II: *Das 16. Jh.* (1928) 7 ff.

²⁰ Es ist die Grablegung, die R. für Atalante Baglioni von Perugia malte; vgl. A. v. Reumont, *Frauenschicksale in der Ren.* (hg. v. E. Schaeffer, o. J.) I 180.

²¹ Vgl. H. Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (1915) 142.

lichen. Aus der „anthropozentrischen Analyse der Wirklichkeit“ wird eine „anthropozentrische Synthese“²². Die Sehnsucht nach der Vollkommenheit des Menschlichen innerhalb der Grenzen des Menschlichen belebt die Künstler je nach ihrer Individualität: bei Raffael offenbart sie sich in einer durch milde Anmut vertraulich gewordenen Hoheit oder in der selbstverständlichen Klarheit der gedanklichen Komposition, bei Michelangelo in einem erschütternden Ringen zwischen Stoff und Geist. Bei allen Differenzen ist die geistige Grundhaltung die gleiche: ein individualistischer Idealismus²³. Von diesem Ziel her verstehen wir aber auch, daß alles Vorhergehende, mochte es sich auch bisweilen noch so stark differenzieren, nur Vorstufe und Vorbereitung dieses Einen gewesen ist²⁴.

Dieses Eine ist aber auch die Basis des Verhältnisses zwischen der Renaissancekunst und der Religiosität. Wir setzen dabei ein religiöses Wollen und eine religiöse Kunst überhaupt voraus; wir abstrahieren von allem Weltlichen und Areligiösen, das (allerdings nur als Begleiterscheinung der grundsätzlichen Tendenz) auch in der Kunst der Renaissance wie in der Weltanschauung zum Ausdruck kommt; wir legen hier keinen Wert darauf, daß man damals häufig bei der Darstellung religiöser Inhalte und an Stätten kirchlicher Würde die scheidenden Grenzen zwischen antiker Mythologie und christlicher Symbolik verlor²⁵; hier ist es auch nicht von wesentlichem Belang, welche Spannungen zwischen dem täglichen, dem sittlichen Leben der Künstler und den religiösen Forderungen herrschen mochten. Die Frage ist nur — und sie ist bei allen Epochen der religiösen Kunst die gleiche: Wie hat jene Kunst das Heilige zu erfassen gesucht, wie und wieweit hat sie es verlebendigt? Die Antwort wird lauten müssen — und ist im wesentlichen schon gegeben: Die religiöse Kunst der Renaissance sucht auch das Heilige über das Menschliche zu finden und in das Menschliche zu bannen; sie ist anthropozentrisch auch hier, zunächst naturalistisch, dann idealistisch. Über die Lebendig-

²² K. Escher, *Kunst der Renaissance* (= Die 6 Bücher d. Kunst Bd. IV, o. J.) 73.

²³ Dvořák a. a. O. 10 beschränkt ihn auf die von Michelangelo eingeschlagene Richtung. Es hindert aber nichts, die ganze Hochrenaissance (auf Grund der von Weise aufgestellten Prinzipien) mit diesem Prädikat zu kennzeichnen.

²⁴ Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß die Grundlagen und die Entwicklung der Ren. in anderen Ländern — Frankreich, Deutschland, Spanien — andere gewesen sind als in Italien. Wir mußten aber auf Italien als auf das klassische Land der Ren. ein besonderes Gewicht legen, weil sich hier die konstruktiven Linien am deutlichsten herausarbeiten lassen. Außerdem standen auch die übrigen Länder in irgendeinem Verhältnis zur ital. Renaissance, sei es in einer Konkurrenz wie Frankreich, sei es in einer Art Gefolgschaft wie in gewissem Sinn Deutschland im 16./7. Jh., sei es ganz allgemein wegen des Durchbrechens des humanistischen Idealismus überhaupt, den wir in einem der nächsten Abschnitte einigermaßen in unsern Rahmen einfügen zu können hoffen.

²⁵ R. Saitschick a. a. O. 163.

keit und die Vielgestaltigkeit, ja vielfach alltägliche Buntheit des Quattrocento hinweg schreitet die Tendenz zur „vollkommenen Schöpfung“²⁶ als Verkörperung des Heiligen, zur vollendeten Schönheit, zur Körperschönheit nicht allein als „Anzeiger der Seelenschönheit“²⁷, sondern auch der Seelenheiligkeit; höchste, fehlerlose Form des Menschlichen ist Gefäß, hinreichendes Gefäß eines unfassbaren transzendentalen Inhaltes — nicht überall in gleicher Klarheit und Bedingungslosigkeit; es schwingt — bis in die Jahrzehnte der Hochrenaissance hinein — „ein Pendeln zwischen dem antik-anthropozentrischen Sensualismus und der christlich-spiritualistischen Tendenz“ (man denke wieder nur an Botticelli und Fra Angelico!), und Michelangelos Kunst in ihrer oft so schwermütigen Wut atmet alles andere denn eine wahre Befriedigung und eine himmlische Ruhe; aber es ist ja nur die herrschende Idee, gegen die sich sein glühender, zur Ohnmacht verurteilter Wille richtet²⁸. Es triumphiert das Menschliche, wenn auch in einer Vollendung, wenn auch in einer Idealität: der Individualismus findet ja auch diese Idealität, auch wenn sie das Heilige wiedergeben oder heilig sein will, nirgends anderswo als in der Größe eines Individuums.

So fließen in der Renaissance Mittel und Ziel der religiösen Kunst in eines zusammen, in der Relativierung des Heiligen durch das Menschlich-Schöne. Sie ist es, wie wir sagten, die Goethe, den Humanisten, begeistert, und die Léon Bloy, den Sucher des Absoluten, abstößt.

II. Religiöse Dichtung.

Der Renaissancestil ist — wenn auch in vielen und unleugbaren Varianten — die Schauseite des Humanismus als Welt- und Lebensanschauung. Gerade im Ausdruck des Religiösen läßt sich dies am klarsten erkennen. Gilt das gleiche auch von der Dichtung? Prägt sich auch in ihren Äußerungen so deutlich und so eindeutig das religiöse Wollen der Zeit aus — vorausgesetzt, daß dieses Wollen überhaupt am Werke ist?

²⁶ H. Wölfflin, *Renaissance und Barock* ²(1907); vgl. Th. Spoerri, *Renaissance und Barock bei Ariost und Tasso* (1922) 5.

²⁷ So Jak. Burckhardt, *Kultur der Renaissance in Italien* (¹⁶ = Kröners Taschenausg. Bd. 53 S. 320), der auf Firenzuolas Schrift *Della bellezza delle donne* verweist.

²⁸ H. W. Beyer, *Die Religion Michelangelos* (1926) sagt z. B. S. 136 f.: „Während die Scholastik lehrte, daß die Sünde der Stammeltern nicht der libido entsprungen sei, ist die von Michelangelo gemalte Eva die verkörperte Wollust.“ „Zur Scholastik hat er kaum ein inneres Verhältnis.“ Es handelt sich freilich nicht um den Gegensatz zu einer Lehre der Scholastik (die Michelangelo wirklich nicht bekannt zu sein brauchte!), sondern um den Unterschied zwischen den künstlerischen Ausdrucksformen zweier Zeitalter (nicht den der Theologie allein!) für einen religiös gewerteten Vorgang.

Wir stehen ohne Zweifel vor einem großen Zwiespalt: Die religiöse Dichtung der Renaissance ist kein einheitliches Gebilde, ist aufgespalten, ist in sich zerfallen. Das, was wir von ihr kennen, erschwert und verehrt den einheitlichen Überblick, die Findung einer Gesamtformel viel energischer, als dies etwa die verschiedenen Richtungen der Malerei von Giotto bis Michelangelo vermögen. Es gähnt eine Kluft zwischen der unmittelbaren, ganz persönlichen, leidenschaftlichen, individuell-expressiven Poesie und der ausgedehnten, klassizistisch geformten, im engeren Sinn humanistischen Dichtung; eine Kluft, die vielleicht dadurch einigermaßen überbrückt wird, daß auch jene ganz persönliche, passionierte Expektoration sich in den strengen, hoheitsvollen Rahmen des Sonetts einspannt und daß auch die „gelehrte“, an den Vorbildern der Antike sich schulende und in ihnen sich rühmende Dichtung gerade ob ihrer formalen Gewandtheit bisweilen auch Töne tiefer Innerlichkeit und echten religiösen Erlebens anzuschlagen versteht. Im wesentlichen bleibt jedoch der Unterschied bestehen, vor allem im klassischen Lande der Renaissance, in Italien, aber auch in Deutschland, als der Humanismus sich der Poesie angenommen und bemächtigt hatte. Ein völliges, ungezwungenes, künstlerisch schier selbstverständliches Ineinanderfließen von Klassik und persönlich-heimischer Religiosität kennt vielleicht nur die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts¹; sie bekundet aber so lediglich die Sonderstellung Spaniens im ganzen Renaissance-prozeß. Wie aber lassen sich in Italien Übergänge, Verbindungslinien, gleiche Nenner finden?

Es ist das ganz persönliche Bekenntnis des Renaissance-Menschen, dem die Religion vielfach nicht mehr ist als ein Stück schöner, humaner Lebensphilosophie, wenn Lorenzo Medici vom Ziel des Daseins dichtet:

Gleichwie die Lampe bei des Tages Kommen,
Wenn ihr das Öl, das sie genährt, versiegt,
Zu sterben scheint, dann plötzlich ringsum fliegt
Ein hell'rer Schein, bis alles Licht verglommen;

So ist's im Geist, in ird'schem Drang beklommen,
Wenn, während selbst die Hoffnung unterliegt,
Noch einmal hell der Jugend Flamme siegt,
Zum Zeichen, daß der Prüfung End' gekommen.

Drum schreckt mich nicht das unstät wirre Handeln,
Nicht längst verstummter Töne Wiederklingen
Im Streit, dem alten, zwischen Leid und Lust.

Nicht mag in Stein mich die Meduse wandeln,
Nicht die Sirene mich in Schlummer singen,
Bin ich des höheren Zieles mir bewußt.

¹ Vgl. H. Hatzfeld, *Die spanische Mystik und ihre Ausdrucksmöglichkeiten* (D. Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 10) 608.

Der Grundton ist hier der Subjektivismus; er ist es aber auch schon bei Petrarca, selbst wenn bei ihm Christentum und Kirche noch ganz substantielle Lebensfaktoren sind: *Sic simus omnia, ut ante omnia simus Christiani!*² Und doch spielt bei ihm das subjektive Erkennen und Wollen, die Erkenntnis des geheimsten Lebens in der eigenen Seele und im eigenen Geist³, das ichbetonte und ichkultivierende Lebensgefühl⁴, der Durst nach individualistischer Befriedigung irdischer Sehnsucht durch himmlische Schönheit eine entscheidende künstlerische Rolle. Ihm lebte die Vollkommenheit des Weltlichen, die schöne Form als das letzte Ideal⁵, noch aus der höchsten Idee eines überweltlichen Schöpfers:

In welchem Himmel, welcherlei Ideen
Fand die Natur das Muster, zu bereiten
So schön Gesicht, um hier uns anzudeuten,
Was droben sie vermocht' in bessern Höhen?⁶

Und anderswo⁷:

Ich sah auf Erden Engelsitte schalten
Und Himmelsschönheit, sondergleichen beide . . .

Das ist schon eine Vorstufe, eine noch von religiöser Dankbarkeit des Geschöpfes getragene Vorbereitung des Renaissance-Erlebnisses. Menschlich ist und immer menschlicher wird die Schau des Heiligen. Maria Magdalena, der zu Ehren er nach Ste. Baume pilgerte wie irgendein mittelalterlicher Frommer⁸, ist ihm schon die *dulcis amica Dei*⁹; der Heiland sieht sie vom Kreuz herab in einer klaren, plastischen Schau, bis in die Einzelheiten deutlich umschrieben, die Vorläuferin einer Renaissance-Heiligen:

Sed moestam intrepidamque simul digitisque cruentos
Tractantem clavos, implentem vulnera fletu,
Pectora tudentem violentis candida pugnīs,
Vellentem flavos manibus sine more capillos.

Und ganz menschlich orientiert ist dann ihr Büßerleben in der Höhle geschildert, wenn auch die Reize der „büßenden Magdalena“, wie sie die spätere Zeit in unzähligen Variationen wiederholte, noch verhüllt sind; aber der Weg ist schon beschritten.

² Petrarca Epp. ed. J. Fracassetti I (1859) 311.

³ Vgl. Jak. Burckhardt, *Kultur der Renaissance* (Kröners Taschenausg.) 290.

⁴ Vgl. A. v. Martin, *Petrarca und die Romantik der Renaissance* (Hist. Zschr. 138 [1928] 330 u. [mit Eppelsheimer] 334).

⁵ A. v. Martin 338.

⁶ Sonett 125.

⁷ Sonett 122.

⁸ Vgl. H. Hansel, *Magdalenenkult und Magdalenenlegende* (2. Vereinsschr. d. Görresges. 1936) 57.

⁹ Petr. *poëmata minora* (Milano 1834) III App. I p. 28.

Die Zusammenfassung und Zusammenballung des Idealen im Menschlichen zeigt in der Dichtung jenes Auseinandergehen, das wir erwähnt haben, jene Differenz, deren weitere Fortschritte in weit auseinanderliegende Punkte auszulaufen scheinen. Das eine ist der reine Subjektivismus des „Renaissance-Menschen“, auch im Religiösen: die Seele, die Einzelseele, der Mensch in seinem subjektiven Wollen und Kämpfen, in seinem Aufbäumen und Sichbescheiden gegenüber dem Wollen und Wirken, dem Gewähren und Verneinen Gottes. Der größte und tragischste von diesen Dichtern ist Michelangelo; sein „Ringens um das volle Menschentum“¹⁰ ist auch ein Ringen um das Religiöse im Menschentum. Rilke hat in dichterischer Intuition das Richtige erschaut:

... Er aber fühlt nur noch des Lebens Masse
Und daß er alles wie ein Ding umfasse —
Nur Gott bleibt über seinem Willen weit,
Da liebt er ihn mit seinem hohen Hasse
Für diese Unerreichbarkeit ...

In schmerzlicher Tiefe empfindet die Seele die Ärmlichkeit und das Versagen alles diesseitigen Lebens, mit dessen Gewohnheiten der Mensch, auch der geniale, vollendet sein wollende Mensch, nun einmal verwurzelt ist („col trist' uso radicato e forte“):

Reiß aus der Glut mich, und von ihr getrennt,
Muß an des Lebens Bächen ich verderben;
Ich nähr' mich nur von dem, was glüht und brennt,
Und leb' von dem, wovon die andern sterben!

Gott ist die Erfüllung. Kann der vollendete Mensch, in seiner menschlichen Vollendung, noch Gott in sich aufnehmen, Gottes gewahr und Gottes voll werden? Die Sehnsucht der Seele allein zu ihren göttlichen Anfängen zurück genügt ja nicht:

Signior mie caro, non basta, che m' inuogli,
C' aspiri al ciel sol, perche l' alma sia
Non come prima di nulla creata —

der Mensch ist ja von jenem Nichts zu weit entfernt, aus dem er einst geformt ward. Und so bleibt nichts als das heiße Flehen um Erlösung aus der Not dieses Kampfes:

Laß mich Dich schauen, Herr, an jedem Orte,
Daß ich von Deinem Licht entflammt mich fühle,
Jed' andre Glut däucht meinem Herzen Kühle,
Und mich entzünden einzig Deine Worte.

¹⁰ H. W. Beyer, *Die Religion Michelangelos* (1926) 74.

¹¹ Mit Recht betont von A. v. Martin a. a. O.

Dich ruf ich an, Dich einzig ruf ich an,
 Du kannst in den vergeblich harten Kämpfen
 Durch meine Reue diese Qualen dämpfen,
 Die meine Kraft nicht überwinden kann.

Du weckst die Seele, die Du göttlich zwar,
 Doch so gebrechlich legst in ihr Gefängnis,
 Weckst sie zu dem, was ihr beschlossen war,

Nährst sie, hältst sie empor; o Herr, wenn Du
 Sie nicht belebstest neu in der Bedrängnis,
 Was gäb ihr Kraft, was trüg ihr Tröstung zu?

Es geht immer, wenn diese Dichter beten, um die Ruhe, den Frieden, die Klarheit der Seele, der einzelnen Menschenseele, mag sie nun in ungestümer Leidenschaft erstürmt werden wie bei Michelangelo, oder mag sie still und feierlich, von selbst in das abgeklärte Herz einziehen wie bei der geistvollen und vielgeprüften Freundin des Meisters, Vittoria Colonna:

Nicht fürchten darf der Erde Kampf und Mühn
 Die Seele, die gefunden höhern Frieden;
 Was schadet Frost dem Busen, der hienieden
 In sich des Himmels Feuer fühlt erglühn?

Der Erde Last kann nicht herunterziehen
 Den Geist, dem ewige Sehnsucht war beschieden;
 Vergebens suchet Schmähung zu ermüden
 Den, der im voraus Unrecht hat verziehen.

Was nutzt es, Pfeile auf die Burg zu schnellen,
 Die auf lebend'gem Felsen steht begründet,
 Im Fundament die eigne Stärke findet?

Was hilft es, nah dem Boden Netze stellen
 Dem Vogel, der befreit von niederm Truge,
 Empor zum Himmel steigt in kühnem Fluge?

Neben dieser ganz persönlichen, ganz auf dem subjektiven Erleben beruhenden religiösen Poesie kennt die Renaissance nun eine andere religiöse Lyrik: wir nennen sie die humanistisch-klassizistische. Auch sie ein Erzeugnis des Glaubens an die Form im Diesseits — aber ohne das innere Ringen; ohne einen Kampf; vielfach unpersönlich, aber auch ohne Freude und ohne Not. Die vollendete Form, von anderen in heißer Leidenschaft gesucht, ist ihr bequem gegeben, ist, wenn sie gesucht wird, höchstens das Produkt eines fleißigen Studiums oder eines guten Talentes. Das klassische Latein mit Sprache und Metrum lieferte diese fertige, empirische Form. Nicht als ob sich nicht innerhalb dieser gegebenen, dieser oft virtuos beherrschten Form manchmal auch echte, innige, wirklich religiöse Empfindungen ihr Recht verschaffen könnten; das Echte bricht ja selbst durch die stärkste

Konvention. Aber bei der überwiegenden Mehrzahl in der unendlichen Flut dieser Dichtungen haben wir doch das Gefühl einer mehr oder weniger künstlichen, gezwungenen und erzwungenen Kapitulation vor der Schönheit und Richtigkeit einer gültig geglaubten Form. Dabei ist es nicht einmal der antik-mythologische Flitter, der dieses Gefühl entscheidet: wenn Gottvater (oder auch Christus) als der *Tonans* erscheint¹², daß der Himmel *Olympus* genannt und die Hölle noch von Styx und Phlegethon umströmt wird¹³, daß Maria als *regina potens Olympi*¹⁴, als *Deum regina potens decusque lucidum caeli* oder als *candida nymphe*¹⁵ oder als *Diva*, ja als *dea*¹⁶ gepriesen wird, wenn

¹² Wie gedankenlos der Durchschnitt der Poeten hiebei verfuhr, mag das Beispiel einer Dichtung *ad Mariam virginem* (in Wirklichkeit ein Panegyrikus auf Pius II.) von einem gewissen Martinus Philethicus aus Siena (im Cod. Hafn. Gl. Kgl. S. 2040; vgl. E. Jörgensen, Katal. S. 357) zeigen; in Str. 3 heißt es: *An vocem vano genitum Tonante* (hier = Juppiter), dagegen Str. 15: *Te duce et verum colimus Tonantem* (hier = Christus!).

¹³ Solche und ähnliche Vergleiche stellt ja schon die karolingische Renaissance in ihren religiösen Dichtungen an.

¹⁴ So Joh. Murellius, *Ad divam virginem* (hg. v. D. Reichling [1881] Nr. XVIII S. 60).

¹⁵ Beides bei Aventin; vgl. Gg. Leidinger, *Ein unbekanntes Gedicht Aventins* (Festschr. f. Jos. Schlecht [1917] 229 f.). Mit den Nymphen ist Maria auch verglichen von Murellius (a. a. O. V. 43): *Omnes exsuperans decore nymphas* (wohl = Jungfrauen!).

¹⁶ Vgl. z. B. noch Jakob Balde SJ, Zum 1. Mai (meine Auswahl *Laudes Dei* [1933] 60): *O quam te memorem, Dea / Vitae praesidium et dulce decus meae* (Hor. c. I 1, 2). Wir dürfen freilich nicht übersehen, daß gerade in bezug auf den Marienkult gewisse poetisch-hyperbolische Wendungen mit der spätm. (also auch „gotischen“) Entwicklung zusammenhängen; so haben z. B. die humanistischen Dichter die auch von ihnen oft verwendete Antiphrasis *Mater* — *filia* nur aus dem MA geerbt (Jb. 7 S. 80 f.). Der spätm. Marienkult leitet etwa auch zu Formeln über wie bei Murellius (a. a. O. V. 26):

*Orbem tu (sc. Maria!) celeri rotas rotatu,
Solem clarificas regisque mundum;
Calcatur pedibus tuis barathron,
Respondent tibi siderum nitores.*

Zu Maria als Weltenlenkerin vgl. aber auch Andrea Dazio v. Florenz (1475—1548): *Tu mare tu terras sideraque alta regis* (W. Rüdiger, *Andr. Dactius aus Florenz* [= Stud. z. hum. Lit. Italiens II (1897) 17]). — Auch bei dem Münsterer Humanisten Rudolf von Langen (vgl. Ad. Parmet 1869) kleidet sich nur das gotische Fühlen und Denken, die spätm. Idylle der Marienverehrung in humanistisches Gewand; vgl. z. B. Carm. XVII (Parmet 193):

*Candida virginei nato dans ubera lactis
Exundans tua nos gratia virgo iuvat.*

(Vgl. zum MA Jb. 7 S. 90; jetzt auch H. Hatzfeld, Zschr. f. roman. Philol. 52 [1932] 697 und E. M. Szarota, *Studien zu Gautier de Coincy* [1934] 30 u. 53 f.) Gerade Langen, der gläubige Humanist, bietet auch zahlreiche andere Beispiele; vgl. Parmet 217 ff. *Rosarium triplicium florum varietate, liliorum scilicet rosarum violarumque contextum ad B.M.V. gloriam* (gotische Idylle und Kumulation!), wobei die *lilia* im alkäischen, die *rosae* im phalacischen und die *violae* im sapphischen Maß er-

ein Gebet um Sündenvergebung gleichgesetzt wird mit *superos deosque placare* oder die Geburt des Logos mit der *Minerva Iovis capite orta*¹⁷ Es ist auch nicht — oder nicht in der Hauptsache — entscheidend die Übernahme literarischer Vergleiche¹⁸ und Wendungen, ja zum Teil ganzer klassischer Zitate¹⁹ in einen religiös-poetischen Erguß — von „klassisierenden Gebeten“ kann man mit Recht sprechen²⁰ —, sondern es ist die grundsätzliche Haltung, der grundsätzliche Respekt vor der idealen Form bzw. dem als Ideal übernommenen Geformten, die grundsätzliche Flucht aus dem Gefühl irdischer Unerfülltheit, aber auch aus der inneren Welt des Mysteriums. Es ist gewiß oft eine feine Verhaltnenheit und imposante Größe, die uns anspricht, aber es ist doch nicht die keusche Verhaltnenheit des alten Christentums oder des frühen Mittelalters, in der sich ein tiefes und echtes religiöses Geschehen offenbart; sondern es ist meistens eine Größe und eine Würde um ihrer selbst willen (wenn sie überhaupt echt ist), eine schöne Form, aber nicht von innen her getrieben, sondern von außen her gewollt und um den religiösen Kern gelegt wie eine glänzende, glatte Schale. Dieses Fassen des wertvollen Inhaltes ist vielfach das ausgesprochene Ziel. Zaccaria Ferreri, der Dichter neuer Brevierhymnen²¹, verkündet es selbst: *Si enim gemmam pretiosissimam auro valemus claudere, cur plumbo, cur aurichalco, aut alio inferioris metalli genere circumdabimus?* So rollen denn die Verse, durch die jene alten „barbarischen“ Hymnen des Mittelalters ersetzt werden sollen, in tadelloser gramma-

scheinen! Gotische Frömmigkeit atmen carm. XIX *ad S. Annam (magna parens!)*, c. XXIV auf das Schmerzensmannbild: *lacerum crudeli vulnere corpus, sanguine cuncta madent*; dazwischen renaissancistisch: *flagris candida terga dares* oder *et terebrare pedes sacros, qui sidera calcant*.

¹⁷ S. Bäumer OSB, *Geschichte des Breviers* (1895) 384.

¹⁸ Man vgl. z. B. die Verse Zacc. Ferreris zum 'Magnificat' (Bäumer 398):

*Natus Eumolpo lyricenque Sappho
Tale non umquam cecinere carmen,
Sed nec Amphion fidibus nec ipse
Thracius Orpheus.*

¹⁹ In dem oben (Anm. 16) genannten Lied von Balde — um nur ein einziges für unzählige Beispiele zu bringen — finden sich allein folgende Anklänge bzw. Zitate:

Vs. 2 <i>vitae praesidium et dulce decus meae</i>	Hor. c. I 1, 2
Vs. 17 <i>auritum nemus</i>	Hor. c. I 12, 11 (<i>quercus</i>)
Vs. 19 <i>mater blanda cupidinum</i>	Hor. c. I 19, 1 (von Venus!)
Vs. 21/2 <i>tecum vivere amem . . .</i>	Hor. c. III 9, 24.

Bis zum Überdruß finden sich diese Anklänge beim 'sarmatischen Horaz', Matthias Kasimir Sarbiewski SJ (1595—1640); vgl. die Dissertation von F. M. Müller, *De M. C. Sarbievno Polono S. J. Horatii imitatore* (1917).

²⁰ Bäumer 389.

²¹ Zacc. Ferreri (s. o. Anm. 18), Bischof von Guarda Alfieri, war von Leo X. beauftragt, das Brevier zu korrigieren; er begann mit den Hymnen, ein *divinum opus*, wie es gepriesen wurde: *Hymni novi ecclesiastici iuxta veram metri et Latinitatis normam* (1525); vgl. Bäumer a. a. O. 386.

tischer Eleganz, in fehlerfreiem sapphischem, alkäischem oder elegischem Maß dahin. Ein abecedarischer Hymnus des Zacharias Ferreri auf die Geburt des Herrn beginnt:

Antequam mundus fieret, manebat
Unicum ex uno genitore verbum
Cum Deo aequalis deus, absque fine
Principioque.

Binus at nusquam Deus est, sed unus,
Cum patre est Verbum Deus. Hunc perenni
Quod parens edat genesi, vocavit
Pagina natum.

Cunctaque existunt genitum per ipsum
Fecit et prorsus nihil absque nato
Et sub et supra glacialis orbis
Vertice finxit.

Und der Nativitas selbst sind folgende Strophen geweiht:

Iverant virgo sociusque Ioseph
Bethleem et pleno veniente foetu
Subter incurvi tegumento rupis
Procubuere.

Kaspe et obscurus tegitur tenebris
Et caper Phoebo comes it, morantur
Inter orandum et tacitam quietem
Gaudia partus.

Labitur caelum interea sereno
Sydere ut clausa genetricis alvo
Prodit in lucem medias per umbras
Fulgidus infans.

Wir fühlen es aber: weder die grandiose Tiefe des „Wortes vom Logos“ noch die geheimnisvolle Idylle vom Stall zu Bethlehem, wie sie der Dichter zu erfassen bestrebt ist, kommen zu ihrem Recht; es fehlt an irgendeiner Dynamik und daher an der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit des Ausdrucks. Das ist der eigentliche Sinn des nun schon oft gebrauchten Ausdrucks: *Accessit Latinitas, recessit pietas*. Man darf gewiß nicht verallgemeinern und nun jedem Versuch der religiösen Renaissance-Dichtung, jedem dieser Hymnen den christlichen Geist schlechthin absprechen²². Mag es sich gelegentlich ereignen, daß unter dem Zwang der Form oder neben der alleinigen Beachtung der Form die dogmatischen Inhalte zurückgesetzt werden und verlorengehen²³,

²² So hat es fast den Anschein in der bemerkenswerten Studie von F. J. Pinkman, *The hymns of the Breviary* (The Irish Eccles. Record 70 [1934] 449 ff.); S. 452: 'Impossible to write Christian hymns without the Christian inspiration and spirit'.

²³ Bäumer 384 verweist z. B. auf die Behandlung des Altarssakramentes durch Marco Girolamo Vida (1490—1566), der „einer der besten neulat. Dichter der Renaissance“ genannt wird.

— das Ausschlaggebende für die Beurteilung dieser religiösen Dichtung, soweit sie überhaupt noch religiös und kirchlich bleiben will, ist die Entfernung von der Objektivität des Kultes und des in ihm wirkenden Mysteriums. Diese liturgisch sein sollende Dichtung ist im Grunde nicht liturgisch, weil sie nicht mit ihrem Wesen, mit ihrem natürlichen, unmittelbaren Sein an die liturgische Wirklichkeit gebunden ist, sondern die menschliche, die persönliche Ästhetik, der individualistische Ehrgeiz²⁴, ein gewisses selbstgefälliges Mitgenießen sich zwischen die Wirklichkeit und den Ausdruck eingedrängt hat. Die Symbole haben sozusagen keine Tiefendimension mehr; sie werden ersetzt durch Meditationen, durch Schilderungen²⁵, durch epische Umschreibungen oder verflüchtigen sich überhaupt. Im besten Fall bleiben sie dann noch rein flächig, dekorativ, ein Rahmen; sie hören auf, ein Stück Wesenhaftigkeit des Kultes zu sein. Die liturgische Dichtung lebt also allein vom Menschen und seinem Können her, nicht mehr vom Kult und seiner Realität.

In den humanistischen Kreisen des Nordens gesellt sich zum Renaissance-Element immer noch das gotische. Die nationalsprachliche Poesie lebt ja — bis weit in die protestantische Liederdichtung hinein — in den von der Gotik und der gotischen Frömmigkeit geöffneten und erweiterten Bahnen²⁶, vom subjektiven Erleben, von der individuellen Erbauung, vom persönlichen Fühlen des einzelnen, kurz von den formellen und inhaltlichen Elementen der spätmittelalterlichen Andacht²⁷. Hier gibt es kaum eine sichtbare Grenze zwischen dem sog. Mittelalter und der Neuzeit. Wo aber der italienische Humanismus mit seinen formalen Forderungen eindrang und sich der Poesie bemächtigte, entstand vielfach ein Sondergebilde: gotische Frömmigkeit in antikisierender Hülle. Diese Hülle ist wohl aber immer ein Kind der Fremde geblieben; sie ist nicht aus der Wurzel mit emporgewachsen wie noch

*Iamque heros (= Christus) purus fruges properataque liba
accipiens frangens . . . mox talia fatur:*

Corporis haec nostri, haec est vera cruoris imago (!).

²⁴ So sagt z. B. der deutsche Humanist Hermann von dem Busche in der Widmung einer Schrift: *Sed quam ob rem hanc ego materiam suscepi, potissimum me haec una causa incitavit, quod multos poëtas (nec inerudite) haec eadem factitasse viderem.*

²⁵ An den Morgenhymnen zeigt dies z. B. A. Viscardi, *L'innario del Breviarium Romanum e il Rinascimento* (La Cultura 7 [1927/8] 119 ff.).

²⁶ Vgl. Jb. 7 S. 78 ff.

²⁷ Vgl. z. B. den schon der humanistischen Periode angehörigen „Goldenen Rosenkranz“ (mitget. v. B. Holscher, Zschr. f. vaterl. Gesch. u. Altertumskde. v. Westf. 45 [1887] 60 f.) Str. 1:

*Dyt is de guldene rosenkrans
Marien der Juncfrowen,
De den wil lesen dechlich gans
Mach gade ewich schouwen.*

in dem mit der Antike natürlich und national verketteten Süden²⁸. Es wird sich nicht immer unterscheiden lassen, aus welcher Quelle, der gotischen oder der humanistischen, hier im Norden, in Deutschland besonders, die Subjektivität der religiösen Dichtung stammt, wenn sie sich des humanistischen Latein bedient. Ein Kreuzhymnus des Murmellius²⁹ kann vielleicht ein Bild vermitteln:

O dulci fructu semper laudabilis arbor,
 Quem quisquis gustat, Attica mella fugit
 Nec capitur loto nec Lesbia pocula curat,
 Sirenum vitat carmina, vitat humum!
 O virtute nova semper mirabile lignum,
 Effigiem daemon cuius ubique timet!
 Caesareas aquilas spernens et regia sceptras
 Ille crucis fugiens incluta signa pavet.
 Hanc meditabundi crebro recolamus, amice,
 Hac munita nihil pectora nostra tremant!

Verglichen mit einem frühmittelalterlichen Kreuzhymnus — etwa des Venantius Fortunatus — zeigt uns diese Dichtung ein ganz deutliches und energisches Abrücken von allem Kultischen, von jeder Gestaltwerdung des Glaubens, vom *crucis mysterium*³⁰. Geblieben ist die Betrachtung, die Ehrfurcht, die Andacht des Menschen. Im Gotischen hat dieser Weg begonnen. Der nördliche Humanismus ist ihn weitergegangen, der südliche hat ihm dazu noch klassische Formen geliehen; aber der Kreuzhymnus eines italienischen Humanisten wäre wohl nicht wesentlich anders geworden.

²⁸ Sehr ablehnend urteilt darüber J. Nadler, *Lit.-Gesch. d. d. Stämme* II³ 148: „Renaissance und Humanismus sind keine Stoffgruppen, sondern völkisch bedingte Bildungsvorgänge. Und wo keine Wurzel ist, da wächst kein Baum, und römische Wurzeln steckten zwischen Elbe und Weichsel nicht im Boden. Bäume, die man schlägt und mit gespitztem Ende in das Erdreich steckt, können einen Wald nicht vortäuschen.“ Hierher gehört auch das Urteil von J. Huizinga, *Erasmus* (deutsch v. W. Kaegi 1936) 21 über dessen lat. Verse: „Ihr Stoff ist bukolisch und amatorisch; ist er heilig, so benimmt ihm doch der Klassizismus den Akzent der Frömmigkeit.“

²⁹ *Elegiarum moralium* I. IV ed. A. Bomer (Murmellius Werke III) (1893) 90 (Vs. 91 ff.); wir können des Raumes wegen nur wenige Verse bringen, unser Urteil erstreckt sich aber auf das ganze Gedicht.

³⁰ Wie wenig dieses *mysterium crucis* mehr verstanden wurde, zeigt z. B. auch eine Übersetzung des Venantius-Hymnus in dem (protestantischen, aber doch stark ma. anmutenden) *Gsangbüchlein geistlicher Psalmen, hymnen, lieder vnd gebet durch etliche Diener der Kirche zu Bonn fleissig zusammengetragen* (1561, gedr. zu Frankfurt durch David Zöpfeln zum Eysern Huth 1559). Hier lautet die 1. Strophe (p. XLIV der *Geistl. Lieder*):

Des Königs panir ghen hervor
 Die frucht des creutzes schwebt embor (!),
 An den der Schöpffer alles Fleischs
 Gehangen ist in schnöder weiß . . .

Welches ist also das gemeinsame signum der religiösen Dichtung in der Renaissance?³¹ Wir haben zwei Gruppen geschieden: die persönlich-expressive und die klassizistische Kunstpoesie; äußerlich scheinbar durch eine weite Kluft voneinander getrennt, in ihrer Existenz aber durch das gleiche bedingt. Das Grundelement ist die offene oder verschleierte, direkte oder indirekte Mittelpunktstellung des Menschlichen: sie äußert sich in den persönlichen Bekenntnissen, in den Sonetten eines Petrarca, Michelangelo und anderer, in jäher Unmittelbarkeit und unumwundener Deutlichkeit; sie führt aber auch zu einer völligen Lösung vom Kultischen der Religion. Hiefür sucht nun, so scheint es uns, die klassizistische (= lateinische) Poesie des Humanismus in gewisser Beziehung einen Ersatz zu schaffen. Das Prinzip der vollendeten Formung aber, das dort, in der persönlichen Dichtung, sich an eine ausgeprägte Persönlichkeitsbildung anschloß, oder sogar aus ihr entsprang, flüchtete hier, in der humanistischen Kunstdichtung, in die feststehende, historisch geläuterte Metrik und Sprache der Antike. Es war eine Annäherung an den Kult, ein Kompromiß gewissermaßen. Er mochte gelegentlich bis zu einem bestimmten Grade gelingen, vor allem formell, aber er änderte nichts an der literarhistorischen Tatsache — ja er betont sie sogar —, daß das Kultische, die Verbindung des Menschen und seiner Kunst mit dem Beten und Singen der Kirche, in einer anderen Sphäre lag als die persönliche Frömmigkeit der Zeit und als der dichterische Ausdruck, zu dem sie drängte.

III. Lebensauffassung und Frömmigkeit.

Keine Zeit hat so viel von Vollkommenheit, Vollendung, Unübertrefflichkeit gesprochen und geschrieben und gedichtet wie die Renaissance; keine Zeit hat aber die Vollendung so sehr im Diesseits, in der Schönheit des Daseins, im Menschen und seinen menschlichen Dingen gesucht und gefunden wie sie. Das Mittelalter kennt — thematisch von

³¹ Wir sind uns auch hier wieder bewußt, daß wir nur Dichtungen aus Italien und Deutschland herangezogen haben und daß es, um ein ganz vollständiges Bild zu gewinnen, notwendig gewesen wäre, auch Frankreich und Spanien zu berücksichtigen. Das hätte aber unsere Ausführungen zu sehr belastet. Spanien ist freilich künstlerisch größtenteils seine eigenen Wege gegangen; es hat, wie schon verschiedentlich festgestellt wurde, in der Kunst im Grunde keine „Renaissance“ im humanistischen Sinn erlebt, seine Dichtung ist, wie seine bildende Kunst, fast direkt von der heimischen Gotik in den heimischen Barock übergegangen und hat auf diesem Weg und durch diesen Weg eine eigene Klassik gezeitigt, die von der humanistisch-italienischen abweicht. Auch Frankreich hat seine „Klassik“ in künstlerischer Form erst im Barock gefunden und erlebt; vgl. H. Hatzfeld, *Die französische Klassik in neuer Sicht (Klassik als Barock)* (Tijdschr. voor Taal en Letteren 1935 S. 213 ff.); das typische Renaissance-Jh., das 16., fand in Frankreich, wie es scheint — außer im Reformatorischen — keine wesentliche Prägung, obschon auch dort „Renaissance-Menschen“ lebten und kämpften.

der Antike beeinflußt — auch ein Lobschema für die irdischen Vorzüge eines Menschen: *genus, forma, divitiae*¹; aber die letzte Vollkommenheit, die Krönung des Menschlichen, sieht und preist es doch stets in einer metaphysischen, irgendwie von oben her bestimmten und geformten Tugend: es müßte sich denn um die Lieder der Goliarden, Troubadours und Minnesänger handeln; und selbst hier klingt es gelegentlich nach einer höheren Forderung, nach einer *virtus* über das bloße körperliche Sein hinaus. Ein dem Walther von der Vogelweide zugeschriebener Spruch² verlangt von minniglichen Frauen doch viel mehr als Schönheit und irdisches Gut: „Wol ir die sich so wîbet, daz si in rehte wîbes tugent bi wîbes zuht belibet“; er verlangt, „si sol die hôhfart mîden“; er verlangt „demüetic lîp“. Die Renaissance erhebt, rühmt, heroisiert, kanonisiert oft die irdische Existenz um ihrer selbst willen und ganz im irdischen Raum. Zwar sieht noch Petrarca³ die menschliche Schönheit als Gegenbild unendlicher himmlischer Schönheit. Aber je weiter die Humanisierung des Denkens fortschreitet, desto stärker wächst die Lust an der Vorstellung und Aufstellung eines rein menschlichen Ideals, sei es der Gestalt, sei es des Heroismus, sei es des Ingeniums, sei es des Menschlichen insgesamt und überhaupt. Die Dichter schwelgen im Ausmalen weiblicher und männlicher Schönheit: bei Boccaccio wird sogar ein grober Bauer zum *arbiter elegantiarum* unter dem magischen Eindruck der Schönheit einer Efigenia⁴. Bis ins kleinste schildert Enea Piccolomini⁵ den vollendeten Liebreiz der Lukrezia und Ariost die vollkommene Grazie Alcinas⁶. Der mythologische Superlativ reicht gerade noch aus, um die Ausbündigkeit all

¹ C. Weyman, *Die Güterternare 'forma, genus, virtus', 'forma, divitiae, virtus'* a. *Verwandtes in antiker, altchristl. u. ma. Literatur*. Festschr. z. A. Knöpfers 70. Geburtstag (1917) 384 ff.; dazu Wochenschr. f. klass. Philol. 35 (1918) 463 ff. Der Ursprung liegt wohl in der stoischen Ethik.

² Hg. v. H. Paul⁴ (1911) 166 f. Zur ma., insbesondere der höfisch-ritterlichen Moral („Einklang von innen und außen“, Vollkommenheit durch die vier antiken Kardinaltugenden) vgl. die einleitenden Abschnitte von Gg. Keferstein, *Entwertung der höf. Gesellschaft im „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg* (Germ.-rom. Monatschr. 24 [1936] 421 ff.).

³ Sonett 122 und 125.

⁴ *Decam.* V 1.

⁵ In der Novelle *Euryalus und Lukrezia*.

⁶ Die ideale Forderung erstreckt sich bis in die Einzelheiten, so daß es z. B. sogar von der Nase heißen kann: „... per mezzo in viso scende / Che non trova l'invidia ove l'emende“. Vgl. Spoerri S. 9 f. Es ist aber bezeichnend, daß gerade in Spanien die Unmöglichkeit einer vollendeten Wiedergabe vollendeter Schönheit durch die Mittel menschlicher Kunst zugegeben wird; die Maler sind, wie Caldéron im *Pintor de su Deshonra* ausführt, „de la gran naturaleza“ „no mas que imitadores“, ihre Geschicklichkeit kann vielleicht selbst eine „rara belleza do perfección singular“ hervorbringen, aber ein Modell von idealer Schönheit kann vom Maler nicht naturgetreu wiedergegeben werden. Vgl. E. R. Curtius, *Calderón und die Malerei* (Roman. Forsch. 50 [1936] 127 f.).

dieses Herrlichen auf Erden zu charakterisieren. Grifonetto Baglioni von Perugia, der Sohn der Atalanta, ist „schön wie Ganymed“, und seine Gattin Zenobia Sforza ist dafür „ein Engel des Paradieses“⁷. Lukrezia Borgia wird in einem Epigramm des Nicolaus Marius Panicciatus mit Helena verglichen: *Ore deam praestas, . . . Foeda Helenae facies aequiparata tuae* . . .⁸ Schier jedes Kunstwerk und jeder große Künstler muß vollendet sein; in Cellinis Autobiographie wimmelt es von solchen Komplimenten, die dann besonders deutlich werden, wenn sie der Autor vor seinen eigenen Erzeugnissen macht; die „Vollendung aller Teile“, die Vasari an Raffaels Grablegung rühmt, haben wir schon erwähnt⁹. Man denkt unwillkürlich auch bei diesem Wort an die minutiöse Beschreibung weiblicher Schönheit bei den Dichtern. Überall entstehen die idealen Menschentypen: der Condottiere Giovanni Medici ist für den Pietro Aretino der ideale Feldherr schlechthin, der mit seinem Mut, seinen Gedanken, seiner Kraft, seinem Scharfsinn, seiner Gewandtheit alles wagen und gewinnen kann¹⁰; Cesare Borgia ist für den Dichter Strozzi auch noch nach seinem Fall ein „Heros des Olymps“¹¹, wie Fernus auch seinen Vater Alexander VI. als „Halbgott“ feiert¹². „Göttlich“ ist das Beiwort von Lionardo, Michelangelo, Raffael schon in ihren Erdentagen. Es ist eine der erschütterndsten Szenen in Gobineaus Renaissance-Dialogen, wenn er gerade den Lionardo als Antwort auf die verschlagenen, unmoralischen, fürchterlichen Grundsätze eines Lodovico Sforza sagen läßt: „Aber was ist doch der Geist eines Mannes wie ihr . . . für eine gewaltige Schöpfung der hochheiligen Tiefe des Geistes Gottes!“ Die Vergötzung des Menschlichen und Allzumenschlichen ist hier geahnt und gedeutet. Sie dringt auch nach Norden und in den Humanismus des Nordens, um später im höfischen Barock oft ihre grotesken Triumphe zu feiern; so sieht etwa ein Heinrich Glareanus in Erasmus von Rotterdam das völlig geschlossene Musterbild des großen Gelehrten und Menschen¹³:

⁷ A. v. Reumont, *Frauenschicksale in der Renaissance* I (o. J.) 193.

⁸ F. Gregorovius, *Lucrezia Borgia* (Neudruck 1931) 255.

⁹ Reumont I 180.

¹⁰ Vgl. A. Semerau, *Pietro Aretino. Ein Bild a. d. Renaissance* (Menschen, Völker, Zeiten X; o. J.) 118.

¹¹ Gregorovius a. a. O. 113.

¹² A. a. O. 62. Gelegentlich werden aber auch sakrale, liturgische Ausdrücke zum Preis von Personen verwendet — und das wirkt fast noch unangenehmer; so wird Leo X. von Andrea Dazzi (Rüdiger a. a. O. 18) wie der Heiland gepriesen, und es fallen die Worte: *Salve sancte parens, lapsis spes unica rebus, Certa salus ter quina datus post saecula terrae* . . .

¹³ *Ad Erasmus Rot. immortale et unicum Belgarum decus* *Ἐκατόστιχον* Vs. 87 ff.; vgl. H. Rupprich, *Humanismus u. Renaissance in den deutschen Städten u. an d. Universitäten* (1935) 63. Zu den überschwenglichen Lobeserhebungen der deutschen Humanisten gegenüber Erasmus vgl. J. Huizinga, *Erasmus* (Übers. v. Werner Kaegi. 1936) 115; Ulrich Zasius in Freiburg nennt ihn z. B.: „Dreimal größter Held, du

O laetum festumque diem, qui numine dextro
 Te dedit in nostros, mitis Erasme, lares!
 Est in te gravitas matura, modestia prudens,
 Socratici mores Caesariusque decor,
 Ingenium felix, quo non praestantius ullum
 Dotibus hisce tuis Attica terra tulit.

Und es ist merkwürdig, daß sich noch Milton den Verführer im Paradiese (*Verl. Par. IX*) nicht anders ausdenken kann als mit der Pose und mit der Geste und der Grandezza eines perfekten attischen oder römischen Redners:

Als ob die ärgste Leidenschaft ihn faßte,
 Schwankt er unruhig hin und her, jedoch
 Mit Anstand und mit Ernst, als wollt' er jetzt
 Von einem äußerst wicht'gen Punkte reden.
 Wie einst im Altertum ein großer Redner
 Im freien Rom und in Athen, (wo blühend
 Beredsamkeit gedieh, doch später starb)
 Bei einer ernsten Sache sich erhob,
 Und die Gedanken sammelnd, würdig stand,
 Indessen jede Stellung und Gebärde
 Die Hörer schon gewann, bevor er sprach;
 Und oft mit hohen Worten dann begann,
 Als ob sein Eifer für das Recht nicht lange
 Vorreden erst vermöchte zu ertragen:
 So stehend und zur Höhe sich bewegend
 Sprach der Versucher jetzt mit Leidenschaft . . .

Wo aber niemand ist, in dem sich die Idee zu verkörpern scheint — und sei es auch nur in der devoten Gesinnung eines lobhudelnden Klienten —, da schafft die Theorie wenigstens das Bild, das zu erstreben ist. Aus diesem Streben entsteht die Kunsttheorie der Renaissance (Alberti u. a.), die dem vollendeten Kunstwerk zum Durchbruch verhelfen will; in diesem Geiste erbaut Macchiavelli den vollendeten Staat, an dessen Spitze der vollendete, der Nur-Staatsmann in Reinkultur steht, und umreißt Baldassare Castiglione den vollendeten Gentiluomo¹⁴, dem er selbst so nacheifert, daß ihn Karl V. den „echtesten Edelmann“ nennen kann, und dem mit vielen andern etwa auch der Tragödiendichter Trissino nahekommen will, wenn er als Diplomat und Gelehrter,

großer Juppiter“. (Vgl. auch S. 198.) Im negativen Sinn gebraucht E. von sich selbst die Hyperbeln: „Der dreimal elende E., der unglücklichste aller Menschen“, den „eine Ilias von Unheil verfolge“ (Huizinga 152), über den „die ganze Büchse der Pandora ausgeschüttet“ sei; auch diese Ausdrucksweise gehört zum starken Mittelpunktgefühl im Renaissancedenken.

¹⁴ W. Andreas, *Geist und Staat* (1922) 15: „Der Cortegiano ist das absolute Individuum, der Mensch, der in sich die entgegengesetzten Eigenschaften verbindet und zur harmonischen Vollkommenheit ausgleicht“.

als Höfling und Literat in gleicher Weise seinen Mann stellen möchte¹⁵. Wie aber der einzelne von sich aus und aus sich heraus seine geistige Existenz errichten kann und soll, so muß auch der Staat nur leben, wachsen und gedeihen auf dem Boden, der ihm gegeben ist, und nur durch die Mittel, die ihm durch die natürliche Kraft des Lebens geboten werden: die Staatsräson, die Staatsgewalt, der Staatsnutzen, der absolute Staat¹⁶ tritt an die Stelle der religiösen Reichsidee, sei es auf nationaler, sei es auf dynastischer Grundlage. Daher ist schon Cola di Rienzi, der zu den zeitlichen Führern der rinascita zählt, aus italienischem Nationaleifer heraus ein Verächter des Imperiums¹⁷ — trotz allen pseudo-liturgischen Gepräges bei seiner „Weihe“; daher sprengt Franz I. von Frankreich die Idee der abendländischen Christenheit — genau so wie die deutschen Fürsten und Reformationsanhänger den Kaisergedanken ablehnten oder wie Paul III. sich dem letzten Appell des christlich-universalen Gewissens in der Politik, dem Ansturm Karls V. am Ostermontag 1536, scheinbar verständnislos verschloß¹⁸. Der Staatsgedanke der Renaissance ist die zweite Stufe im Absinken des Reichs. Der kulturelle Dualismus, den die Renaissance schafft, findet auch in der Politik seinen Ausdruck: der Komplex Reich-Kirche-Abendland löst sich auf und zerfällt, wenn der Staat des Diesseits sich selbstherrlich macht¹⁹.

Überall ist das Ziel das gleiche: überall ist es der vollkommene Mensch, der gesucht wird; was er ist und was er tut und was er schafft, soll vollendet sein und gilt auch mehr als einmal als vollendet. Im Menschen und in seinem Werk wird die Endlichkeit erstrebt, und zwar im Menschen als einem abgeschlossenen, abgegrenzten Gebilde, als einer Persönlichkeit, und in seinem Werke als einem Ausfluß und einer Schöpfung dieses persönlichen Seins und Wirkens. Das ist der Inhalt dessen, was man seit Jakob Burckhardt die „Entdeckung der Persön-

¹⁵ E. Schapira, *Der Einfluß des Euripides auf die Tragödie des Cinquecento* (Münchn. Diss. 1935) 6.

¹⁶ Vgl. Hch. Schaller, *Die Renaissance* (1935) 92: „Es ist verständlich, daß dieser absolute Staat, der eine Schöpfung der Renaissance ist, das Kirchenrecht und die Ansprüche der Kirche zurückdrängt, um das römische Recht immer mehr zu Einfluß zu bringen. Denn es liegt im Wesen des Absolutismus, daß er auch gegenüber der Kirche absolut sein will.“

¹⁷ Vgl. P. Piur, *Cola di Rienzo* (1931) 83; K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*² (1926) 21.

¹⁸ Vgl. *Der letzte Kaiser* in: *Hochland* 32, 1 (1934/5) 370 und die dort verarbeitete Literatur.

¹⁹ Ausgezeichnet bei Christ. Dawson, *Die wahre Einheit der europäischen Kultur* (Übers. 1936) 151: „Die ma. Einheit wurde durch eine zentrifugale Bewegung zerstört, die sowohl die Kultur wie die Religion wie auch die politische und kirchliche Formenwelt umfaßte“ und 158: „Der kulturelle Dualismus ist ein kennzeichnender Zug der neuen Zeit . . . Die religiöse und wissenschaftliche Tradition blieben voneinander getrennt . . .“

lichkeit durch die Renaissance“ zu nennen beliebt²⁰. Nicht das Individuum als solches, nicht der Einzelmensch, nicht die Seele des einzelnen und nicht ihr Wert schlechthin wurden „entdeckt“, sondern der Umfang, die Bedeutung, die Kraft ihrer Selbstbehauptung, Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Mächten, die außerhalb der Persönlichkeit liegen. Es gilt daher, soviel als möglich in die Grenzen des Diesseitig-Menschlichen hereinzunehmen, was bis dahin außerhalb dieser Grenzen gelegen ist; es gilt den Menschen als Individuum mit allen oder mit möglichst vielen Größen und Vorzügen auszustatten, ihn zu vervollkommen, um sein Menschsein, seine Menschlichkeit zum Mittelpunkt und Zielpunkt einer Lebens- und Weltanschauung, einer anthropozentrischen Ideologie gestalten zu können. In der Gotik hat das Individuum gerungen, hat sich zwar gefühlt, aber nur innerhalb der Unendlichkeit, als abhängiges, nach außen und oben gebundenes Bewußtsein, als unbestimmtes *movens* vielleicht, nicht als fest umrissenes *ens*; die Renaissance aber in ihrem Endstadium hat dieses Individuum unabhängig zu machen versucht, hat „das Geformte als letztes Ideal“²¹ mehr und mehr in einem selbständigen, in sich selbst vollkommenen Menschen gesehen. So haben neuere französische Soziologen das Stichwort „*homme clos*“ gefunden, das für uns eine Erkenntnis von fundamentaler Richtigkeit und Wichtigkeit einschließt. Der „Renaissance-Mensch“, wenn wir hier die etwas abgegriffene Bezeichnung anwenden wollen, ist der erste typische Vertreter des „*homme clos*“ in der Geistesgeschichte des Abendlandes: ein Mensch, der versucht, seine Welt so reich und vielgestaltig und wirksam als möglich in sich zu tragen und von hier aus zu denken, zu wirken, zu handeln, im Guten oder im Bösen, mit Gott oder ohne Gott, in der Kirche oder außer der Kirche. Wir hüten uns, diesen Renaissance-Menschen als eine für alle gültige Schablone zu betrachten; es ist eine unendliche Skala in der Fülle der Einzelercheinungen, in der uns diese Menschen entgegentreten; ja gerade die Inthronisation des Individuums, die Hereinnahme des vielgestaltigen Lebens in das Denken und Fühlen des Individuums, in den Subjektivismus des einzelnen, erzeugt diese Vielgestaltigkeit des einzelnen, diese stets neue Abgrenzung des Individuums gegenüber Welt und Gott. Es ist gesagt worden²², „Renaissance-Menschen“, wie man sie später verstanden hat, diese rücksichtslosen, unbändigen, heroischen und überheroischen Kraftnaturen, habe es höchstens unter den Con-

²⁰ Es hat aber schon Jules Michelet, *Histoire de la France* VII (1855) gerade für die Renaissance 'la découverte de l'homme' in Anspruch genommen: 'L'homme s'y est retrouvé lui-même'; vgl. K. Burdach a. a. O. 3. Dazu Charron, *De la sagesse* (vgl. Schaller a. a. O. 23): 'La vraie science et le vrai étude de l'homme c'est l'homme'.

²¹ A. v. Martin, *Hist. Zschr.* 138 S. 338.

²² E. Wolf, *Petrarca. Darstellung seines Lebensgefühls* (Beitr. z. Kulturgesch. d. MA u. d. Renaissance 28 [1926]) 33 f.

dottieri gegeben. Und alle Nichtcondottieri des Zeitalters trügen einen „Hamlet“-zug. Damit sind zwei Pole festgelegt, zwei extreme Erscheinungen: der Mensch der Tat und der Mensch des Zweifels. Aber sie sind doch beide Menschen und Kinder einer Zeit. Es geht im Grunde beiden um ein und dieselbe Frage, um das Sein oder Nichtsein des Individuums und seiner Herrlichkeit, um die Grenzziehung für das alleinpersönliche Wollen und Können, um die ethischen und metaphysischen Rechte eben jenes „homme clos“, um deren Erkenntnis oder Erweiterung. Der „Condottiere“ löst das Problem in brutalem Egoismus, mit List und Grausamkeit, das Schwert in der Faust, den Fuß auf dem Nacken des Feindes; „Hamlet“ bleibt in die Tiefe und Wirrnis der Problematik verstrickt²³. Aber zwischen diesen beiden Polen bewegt sich eine bunte Menge von Individualitäten; jede von ihnen mag anders erscheinen, aber alle haben doch das eine gemeinsam, daß sie irgendwie sich suchen und sich formen wollen und daß sie dieses Suchen und Wollen zu erkennen geben — sei es in den Höhen des Geistes oder in den Niederungen des animalischen Daseins²⁴; Petrarca lebt sein Leben des Traumes, der Sehnsucht, der Phantasie, versenkt sich in den Genuß einer irrationalen, unwirklichen *dulcedo*²⁵; Boccaccio, Poggio und andere finden und lehren den Genuß in den Freuden des Irdischen selbst; die Philosophen suchen ihr Ideal und ihre Doktrin bei Plato, Marsiglio Ficino und Pico möchten von Plato aus zu einer gewissen Würdigung der Glaubenslehre vordringen²⁶; andere aber vergessen Christentum und Dogma und Kirche über ihrer Liebe zur Antike. Innerhalb dieser Polarität vertragen sich, auf die Individuen und ihre Subjektivismen verteilt, ästhetischer Enthusiasmus und stoische Ethik, der Kritizismus eines Lorenzo Valla und die Freude an der „grandezza dei papi“²⁷, die sonnige Freiheit eines Raffael und das grüblerische

²³ So ist er sicher ein Gegenstück zum Zweifler der „Gotik“ (s. o. S. 127); doch ist der ma. 'zwivelaere', etwa bei Wolfram v. Eschenbach, immer theozentrisch und christozentrisch eingestellt, immer herrscht der „Primat des Religiösen“ oder wird wiederhergestellt (G. Weber, *Der Gottesbegriff des Parzival* [1935] 23); der „Hamlet“ der Ren. bewegt sich um das eigene, eingegrenzte Sein oder Nichtsein.

²⁴ Vgl. die etwas zu summarische Zusammenfassung bei Schaller a. a. O. 19: „Vielseitigkeit, Gegensätzlichkeit, Natürlichkeit, Sensitivität und Leidenschaftlichkeit, der Individualismus und Universalismus (welcher?) und das gesteigerte Selbstbewußtsein sind die wichtigsten Züge des neuen Menschen“.

²⁵ Vgl. A. v. Martin a. a. O. 333; ferner W. Weisbach, *Francesco Petrarca u. die Romantik der Renaissance* (1901) 15.

²⁶ Vgl. Cl. Baumker, *Mittelalterlicher u. Renaissance-Platonismus* (Festschr. f. Jos. Schlecht 1917) 13.

²⁷ Leo X. hat z. B. den Lobredner Aretino den „inventore della grandezza dei Papi“ genannt; Weise a. a. O. 342 erblickt darin ein Symptom des Bundes, den „die Kirche mit dem Humanismus und der Renaissance einging“. Es wird jedoch zu betonen sein, daß hier die Verbindung zwischen Papsttum und Antike nicht das Primäre ist; der antikische Klassizismus hat dem Papsttum nur das Gewand ver-

Umfangensein eines Michelangelo, die Pracht, der Prunk, der Leichtsinn, die Frivolität, das üppige Mäzenatentum, die Grausamkeit, die Hinterlist, die Unmoralität der Fürstenhöfe und der Adelsgeschlechter — und die düstere, aber als Individualität unbedingte und absolute Gestalt eines Savonarola.

Nur von hier aus aber, nur von dem Gedanken der individualistischen Anthropozentriz aus läßt sich das allgemeine Verhältnis der Renaissance und der in ihr lebenden Menschen zur Religion, zur Religiosität, läßt sich ihre Frömmigkeit begreifen. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit des individuellen Denkens und Fühlens prägt sich naturgemäß auch in den Formen des Religiösen aus, aber in dieser ganzen Vielheit und Vielgestaltigkeit tritt doch der eine gemeinsame Zug hervor: die Frömmigkeit, das Verhältnis zu Gott, und — wenn das Kirchliche irgendwie zur Frage steht — das Verhältnis zur Kirche scheint stets vom Menschen her, vom Individuum her, vom menschlichen Wollen, von menschlichen Bedürfnissen, von individueller Sehnsucht her geformt zu sein. Der emporgerissene, wachgewordene „Dualismus“ fordert auch hier seine Rechte. Der Mensch grenzt sich ab, auch der religiöse. Die atheistischen und libertinistischen Extreme müssen und können wir hiebei ganz übergehen; es handelt sich hier nur um die positive Religiosität, um das Christentum und die Kirche. Wie stellt sich der Mensch der Renaissance in den Raum des Heiligen hinein? Es ist ungemein schwer, ja fast unmöglich, auf diese Frage eine einzige, einheitliche Antwort zu finden. Wir sagten es aber schon: gerade diese Schwierigkeit, diese Unmöglichkeit ist selbst eine Antwort. Denn sie hat ihren Grund in der immer stärker werdenden Aufspaltung des religiösen Wollens durch den individualistischen Subjektivismus, in der Zusammenschließung des Individuums innerhalb seiner selbst auch in religiöser Hinsicht. Wohl herrscht noch weithin — und manchmal sogar betont — die Tradition, die den religiös sein wollenden Menschen mit den objektiven Mächten des Religiösen verband und seinem religiösen Leben und Tun nach außen hin Form und Norm verlieh. Petrarca kann, wie gesagt wurde²⁸, kirchlich, ja fanatisch, und dabei doch „areligiös“ sein. Michelangelo „war ein treuer Sohn der Kirche und betätigte sich in den von ihr vorgeschriebenen Formen“²⁹. Die kirch-

lichen, die „spezifisch römischen Herrscherzüge“ (Bruhns), das geistige Prinzip ist aber nicht die Antike, sondern die Abgrenzung des Individuellen und Persönlichen.

²⁸ E. Wolf bei A. v. Martin a. a. O. 338.

²⁹ H. W. Beyer, *Die Religion Michelangelos* (1926) 136. Wir müssen allerdings mit B. der Ansicht von M. Spahn (vgl. S. 138) widersprechen, wonach das Schaffen Michelangelos weitgehend vom katholischen Kultus beeinflusst worden sei, es müßte denn sein, daß Sp. den „Kultus“ als Ganzes etwas äußerlich auffaßte. Hingegen sind auch einige Formulierungen von B. nicht glücklich, so wenn er S. 137 den „ausgesprochenen Katholizismus“ bei Michelangelo ablehnt, „weil er zur Scholastik kaum irgendein Verhältnis gehabt habe“ (als ob Scholastik und Katholizismus identisch

liche Frömmigkeit als „eine schöne Form religiösen Anstandes“, der gute Ruf als einer „wohlgeschulten Christin“ war auch der Lukrezia Borgia wie den meisten Frauen der Renaissance zu eigen³⁰. Das war die Macht der Tradition; aber sie war nicht das Bestimmende und konnte es nicht sein, wenn es sich um bloße Tradition handelte; sie wahrte und zeigte eine äußere Verbundenheit, die bis zu einem gewissen Grade und in vielen Fällen auch sicher ernst gemeint war, aber sie bedeutete keine wesenhafte, die Grenzen des Individuums negierende, lebendige Verbindung mit einem geglaubten Objektiven. Viele und sehr viele hat die Tradition nicht gehindert, sich zu einer rückhaltlosen Selbstbestimmung und Selbstherrlichkeit im Glauben und Wagen und Lehren berufen zu fühlen, wie etwa den Franziskaner Bernardino Occhino³¹ oder den Giordano Bruno³²; sie hat nicht gehindert, daß man in frivoler Weise mit den Trägern und Gegenständen der Tradition selbst bewußt oder unbewußt Spott und Unfug trieb wie Boccaccio; und alles mutet dabei viel weniger naiv an als im Mittelalter; sie hat die merkwürdigsten Verquickungen von Welt und Überwelt, von Objektivität und Subjektivität, von Glauben und Unglauben zugelassen: Ficino zündete vor dem Bildnis seines Platon eine Lampe an wie vor dem der Madonna, Sigismondo Malatesta sprach die antiken Heroen heilig und sang vor dem Schädel eines Vorfahren die Bußpalmen³³, Rienzos revolutionäres, enges, irdisches, stadtrömisches Rinascimento-Ideal einer rein diesseitigen Vollkommenheit ist untermischt mit einer christlich-mystischen, joachimitischen Sehnsucht und mit pseudo-sakramentalen Kultbedürfnissen³⁴.

Aber abgesehen von diesen Mischungen, Teilungen, Halbheiten und äußerlichen Kompromissen: auch dort, wo es dem einzelnen wirklich um das Religiöse zu gehen scheint, auch dort, wo schlechthin religiöse und christliche Naturen, auch Söhne und Streiter der Kirche, den Weg zu Gott und zu seinem Dienste suchen und finden, ist es, als ob der

wären!) und weil er etwa die Eva („die verkörperte Wollust“) „anders gesehen hat als die kirchliche Theologie“, „einfacher und unmittelbar“ (S. 138); auch hier geht es nicht um die „Theologie“, sondern um die religiös-künstlerische Schau einer Zeit.

³⁰ F. Gregorovius, *Lucrezia Borgia* (Ausg. w. o.) 40: „Skeptische und freigeistige Frauen gab es kaum; sie würden in der damaligen Gesellschaft unmöglich gewesen sein“.

³¹ Diese „schrankenlose Selbstbestimmung in Glaubenssachen“ (Reumont a. a. O. II 149) trieb ihn auch zum Zerfall mit der protestantischen Orthodoxie.

³² Vgl. seinen Ausspruch bei Schaller a. a. O. 152: „Der Mensch steht in der Mitte des Lebens zwischen dem Göttlichen und Irdischen, der reinen Idee und der Naturerscheinung als das Band der Welten.“ „Er ist ewig und durchwandelt alle Räume und nimmt alle Gestalten an. Ein großes Wunder und selbst ein Göttliches, wagt er alles zu werden, wie Gott alles ist, und strebt nach dem Unendlichen, wie Gott unendlich, unermeßlich und überall ganz ist.“

³³ R. Saitschick, *Menschen und Kunst der italienischen Renaissance* (1925) 198.

³⁴ Vgl. Burdach 11 f., 19; auch die einschlägigen Seiten bei Piur.

Ausgangspunkt und auch der Zweck der Frömmigkeit und des Gottesdienstes mehr und mehr im Menschen liege; als ob es gelte, dem Menschen auch alle jene religiösen Vorzüge zu erwerben, ihn zu einem geschlossenen, vollkommenen Ganzen auch im Religiösen zu machen. Das Objektive, die religiösen Realitäten außerhalb des Individuums bleiben bestehen, bleiben in der Ehrfurcht, bleiben in der Glorie; aber was erstrebt wird, ist nicht der sakrale Anteil des Menschen an diesem Objektiven, sondern das Religiöse, die religiöse Vollkommenheit innerhalb des Menschen selbst; ein Abschluß, ein Zusammenschluß des Menschen durch das Religiöse, eine religiöse Arbeit am Menschen, um ihn gleichsam als ein vollkommenes religiöses Gebilde Gott darbringen zu können³⁵. Wir spüren das Prinzip jenes „Dualismus“ durch.

Können aber nun durch dieses Prinzip, durch dieses Phänomen des idealisierten religiösen Individualismus (der eben, zum Göttlichen in Beziehung gesetzt, zu einem gewissen Dualismus führt) — können durch diese, wenn man sagen will, Formel alle scheinbar so heterogenen geschichtlichen Tatsachen erklärt werden, die gerade in jener Zeitwende aufgetreten sind? Es wäre allerdings eine gefährliche und falsche Konstruktion, überall nur dieses Prinzip verantwortlich zu machen. An jedem Ort, bei jeder Erscheinung sprechen auch andre Faktoren mit: der Boden, die Herkunft, die Vergangenheit, die soziale und politische Umgebung, die geistige Bildung und, Vorbildung und manches andere. Aber irgendwann werden wir immer vor diesem Begriff stehen. Er ist entweder die Idee, die sich in verschiedenen Bezirken des damaligen geistigen Lebens, in verschiedenen Menschen und Völkern verschieden verkörpert, verschieden Geschichte wird; oder er ist auch der Stoff, der sich unter verschiedenen Einwirkungen verschieden gestaltet: wie wir das Bild auch anwenden — der Inhalt behält stets seine Gültigkeit innerhalb der unendlichen Skala, die der Religiosität von damals zu ihrer Auswirkung geboten war: sei es in der Frömmigkeit der Reformation — sie kann gerade darum die „Renaissance des Nordens“³⁶ genannt werden —, sei es im christlichen Huma-

³⁵ Es ergibt sich wohl aus ähnlichen Betrachtungen, daß V. Klemperer, *Petrarcas Stellung zu Humanismus und Renaissance* (Arch. f. d. Stud. d. neueren Sprachen und Lit. 141 [1921] 229) auf die Vermutung kommt, Burdach sehe in der Renaissance den „Zustand einer superlativischen Religiosität“; B. erklärt demgegenüber, er sehe den Zustand einer „humanisierten, dem Diesseits zugewandten Religiosität“ (*Die seelischen und geistigen Quellen der Ren.-Bewegung*. Hist. Zschr. 149 [1934] 508). Das ist entschieden richtig gesehen; nur ist die Betonung des „Diesseits“ zu allgemein. In den rein christlichen und religiösen Kreisen der Ren. hat der Jenseitsgedanke ja vielleicht noch eine größere motorische Bedeutung als früher. Die Entscheidung liegt beim christlich-religiösen Menschen der Renaissance nicht in der Dialektik von Diesseits und Jenseits, sondern von subjektiv und objektiv, oder von ontisch und ethisch.

³⁶ Chr. Dawson, *Die wahre Einheit der europäischen Kultur* (= *Progress and Religion*. Übersetzung, 1936) 152.

nismus, sei es in der Aszese der ignatianischen Übungen. Wir hüten uns, diese geschichtlichen Komplexe dogmatisch oder theologisch auf eine Stufe zu stellen. Die Theologie hat die Aufgabe, den religiösen Inhalt zu prüfen und zu werten. Dem Historiker verbleibt es und ist es erlaubt, aus der Tatsache der geschichtlichen Koinzidenz heraus auf das Verbindende, auf das in der geschichtlichen Gemeinsamkeit mitwirkende Gemeinsame hinzuweisen.

Um unsere Ausführungen materiell nicht zu sehr zu belasten, möchten wir von einer Analyse der reformatorischen Frömmigkeit absehen, zumal sich die Liturgie, um deren Stellung es uns ja im letzten Ziele geht, dort einen besonderen Weg genommen hat; eine kulturgeschichtliche Darlegung dieses reformatorischen Weges wäre aber ein großes Thema ganz für sich³⁷. Daß das menschlich-individualistische Streben innerhalb der reformatorischen Frömmigkeit in vielen — eben wieder individualistisch bedingten — Abstufungen³⁸ ein maßgebendes Wort spricht, ist eine unbezweifelbare geschichtliche Tatsache, die sich auch kultisch ausgeprägt hat, mögen nun die dogmatischen Lehren von Gnade und Freiheit, vom Wirken Gottes und vom Mitwirken des Menschen, von den Sakramenten und ihrer Bedeutung sich gestaltet haben wie nur immer³⁹. Rein geistesgeschichtlich steht die reformatorische Frömmigkeit sicher nicht als etwas Fremdes im Fluß der Zeit. Durch mehr als ein Band ist sie mit dem Humanismus verknüpft, mögen auch in vielen Punkten Gegensätze obgewaltet haben wie zwischen Luther und Erasmus; auch sie begegnen sich innerhalb ihrer Zeit.

Dieser christliche Humanismus, mag er sich von der Kirche abwenden, an ihr Kritik üben oder ihr treu und ergeben bleiben — er ist immer individualistisch, er sieht immer den Menschen, ob er nun von diesem aus eine Brücke schlägt hinüber zu Gott oder ob er dies

³⁷ Wir haben wertvolle Vorarbeiten, z. B. L. Fendt, *Der lutherische Gottesdienst d. 16. Jh. Sein Werden und sein Wachsen* (1923). Vieles andere verzeichnet jeweils der Literaturbericht im Jahrb. f. Liturgiewissenschaft.

³⁸ Wir verweisen z. B. auf eine Dissertation von Christiane Kolbenheyer, *Die Mystik des Sebastian Franck von Wörd* (Münchn. Diss., Würzburg 1935); im Leben und Denken dieses Reformierten sind starke Wandlungen eingetreten (er hat sich z. B. auch in der Lehre von der Willensfreiheit von Luther entfernt); das Suchen des Reiches Gottes „in unserm Innern“ (S. 13) — „der Geist will alles selbst tun inwendig in allen gelassenen Herzen“ (S. 16) — spielt jedoch immer eine Hauptrolle.

³⁹ Wir haben dabei zunächst immer noch die wesentliche „evangelische Frömmigkeit“ des unmittelbaren Luthertums usw. im Auge; das Eingehen des „Protestantismus“ in das individualistische Bürgertum, wodurch er „die individualistische Form für eine Religion oder Weltanschauung“ wird, würde „die Zeitgebundenheit der Reformation an die Renaissance-Epoche nur noch viel stärker kennzeichnen“. Vgl. O. Urbach, *Bilanz des Protestantismus* (Hochland 34, 1 [1936/7]: 98); U. lehnt sich hiebei weitgehend an zwei prot. Autoren an: H. Adolph, *Entbürgerlichung des Prot.* (1936) und E. Steinbach, *Auflösung des Prot.* (1936).

unterläßt; jedenfalls steht der einzelne Mensch auf seinem Ufer und baut hier gewissermaßen seine Stellung aus. Auch wenn sich der christliche Humanismus noch so eng und geschichtlich nachweisbar mit der letzten Frömmigkeitsphase des Mittelalters, der sog. *devotio moderna*, verbinden ließe, wenn in gewissen Persönlichkeiten, wie Erasmus von Rotterdam⁴⁰ oder Johannes Veghe⁴¹, dieser Einfluß, dieses Erbe sich noch so stark und mächtig entdecken ließe: der Anspruch des humanistischen Individuums auf seine religiöse Entfaltung und auf eine mehr oder weniger genau formulierte Mittelpunktstellung innerhalb der religiösen Betätigung bleibt bestehen. Hat doch die *devotio moderna* der Fraterherren, der Windesheimer Kongregation, des Frommen vom Agnetenberge selbst schon den Boden bereitet! Sie war ein Stück, eine besondere Art, eine Fortsetzung der mittelalterlichen, der gotischen, der mystischen Frömmigkeit und als solche schon auf das Individuelle eingestellt⁴². Wenn auch bei dieser Frömmigkeit noch alles gewissermaßen eingetaucht war in die Mystik, in den Gedanken der ich-auflösenden, innigen Gottverbundenheit, — jene dauernde, bewußte, gesuchte, als Ziel vorgesezte „Innigkeit des religiösen Fühlens und Denkens“ (Huizinga), jener Glaube „an die Wirklichkeit und Erreichbarkeit des menschlichen Ideals“ in der persönlichen Frömmigkeit⁴³, das waren sicher Züge und „Formungsbedürfnisse“, „die Anlaß und Möglichkeit zu tieferer Wirksamkeit des Humanismus bieten konnten“⁴⁴. Sein Beruf oder Schicksal war es nun, die „Mittelalterlichkeit“, soweit sie der *devotio moderna* noch innewohnte, abzustreifen, das Ideal der frommen Persönlichkeit, soweit es noch determiniert war von irgendeinem Entwerden des Ich, von irgendeiner die „Brechung“ der Persönlichkeit beabsichtigenden „Zucht“ (Huizinga), in die Richtung des rein Menschlichen abzubiegen, auch den christlichen Geist zu „humanisieren“, ihn noch stärker in die Grenzen des Humanen zu bannen, so daß Erasmus „der Erbe der *devotio moderna* und ihr Überwinder“⁴⁵ werden konnte. Formal äußert sich dieser Prozeß vielfach — nicht überall in gleichem Maße, bei Veghe und Murmellius z. B. anders als bei Erasmus, bei den italienischen Humanisten ganz anders als bei den nördlichen — in einer „Verbindung von Antike und christlichem Geist“⁴⁶, in einer optimi-

⁴⁰ Vgl. J. Huizinga, *Erasmus* 10.

⁴¹ H. Rademacher MSC, *Mystik und Humanismus der devotio moderna in den Predigten und Traktaten des Johannes Veghe* (1935), eine sehr instruktive Arbeit.

⁴² Wir haben daher etwa Thomas a Kempis als Repräsentanten gotischer Frömmigkeit erwähnt Jb. f. Liturgiewiss. 6 S. 82 f.

⁴³ Rademacher a. a. O. 78.

⁴⁴ O. Schottenloher, *Erasmus im Ringen um die humanist. Bildungsform* (= Reform.-gesch. Stud. u. Texte 61 [1933]) 2.

⁴⁵ Ebd. 1.

⁴⁶ Huizinga 124. Vgl. auch Lamb. Borghi, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam* (1935): „una visione nuova della vita come armonia di

stischen, schönheitsbewußten und selbstsicheren Sphäre von „Serenität und Harmonie“⁴⁷. Der Inhalt dieser Frömmigkeit ist zwar je nach den Individuen ganz verschieden, je nachdem sie mit dem Begriff der Kirche verbunden bleiben wollen; auch hier eine gewaltige Stufenleiter von der traditionellen Duldung⁴⁸ bis zur unbedingten Überzeugung; aber auf jeder dieser Stufen blickt doch durch alle sonstigen Erscheinungen immer wieder ein gewisses Gemeinsames durch. Dem vollendet Ästhetischen in der Form entspricht hier, beim Inhalt, das Ethische. Es vollzieht sich — freilich in unendlich wechselvoller Stärke und Intensität — hier vollends „eine Überführung des Religiösen aus dem Objektiven ins Persönliche, aus dem Sakralen in das Ethische“⁴⁹, vorbereitet durch das späte Mittelalter und eingeleitet durch die *devotio moderna* — aber hier, im Humanismus, immer wesentlicher und ausschließlicher von der menschlichen *ratio*, vom Menschen überhaupt her, begründet und aufgebaut; und erst vom Menschlichen her wird dann gegebenenfalls die Brücke zu Gott oder seiner Kirche geschlagen. „Während der ethische Weg für die devote [also die spätmittelalterliche, die ausgehende 'gotische'] Frömmigkeit eine religiöse Forderung war [d. h. vom objektiven Sein eines Heiligen her gefunden wurde], wird das religiöse Ziel umgekehrt für Hegius ein ethisches Postulat“⁵⁰. Die Religiosität, ja die Religion selbst, wird also weithin ein Stück des menschlichen Ethos; es geht um die „Schaffung eines theistischen Moralismus“⁵¹. Wir sehen die Vollkommenheit des Menschen immer

cultura e vita morale“ oder S. 12: „conciliare l'intuizione greco-romana della vita con quella cristiana“. Die Formung und Normierung durch die Antike betont auch P. Joachimsen, *Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes* (D. Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 8 [1930] 419 ff.), wenn er auch das Auseinandergehen des Stoff- und Formbetriebs im deutschen Hum. erweist.

⁴⁷ Ebd. 125.

⁴⁸ So sagt z. B. Huizinga 123: „E. hatte von der Kirche nicht mehr eine rein katholische Auffassung“. Wie weit die Entfernung von der Kirche und von der kirchlichen Lehre (abgesehen von den katholischen Formen) im italienischen Humanismus schon früh fortgeschritten war, zeigt z. B. J. Schnitzer, *Savonarola I* (1924) 55 f.; wir können auf diese Negationen nicht eingehen, da es uns im wesentlichen um die positiven Frömmigkeitstypen der Ren. zu tun sein muß.

⁴⁹ R. Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters* (1929) 34. Das Ethische steht auch im Kernpunkt bei O. Kluge, *Erasmus* (Erziehung 11 [1936]), wenn z. B. S. 407 „die ersprißliche Gestaltung des Lebens“ als Hauptziel der Erasmischen Philosophie herausgestellt wird. S. 408: „Der Mensch muß sein Leben sich selbst gestalten, es muß zu seiner eigenen Schöpfung werden. Einzig den selbst-erworbenen Wert zu schätzen, entsprach dem individualistischen Zug der Renaissance.“ Vgl. auch R. Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana* (1931), der die Humanitas des E. als ein der Natur des Menschen würdiges Betragen entwickelt.

⁵⁰ Schottenloher 12.

⁵¹ J. Hashagen, *Die Devotio moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen* (Zschr. f. Kirchengesch. 55 [1936]) 525.

wieder aufglänzen im Menschlichen, das uns in der Kunst der Renaissance bekannt geworden ist. Der vollkommene Mensch, noch irgendwie verbunden, noch gewissermaßen „Hand in Hand“ mit dem religiösen Menschen — und doch in einer dualistischen Gegenüberstellung zu ihm; kein Einssein, keine Identität. Von der Zukunft her kündigt sich schon, — wie die „ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts“, wie die „schöne Seele“, — so auch der „gute Mensch“, das Ethos der „praktischen Vernunft“ und der „kategorische Imperativ“.

„Die drei Frömmigkeitstypen, die humanistische, die reformatorische und die gegenreformatorisch-jesuitische haben in ihren ältesten Wurzeln irgendwie zusammengehangen“⁵². Der jüngste Versuch, diesen inneren Zusammenhang zu erkennen, sieht den gemeinsamen Ursprung in der *devotio moderna*. Daran ist sicher etwas Wahres: denn, wie wir hörten, diese Frömmigkeitsform des ausgehenden Mittelalters trägt jene individualistischen Züge, die sich in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten noch deutlicher ausprägen. Aber es wird dabei doch ein zu schweres Gewicht, eine übergroße Verantwortungslast auf ein verhältnismäßig kleines Stück, auf eine Teilerscheinung gelegt. Die *devotio moderna* ist ja auch nichts als eine Stufe, oder vielleicht nur eine Vorstufe des großen Prozesses der abendländischen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte. Sie ist nicht Basis, sondern Symptom. Sie ist selbst Zweig, nicht Wurzel, — ein früherer Schößling zwar, der auch den Charakter einer früheren Zeit an sich trägt, aber doch nur einer vor und von den andern, die weiterhin am gleichen Stamm entsprossen sind. Die Wurzel selbst all dieser Erscheinungen, mögen sie nun noch der gotischen oder schon der Renaissance-Zeit angehören, ist der religiöse Individualismus, der seinen Bereich immer weiter ausdehnt und seine Kräfte immer kühner emporsendet. Nur in solcher Sicht wird es auch möglich sein, die ignatianische Frömmigkeit als ein Symptom einer Zeit zu werten, in der ebenso die reformatorische Frömmigkeit wie die humanistische Religiosität lebendig werden konnte. Es darf uns nicht darum gehen, den Inhalt, die christliche Lehre, das Katholische des Jesuitenordens und besonders der ignatianischen Exerzitien irgendwie mit dem Protestantismus auf gleiche Stufe zu stellen — „als ob mit Ignatius von Loyola der Geist des Protestantismus verkappt in die Kirche eingedrungen sei“⁵³ —, sondern wir

⁵² Ebd. 524.

⁵³ E. Böminghaus, *Die Aszese der ignatianischen Exerzitien* (1927) 136 scheint mit einem solchen Satz die Gedanken von I. Herwegen, *Kirche und Seele* (1926) 24 ganz mißzuverstehen. Es ist ja, historisch gesehen, doch so, daß sich mit dem gewordenen Zeitgeist die Vertreter der verschiedensten Inhalte auseinanderzusetzen haben und daß sie auf diesem Weg z. T. von diesem Geist mitgeformt werden. H.s Ausführungen sagen nicht, daß der Jesuitismus gleich sei einem (verkappten) Protestantismus, sondern daß er der Reformation in der Sprache, in der Haltung,

müssen fragen, inwieweit sich auch innerhalb des jesuitischen Frömmigkeitsstrebens und Frömmigkeitsideals Momente geltend machen, die den geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Ursprung auch dieser religiösen Strömung in der Renaissance bekunden⁵⁴. Und daran gibt es wohl keinen Zweifel. Der im wesentlichen von der Kunstgeschichte herkommende Versuch⁵⁵, das jesuitische Ideal, insonderheit auch den Geist der Exerzitien, als ein Kind der Barockzeit zu werten, beruht zu einseitig auf ästhetischen Rücksichten, auf der Tatsache, daß die Jesuiten in ihrer extensiven Wirksamkeit gerade im Barock tätig waren und hier in der Seelsorge „dem Barockgeist reichlich Sold gezahlt haben“⁵⁶. Diesen Sold haben alle gezahlt; auch die Benediktiner und Zisterzienser haben gold- und prachtsprohende Münster erbaut, die in Süddeutschland und Österreich weit über den noch strengeren Jesuitenbarock hinausgingen; auch die Benediktiner haben — in heftiger Konkurrenz mit den Jesuiten — dem barocken Theater gehuldt⁵⁷. Hier also kann der historische Ursprung ignatianischen Wesens nicht liegen; der Barock ist sein Wirkungs- und Ausbreitungsfeld, nicht sein Geburtsland. Dieses liegt in der Renaissance. Das erregende Moment ist die Mittelpunktstellung des Individuums, des „Menschen der Wirklichkeit“⁵⁸ und seiner persönlichen Bildung und Erziehung zu Gott und zur Kirche hin. „Das Wirken geht nur auf lebendige Menschen, auf Individualwesen von unendlich verschiedener Mannigfaltigkeit“⁵⁹. Der Mensch wird in allen seinen Kräften, vor allem in seinen Willenskräften erfaßt und geführt; „auf dem Willen liegt in der Aszese der Exerzitien der Hauptnachdruck“⁶⁰, der Wille der Persönlichkeit, des Individuums ist es, der zum religiösen Aktivismus⁶¹, zum Tatmenschen, geformt wird. Daher ist auch der

in einer gewissen Anerkennung der geistigen Struktur ihrer Zeit begegnete und begegnen mußte, indem auch er einen hohen Wert auf die subjektive, persönliche Bildung des religiösen Menschen legte. H. selbst, 30 A. 15, betont die „innere Verschiedenheit der Individualismen“.

⁵⁴ Böminghaus 152 gibt selbst zu, daß „es nahe liegt, die Ren.-Kultur, ihre Pflege der Einzelpersönlichkeit, zusammenzuschauen mit der geistigen Haltung der Exerzitien“.

⁵⁵ W. Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation* (1921).

⁵⁶ Böminghaus 157, der mit Recht die „Barocktheorie“ ablehnt.

⁵⁷ Vgl. jetzt W. Klemm, *Benediktinisches Barocktheater in Südbayern, insbes. d. Reichsst. Ottobeuren* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. u. s. Zweige 54 [1936]) 95 ff. Zur geistesgeschichtl. Erscheinung der Barockfrömmigkeit im geistl. Schauspiel werden wir in unserm nächsten Aufsatz *Barock und Liturgie* Stellung nehmen.

⁵⁸ Böminghaus 129.

⁵⁹ P. Lippert SJ, *Zur Psychologie des Jesuitenordens* (1923) 58.

⁶⁰ Böminghaus 119.

⁶¹ Dieser Aktivismus trennt (Böm. 88) die ignatianische Haltung „aufs schärfste von der Nachfolge Christi“; dies gibt auch Hashagen a. a. O. 529 zu, der im allgemeinen Ignatius „der dev. mod. zu bleibendem Dank verpflichtet“ glaubt.

Mensch der ignatianischen Aszese „ein durchgeformter Mensch“⁶². Ohne Zweifel: hier liegt ein anthropozentrisches Moment⁶³ offen, um dessentwillen die ignatianische Frömmigkeit, rein geschichtlich gesprochen, mit zum humanistischen, zum renaissancistischen Typ gerechnet werden kann. Es ist eine individualistische, sittlich orientierte, subjektive Frömmigkeit⁶⁴, eine Akzentuierung des individuellen Zweckgedankens, der, freilich „höchsten und heiligsten Interessen dienstbar gemacht“, die Erfüllung nicht im Objektiven, oder, besser gesagt: nicht in der selbstverständlichen, aufgehenden und konsekrierenden Teilnahme an diesem Objektiven sieht und sucht, sondern in der rationalen Befähigung und voluntaristischen Schulung des Menschen zur Setzung religiöser Akte, zur Erweiterung und Vertiefung persönlichen Betrachtens und Sichbildens, zur Pflege einer privaten Frömmigkeit. Von hier aus geht dann der Weg für den einzelnen zur Kirche und zu ihren Mysterien; sie sind und bestehen, unantastbar und unangetastet, ja neu gesichert in ihrer Größe und Tiefe und Heiligkeit — aber, wenigstens in der praktischen Aszese — nicht so sehr als das große, mächtige Sein oder Seiende, in das der Christ vermöge seiner sakramentalen Heiligung eingeweiht werden kann, nicht so sehr der zentrale Herd der göttlichen Erlöserliebe, von dem sich alle Strahlen der Heiligung hingießen über die Kreatur⁶⁵, sondern mehr als ein Gegenstand der frommen Betrachtung, Erbauung und Andacht, als Mittel der Aszese. „Zu der Betrachtung“ (im Jesuitenorden) „treten die übrigen ‚geistlichen Übungen‘: hl. Messe, Kommunion, Gewissensforschung usw.“⁶⁶. So mag die ignatianische Frömmigkeit ohne Widerrede der katholischste, auch im kirchlichen Sinn positivste und sogar, wenn man so sagen will⁶⁷, „reaktionärste“ Teil innerhalb der Religiosität der Renaissance-Zeit sein; aber auch sie läßt sich aus dem

⁶² Böminghaus 125.

⁶³ Böm. 59. Zum Anthropozentrischen auch J. B. Westermayr, *Zur Psychologie des Jesuitenordens* (Lit. Beil. z. Bayr. Kur. 1924 Nr. 4 S. 89): „Vielleicht ist die starke Hervorkehrung der . . . Zweck- und Brauchbarkeitsrücksicht, die ganze rationierende Tendenz mit Ursache der an sich ungerechtfertigten Verdächtigung ihrer Moral gewesen. Jedenfalls hängt diese Einstellung innerlich enge zusammen mit ihrer . . . Methode des Gebetes. Sie wirkt sich unverkennbar auch aus in den asketischen Büchern, speziell in vielen Betrachtungsbüchern jesuitischer Herkunft mit dem häufig sehr fühlbaren Mangel an liebevollem, mystischem Sichversenken in die heiligen Geheimnisse und der oft zu utilitaristischen, uns anthropozentrisch anmutenden Fragestellung: Was lerne ich daraus für mich?“

⁶⁴ Herwegen a. a. O. 25.

⁶⁵ Es entspricht dies der von F. H. Landmesser, *Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete* (= Kath. Ged. 18 [1926]) 36 f. gekennzeichneten „weltzugewandten Gottkultur“ im Gegensatz zur „gottzugewandten Weltkultur“ des ignatianischen Typs (vgl. Böminghaus 129).

⁶⁶ P. Lippert a. a. O. 16 f.

⁶⁷ Ph. Funk, *Ignatius von Loyola* (1913) 23.

Rahmen und den Bedingtheiten der Zeit nicht herausnehmen; auch sie antwortet — und ist dazu gezwungen — in ihrem Bereich und in ihrem Sinn auf die Fragen und das Wollen der Zeit in der Sprache der Zeit.

IV. Verhältniß zur Liturgie.

Der kulturelle Charakter und die geistige Tendenz der Renaissance, soweit sie sich in der Frömmigkeit der Zeit äußern, bedingen naturgemäß auch ein bestimmtes Verhältniß dieser Frömmigkeit zum Gottesdienst, zur Liturgie und ihrem Wesen als Gestaltwerdung des Mysteries. Aber auch diese Frage läßt sich — und darin zeigt sich wieder einmal die ungemeine Schwierigkeit, der Renaissance mit einer Definition gerecht zu werden — nicht mit einem Wort entscheiden, nicht schlechthin positiv oder negativ beantworten. Auch in diesen Bereich spielt die Vielseitigkeit und Vielgestaltigkeit des Renaissance-Problems hinein.

Es ist ohne Zweifel festzustellen, daß die Tendenz nach Klarheit und Vollkommenheit, die wir in der Kunst sowohl wie in der Weltanschauung gefunden haben, der Liturgie, zum mindesten nach der formalen Seite hin, zu Hilfe kommen konnte. Die humanistisch-philologischen Studien traten als Ansporn und als Mittel noch hinzu. Wir wissen, daß in den Kreis dieser Studien nicht nur die heidnische Antike, sondern auch das alte Christentum einbezogen wurde und daß auf diese Weise, über die scholastische Überlagerung, Zergliederung und vielfach ins Unwesentliche vorstoßende Systematik hinweg, wieder die Tore zu den ursprünglichen Quellen der Überlieferung geöffnet wurden. Die Bibel und die Kirchenväter konnten, zunächst nur ganz historisch gesprochen, nun wieder in das helle Bewußtsein der Theologie rücken und hätten schließlich auch von hier aus ihren Weg in das allgemeine Bewußtsein, in die Frömmigkeit der Kirche überhaupt finden können, wenn nicht eine andere Teilströmung der Renaissance sich beigemischt hätte, die diese Richtung wieder abbog. Der Zug zu den Quellen — und, wie die Gelehrten forderten: zu den Quellen in ihrer reinsten und vollkommensten Gestalt — zeitigte nicht allein Entdeckungen wie die des Lorenzo Valla über die konstantinische Schenkung, sondern ließ auch die Tiefe und Schönheit der Väter und vor allem der *sacra pagina* aufs neue erstrahlen. Mit welcher Liebe und Beharrlichkeit vertiefte sich Erasmus in das Studium des Hieronymus! Und von der Wertschätzung und Alleinschätzung der Bibel durch die Reformatoren ganz abgesehen, der ganze „biblische Humanismus“ kannte in seinem ausgesprochenen oder unausgesprochenen Programm die Bibel als Grundlage christlichen Denkens und Betens. „Zurück zur Hl. Schrift!“ so klingt es wie der Aufruf zu einer neuen Bibelbewegung

aus dem *Enchiridion militis Christiani* des Rotterdammers¹ — und noch inniger, noch religiöser, unbeeinträchtigt von aller gelehrt-philologischen Nebenabsicht (die der christlichen Humanitas eines Erasmus doch immer anhaftet!) betet Savonarola²: „O Herr, wird es wohl jemals möglich sein, daß diese Sucht nach Streitfragen erlischt und dem Verlangen nach der Erleuchtung und Auslegung der Hl. Schrift weicht?“ Neben der Bibel die Liturgie: Auch sie wird von dem Zug zum Ursprünglichen, zum Quellenmäßigen erfaßt. Als das Trienter Konzil in seiner 25. Sitzung dem Papst die Reformarbeit an Brevier und Missale übertrug, zunächst am römischen Ritus³, dachte es in erster Linie an eine Säuberung, an eine Vereinfachung, an eine Beiseiteschaffung des Akzidentellen, des Sondergutes, an eine Befreiung von dem ganzen, undurchsichtig gewordenen Wirrsal, das die mittelalterliche Entwicklung über Meßritus und Offizium gelegt hatte. Nach dieser Reinigung erst konnte der römische Ritus verpflichtend werden. Die Reinigung aber konnte nur auf Grund einer Prüfung der Tradition geschehen. Die *divini cultus perturbatio*, die *orandi varietas*, von denen die Bulle *Quod a nobis* Pius' V. vom 9. Juli 1568 spricht, sollte möglichst behoben werden durch eine allgemeine rückläufige Bewegung zu den erforschten Formen der früheren Zeit. So war es beim römischen Brevier; die Bulle stellt ausdrücklich fest, daß die Bearbeiter des Reformbreviers *ab antiquis Breviariis nobilium urbis ecclesiarum ac nostrae Vaticanae bibliothecae non discessisse*. Und die Reformarbeiten am Missale — *quae ad ecclesiasticum purum retinendum cultum pertineant* — beruhen ebenso auf einer Quellenforschung, wie die Bulle *Quo primum tempore* vom 14. Juli 1570 ausführlich berichtet: *diligenter collatis omnibus cum vetustis nostrae Vaticanae bibliothecae, aliisque undique conquisitis, emendatis atque incorruptis codicibus . . . ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt*. Wir sehen: die Liebe des Humanismus zur sauberen, zur abgeschlossenen Form hat an dieser Umgestaltung und Reinigung wesentlich mitgewirkt. Im Brevier wurde „viel Unechtes und Unglaubwürdiges beseitigt“⁴; sogar einige Feste wurden den humanistisch-kritischen Forderungen zum Opfer gebracht; im Meßbuch, bei dem es sich freilich nur um eine Emendation des schon durch die Minoriten weithin durchgedrungenen Kurienmissale

¹ Huizinga a. a. O. 62.

² Schnitzer, *Savonarola* I 93.

³ Vgl. L. Eisenhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik* I (1932) 42.

⁴ L. Pastor, *Geschichte der Päpste* VIII 143; ein besonderes Verbot betraf z. B. das „Kreuzbrevier“ des Kardinals Quiñones von S. Croce vom J. 1535, das selbst schon in päpstlichem Auftrag hergestellt war und seinerseits schon eine gewisse Bewegung zu den Quellen (Hl. Schrift) hin, aber auch eine überstarke Normierung bedeutet hatte; schon Paul IV. hatte es 1558 verboten; vgl. auch F. X. Seppelt, *Papsttum in der neueren Zeit* (1936) 127; *Lex. f. Theol. u. K.* II Sp. 555 (Brinktrine).

handelte⁵, verschwanden vor allem die Sequenzen, die sich — „in der Sphäre nördlicher Frömmigkeit bodenständig“⁶ — mit ihrer lyrischen Breite in ungeheurer Zahl über die alten Meßtexte hinlagerten und den organischen Aufbau lockerten oder zersprengten; nur das *Victimae paschali* von Ostern, des hl. Thomas von Aquin *Lauda Sion* am Fronleichnamstag, das *Dies irae*, das *Veni sancte spiritus* an Pfingsten konnten sich halten; das Prinzip der Sequenz, das poetische Element, war aber doch im Kern getroffen und verurteilt. „Die Rückkehr zum Einfacheren und Ursprünglicheren des christlichen Altertums“ macht sich also hier am stärksten bemerkbar. Wenn in der Brevierbulle bestimmt wird, daß nur solche Sonderbreviere, die nachweislich über 200 Jahre im Gebrauch waren, beibehalten werden durften, so weist auch dies auf die historisch-kritische Seite der Reform hin. Die Betonung des gregorianischen Chorals durch Pius V., seine zum Teil sehr heftige, wohl auch durch gewisse Mißbräuche bedingte Stellungnahme gegen die Figuralmusik (1567)⁷ zeigen in die gleiche Richtung, ohne freilich jenen Erfolg zu haben, der den übrigen liturgischen Reformen beschieden war. Hier, in der Musik, traf die historisch-kritische Tendenz der Renaissance — und um ein Renaissance-Werk handelt es sich, nicht, wie schon behauptet wurde, um eine Erscheinung des Barock — auf eine andere, noch viel stärkere, noch viel tiefer wurzelnde Eigenschaft des Zeitalters: die anthropozentrisch-subjektive Ästhetik; diese hat die „Kunstmusik“ „gerettet“. Wir können auf dieses Problem der Kirchenmusikgeschichte nicht eingehen; nur die Tatsache, daß auch hier der Gedanke der Vereinfachung im Sinne einer Restauration der christlichen Antike auftauchte, ist an sich von Bedeutung. Auch in den Riten außerhalb von Messe und Brevier macht er sich gelegentlich geltend. Noch das Rituale Pauls V. von 1614 wirkt nach dieser Richtung und bricht mit manchen mittelalterlichen Überlieferungen; so setzt es — um nur ein Beispiel zu nennen — an Stelle der feierlichen Weihe und Übergabe der Pilgerabzeichen bei den Wallfahrten einen bloßen Reisesegen⁸. Hier mischt sich freilich in die Absicht der Vereinfachung, der Reduzierung einer bloß akzidentellen Festlichkeit auf ein bescheideneres Maß, auch ein Stück Ernüchterung, ein Stück jenes rationalen Antisymbolismus, der die christliche Renaissance grundsätzlich nicht bloß vom Mittelalter, sondern fast noch mehr von ihrem vermeintlichen Vorbild, der christlichen Antike, trennt und der sie — trotz aller Reformen, die äußerlich durchgesetzt werden konnten — nicht in das Innere, in

⁵ A. Baumstark, *Missale Romanum, seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme* (o. J. [1929]) 149.

⁶ Baumstark a. a. O. 150; vgl. *Liturgie und Germanentum* in: Jahrb. 5 S. 92 ff.

⁷ Pastor a. a. O. 152.

⁸ Gg. Schreiber, *Strukturwandel der Wallfahrt* in: *Wallfahrt und Volkstum* (= Forsch. z. Volkskunde 16/7 [o. J.]) 12.

den Kern, in das Wesen und die Wesenhaftigkeit des Mysteriums dringen ließ.

Die römischen Reformen entsprechen nach ihrer formalen Seite dem Streben des gelehrten Humanismus, die Wucherungen der mittelalterlichen, vor allem der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zu beseitigen. Mit seiner ganzen literarischen Energie wendet sich Erasmus gegen all das, was der „gotische Geist“ an Peripherischem, an Hyperbolischem, an Kumulativem in die Frömmigkeit und damit in die Liturgie eingeführt hat. Sein *Encomium Moriae* bekämpft die selbstsüchtige Heiligenverehrung⁹:

„Wenn sie das Glück gehabt haben, eine Holzstatue oder sonst eine Abbildung ihres Polyphem, des hl. Christophorus, zu sehen, glauben sie an jenem Tage vor dem Tode sicher zu sein, oder wenn ein Soldat das vorgeschriebene Gebet vor dem Bild der hl. Barbara verrichtet hat, so hofft er unversehrt aus der Schlacht heimzukehren. Man ruft auch Erasmus an bestimmten Tagen, mit bestimmten wächsernen Weihegeschenken und unter bestimmten frommen Sprüchen als einen Heiligen an und erwartet, demnächst ein reicher Mann zu werden. Und nun erst ihr Herkules, der hl. Georg! Auch einen zweiten Hippolyt haben sie sich erdacht, dessen Pferd sie in frommem Eifer mit Zaumzeug und Klingeln ausschmücken — es fehlt nur, daß sie es anbeten; durch stets neue Geschenke sind sie ängstlich bestrebt, sich den Schutz und die Gunst des Reiters zu erhalten; ja, wenn sie bei seinem ehernen Helm schwören, so gilt dies als vollkommen königlicher Eid . . . Man betet diese himmlischen Herren auf die mannigfachste Weise an und teilt ihnen die verschiedensten Arten des Schutzes zu: der eine heilt Zahnschmerzen, der andere steht den Gebärenden bei; dieser bringt Gestohlenes zurück, jener rettet aus den Gefahren des Schiffbruchs, ein anderer sorgt für die Sicherheit der Herden und dergleichen mehr . . . Auch gibt es Heilige, deren Ansehen und Macht sich auf verschiedene Gebiete erstrecken; ich nenne vor allem die Mutter Gottes, die in den Augen des Volkes eine fast noch höhere Gewalt besitzt als der Sohn . . .“¹⁰

Freilich spricht bei dieser Satire stets auch ein Intellektualismus, ein Rationalismus und daher ein Mißverstehen letzter Zusammenhänge mit; dies ändert aber nichts an der Berechtigung des Angriffs selbst, zumal „nicht nur die große Menge solche Verkehrtheiten billigt, sondern sogar die öffentlichen Lehrer der Religion ihnen Beifall zollen“! Was aber Erasmus an Albrecht von Braundenburg, den Erzbischof von Mainz, der ihn um die Abfassung von Heiligenleben gebeten hatte, schreibt, ist sicher ganz frei von diesem rationalistischen Hochmut: „Ich für meinen Teil habe getan, was in meinen Kräften lag, um auf den Fürsten der Heiligen selbst etwas mehr Licht zu bringen“¹¹. Man wird hier nicht von „protestantischer Populärpolemik“ reden dürfen; die klaren

⁹ Vgl. Huizinga a. a. O. 90 u. 122.

¹⁰ *Encomium Moriae* — „Lob der Torheit“. Übers. v. W. Bubbe (Reclam Nr. 1907/08) 74.

¹¹ Huizinga 170.

Definitionen des Trienter Konzils über die Heiligenverehrung entspringen den gleichen Beobachtungen, wie sie der kritische Gelehrte macht. Der Mißbrauch forderte solche Entscheidungen heraus. Erasmus nennt und rügt noch andere: „Manche“, sagt er im *Enchiridion militis Christiani*¹², „pflegen aufzuzählen, wieviel Messen sie jeden Tag gehört haben“. Erasmus empfindet also auch den Mechanismus dieser Häufung, er fühlt — wenn es auch bei ihm wesentlich ästhetisch bleibt — die durch die entwertende Vielheit verflachte Auffassung vom Charakter der hl. Messe — ob er aber auch den inneren Widerspruch dieser gehäuften asketischen Übung zum ursprünglichen Wesen des Mysteriums fühlt? Die Zeit und die Menschen hafteten doch mit allen Fasern an den vom Mittelalter geschaffenen subjektiven Formen der Frömmigkeit, vor allem auch der eucharistischen Frömmigkeit. Wohl wehrt die katholische Theologie in heftigem Kampf das letzte Extrem ab, den Untergang des Mysteriums im reformatorischen Individualismus¹³; aber die kultische Stellung des Gläubigen bedeutet auch jetzt — und weit hinaus — keine bewußte Eingliederung in das Corpus Christi mysticum; sie blieb auch in der Renaissance ichgefangen, ethisch, subjektiv verdienstlich, ohne daß die formalen Verbesserungen in diese Räume eindrangen. Es geht in den wenigsten Fällen um Auswüchse und Übertreibungen, um abstoßende oder blasphemische Mißverständnisse, um hohle Prachtentfaltungen, wie sie etwa Johannes Burchard in seinen Tagebüchern vom Hofe der Renaissance-Päpste schildert, oder um Züge, wie einer aus dem Baglioniengang von Perugia (1491) bekannt ist: nachdem man 130 eingedrungene Feinde zusammengehauen und am Staatspalast aufgehängt hatte, wurden auf der Piazza 35 Altäre errichtet und drei Tage lang Messe gelesen und Prozessionen gehalten, um den Fluch von der Stätte wegzunehmen¹⁴. Auch wenn Benvenuto Cellini beim Sacco di Roma von seiner Verwundung erzählt¹⁵, einige „dumme Soldaten hätten ihm den Mund mit Erde verstopft und glaubten damit die Kommunion gereicht zu haben“, so zeigt das nur, wie mächtig eine verirrte volkstümliche Anschauung vom Kommunionersatz aus dem

¹² Ebd. 64.

¹³ Bezeichnend für die Methode ist die Flugschrift von Thomas Murner, *Die gottesheilige Messe von Gott allein erstiftet* (hg. v. W. Pfeiffer-Belli [Neudr. deutscher Lit.-Werke des XVI./XVII. Jh. 1928]), wo S. 6 die Realität der Anteilnahme am Kreuzopfer verteidigt wird: „Was gadt es aber mich an das sy mit verachtung disses Mittels solch theilhaftig werden allein an des crütz on alle geschriftten ziehen, vnd verkünden den todts des Herrn allein am crütz, vnd heisset aber Paulus das thuon so oft wir essen und drincken vnd ziehets vff den disch vnd den altar und ligt am tag das man an dem crütz weder esset noch drinckt. Ich muß ja Paulo mer glauben der da sagt er hab es von dem herrn erlernt, denn disen gschriftlosen Ketzern die da sagen sy habens von dem Zwingly glernt.“

¹⁴ J. Burckhardt, *Kultur der Renaissance in Italien* (s. o.) 28.

¹⁵ B. I, Kap. 7; Übers. v. Goethe.

Mittelalter bis in die Renaissance herabgedrungen ist und sich bei der Masse lebendig erhalten hat; in alten französischen Epen haben wir mehr als ein Beispiel, wo die Eucharistie im Falle der höchsten Not durch ein benediziertes Brot¹⁶ oder, wenn auch dieses fehlt, durch einen Grashalm vertreten wird¹⁷. Aber wir sagten es schon: Es geht bei dieser Frage nicht so sehr um diese Einzelheiten, um solche Entgleisungen und Absonderlichkeiten; sie zeigen höchstens, wie weit sich das aus dem liturgischen Zentrum losgelöste Denken überhaupt absondern konnte und wie zäh solche Dinge im Volk verwurzelt bleiben, unbekümmert um die Erleuchtung der führenden Geister durch Renaissance und Humanismus. Wichtiger aber und hier ausschlaggebend ist die allgemeine Haltung, der allgemeine Frömmigkeitscharakter der Zeit, den wir schon kennengelernt haben und der einer wirklichen liturgischen Bewegung oder Reformbewegung nicht günstig war, selbst wenn die Notwendigkeit von Reformen in diesem Sinn erkannt wurde, selbst wenn sie formal bis zu einer gewissen Ausdehnung durchgeführt wurden. Was das Mittelalter, insonderheit das späte Mittelalter, aus seiner subjektiven Frömmigkeit an Kult- und Andachtsformen geschaffen hat, das innere Verhältnis, das der „Geist der Gotik“ zur Liturgie gewonnen hatte — das blieb auch über den Humanismus und die Renaissance hinweg im wesentlichen bestehen, ja, wurde vielleicht gerade damals stabilisiert. Wir sehen es bei Erasmus und seinen Kämpfen wider die ungerechtfertigte Heiligenverehrung in seinen Tagen¹⁸. Wir sahen es schon an der religiösen Dichtung und ihren Gegenständen. Neben dem großen Heiligen- und Marienkult¹⁹ behielt auch die Christusfrömmigkeit ihren früheren Charakter bei und trug ihn weiter in den Barock und in die Neuzeit hinein. Christus, der Verklärte, der Kyrios, ist auch hier im Hintergrund gegenüber dem historischen Jesus, gegenüber dem Schmerzensmann voll Blut und Wunden. Das evangelische Kirchenlied übernimmt dieses Erbe:

O Haupt voll Blut und Wunden,
voll Schmerz und voller Hohn!
O Haupt, zum Spott gebunden
mit einer Dornenkron'!
O Haupt, sonst schön gezieret
mit höchster Ehr' und Zier,
jetzt aber höchst schimpfieret,
gegrüßet seist Du mir!

¹⁶ So im *Raoul de Cambrai* v. 8442 (Ausg. Soc. d. Anc. Text.), im *Chanson des Saxons* (ed. Fr. Michel 1839) p. 57, im Epos *Aliscans* (vgl. Bartsch-Wiese, *Chrestomathie de l'anc. Franç.*¹¹ [1913]) v. 248/96.

¹⁷ Im Epos *Les Chétifs* (ed. Hippeau 209). Ich verdanke die wertvollen Hinweise aus dem Mittelalter Herrn Prof. Dr. H. Hatzfeld.

¹⁸ S. o. S. 160.

¹⁹ S. o. S. 136.

dichtet Paul Gerhardt nach dem gotischen *Salve caput cruentatum* — und in einem anderen Lied:

Tritt her und schau mit Fleiße,
sein Leib ist ganz mit Schweiß
des Blutes überfüllt.
Aus seinem edlen Herzen
vor unerschöpftem Schmerzen
ein Seufzer nach dem andern quillt.

Der katholische Humanist Adam Werner in Heidelberg dichtete 1497 zum Schmerzensfreitag folgende sapphische Strophen²⁰:

Casta, te summi genitrix tonantis,
Oro, sim quamvis scelerum minister
Gratiam querens venioque, cordi
Vulnera posco.

Iam tuum natum, genitrix pudica,
Vulnerum rivis video rubentem
Et meum cor nil dolet, ergo supplex
Vulnera posco.

Corpus horrendis tenerum flagellis
Aspera spinisque caput corona
Cerno contusum, miser ergo cordi
Vulnera posco.

Regis aeterni crucifixa specto
Membra cor dura quoque perforatum
Lancea, supplex ob id ipse cordi
Vulnera posco.

Compati discam, lacrimosa mater,
Et tibi natoque tuo cruore
Illito, pro me repetenda cordi
Vulnera posco.

Per tuum natiq̃ue tui dolorem
Te precor, Virgo, precibus faveto
Neu sinas frustra fore, quod petivi:
Vulnera posco.

Die klassische Form mildert und dämpft schon durch ihren ganzen Rhythmus und ihre Getragenheit den harten, unbarmherzigen Realismus der Gotik — wie in der bildenden Kunst: der crucifixus Dürers gegen

²⁰ Hg. v. A. Arnold OSB, Cist.-Chron. 48 (1936) 97; dazu ders., *Der Humanist A. W. in seiner Beziehung zum Heidelberger Cisterzienserkolleg*; ebd. 48 (1936) 131, wo auch die humanistische Mariendichtung und -verehrung deutlich hervortritt. Wir wählten absichtlich das Gedicht eines weniger bekannten Humanisten, um den Durchschnitt aufzeigen zu können.

den vom Isenheimer Altar! Aber doch gewahren wir hier die ganze Leidens- und Wundenandacht der Vergangenheit: der Leib des Heilandes ist von den Geißelhieben zerfleischt, das Haupt ist zerstoßen, die Seite durchbohrt, Bäche des heiligen Blutes strömen nieder, die Werkzeuge der Marter liegen dabei — und am Fuß des Kreuzes steht Maria, *lacrimosa mater*, und wird angefleht, daß sie den Beter teilnehmen lasse an den Leiden und Schmerzen des Gottessohns; das ist — wieder lassen wir das Formale ganz beiseite — die gleiche Stimmung wie im *Stabat mater*, die gleiche Stimmung in der Leidensmystik — der Erbärmde-mann! — und in der Marienschau — die Mutter des Vesperbildes! Und hier wie dort ist das Gebet ein ganz subjektives und individuelles: vergessen noch alles, was über dem einzelnen ist, alles Überindividuelle, alles Gemeinsame, das Mysterium, die Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers, die Gemeinschaft der Kirche in Christus ihrem Haupte; nur mehr der einzelne ist da und sein Leid und sein Mitleid mit dem gekreuzigten Jesus und um seine Mutter. Diese Welt, diese humanistische Devotion, hat weder im Süden noch im Norden auf das Privilegium privater Frömmigkeit, subjektiven Erlebens, individuellen Schauens verzichtet: sie bewegt sich vielleicht in ruhigeren, größeren, feierlicheren Formen — Michelangelos ideal-menschliche Pietà im Gegensatz zu den schmerzverzerrten „Klagen“ der Gotik! —, in gemessenerem Gang, in vollkommeneren Konturen, ohne die Ecken und Kanten, aber auch ohne das expressive Wollen der Gotik, ohne ihren jähen Aufschrei, aber auch ohne ihre erschütternde Gewalt — immer jedoch der Einzelmensch im Ausleben seiner Religiosität. Und wo er die Formen des Objektiven und des Gemeinschaftlichen nicht überhaupt sprengt — wie es die Reformation ganz und offen und wie es Erasmus halb und latent getan —, oder wo er nicht, wie so oft in Italien, diese Formen mechanisch, aus Gewohnheit hinnahm und ihnen nur mehr äußerlich gerecht wurde — vielleicht um ihrer Pracht und Herrlichkeit willen, wo sie also wirklich noch etwas bedeuten, da sind sie für den einzelnen eine heilige Tradition (wie bei Petrarca) oder der Gradmesser gewissenhafter Pflichterfüllung (wie bei Michelangelo) oder das Dokument einer kirchlichen Gesinnung oder der Gegenstand persönlicher Andacht und Erbauung, der aszetischen Betrachtung, Versenkung und Vertiefung. So lesen wir im geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius²¹:

Da es mir zum Bewußtsein kam, sehr darin gefehlt zu haben, daß ich am vergangenen Tag zur Zeit der Danksagung die göttlichen Personen vernachlässigt hatte, wollte ich davon abstehen, die Messe der Dreifaltigkeit zu lesen, wie ich mir vorgenommen hatte, und ich gedachte die Mutter und den Sohn als Mittler zu wählen, auf daß ich Verzeihung erhalte und wieder in den früheren Stand der Gunst eingesetzt würde. Ich wollte mich aber von

²¹ Alfr. Feder SJ, *Aus dem geistl. Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola*. Nach dem span. Urtext übertragen, eingel. u. mit Anm. versehen (1922) 45 f.

den göttlichen Personen fernhalten, um mich nicht unmittelbar an sie zur Erlangung der früheren Gnaden und zur Wiederannahme der Aufopferung zu wenden; ferner wollte ich die ganze Woche vom Lesen der Dreifaltigkeitsmesse abstehen, um durch solche Enthaltung Buße zu tun. Da aber stellte sich eine sehr große Andacht ein, sehr innige Tränen, sowohl beim Gebete als beim Anlegen der Gewänder; unter Schluchzen glaubte ich die Mutter und den Sohn als Vermittler zu sehen, und dabei fühlte ich im Inneren die volle Gewißheit, daß der ewige Vater mich in den früheren Zustand zurückversetzte.

Dann vor der Messe, während derselben und nach derselben sehr gesteigerte Andacht und reichlich überfließende Tränen; ich sah die Mittler und nahm sie wahr mit dem Gefühl großer Sicherheit, das Verlorene wiederzugewinnen.

Während dieser ganzen Zeit, sowohl am Mittwoch wie am Donnerstag, hielt ich die vollzogene Darbringung für entschieden und es stellte sich kein Grund dagegen ein.

Da ist die tiefste Ehrfurcht vor dem Wesen und vor der Größe des hl. Meßopfers; da ist unendliche Andacht und Erhebung, eine bis ins Mark der Seele vordringende Erkenntnis höchster Werte. Aber es ist der große Aszet, der hier dem Meßopfer gegenübersteht, der an seiner persönlichen religiösen Vervollkommnung arbeitet, dem die liturgische Feier ein Stück seiner Andacht, ein Stück seiner Aszese, eben ein Stück höchsten persönlichen Wollens wird; der objektive Gehalt des Mysteries, die Realität, die Epiphanie tritt zurück hinter dem großen Erlebnis des Herzens und hinter dem Weg zu diesem Erlebnis. Wir glauben schon gezeigt zu haben²², wie diese Stellung zum Liturgischen dem religiösen Ideal des Renaissance-Menschen entsprechen muß.

Parallel zu diesem Verhalten des einzelnen zur Liturgie geht die Auffassung der Zeit von der Kirche, soweit die individualistische Frömmigkeit die sichtbaren Klammern und Schranken einer solchen nicht überhaupt negierte oder übersah. Auch das Bild, das sich die katholische Renaissance von der Kirche machte, war ein Geschöpf, ein Symptom und sicher auch bis zu einem gewissen Grade eine Forderung jenes Geistes. (Wir betonen, daß wir von einem Bild reden, nicht vom Dogma; nicht vom einmal und stets gültigen, objektiven Wesen, von der unveränderlichen Idee, sondern von dem, was die Menschen jeweils vor sich sahen oder was sie sich vorstellten; dieses Sehen und Sichvorstellen war dem Wechsel unterworfen.) Die Kirche der Renaissance, soweit sie noch geglaubt wurde und soweit sie verpflichtete und band, erschien im allgemeinen als die große, mächtige, göttlich gewollte und sanktionierte Institution, als die herrliche, strahlende, welt- und völkerumspannende Macht, die von Gott das Recht hat, die Gnaden zu vermitteln und zu versagen, die in Rom ihren weithin sichtbaren Mittelpunkt und im Papst ihr tiaragekröntes Oberhaupt hat. Das päpstliche Rom der Renaissance mit seiner ge-

²² S. o. S. 156.

waltigen Prunkentfaltung, der Heilige Vater als „maestro del giuoco del mondo“²³, „la grandezza dei papi“²⁴, der Papst, der die Welt teilt, der Petersdom mit der majestätischen, allumfassenden Kuppel, — das waren (nun, bei Gott, nicht Wesenheiten, aber es waren) Symbole, waren Allegorien und Ausdrücke eines inneren Bildes, das die Menschen von der Kirche in sich trugen. Und in diesem Bilde hat die liturgische, die auf das Mysterium gerichtete Ausdeutung der Kirche keinen Raum mehr, nicht mehr die Kirche als der mystische Leib Christi, nicht mehr als die stetige Trägerin und Erneuerin der Mysteriumsgegenwart, des Blutkreislaufs der Liturgie, als Teil des Erlösungsmysteriums selbst.

Wir müssen noch einmal auf die Poesie zurückgreifen, um dies zu spüren. Denn nirgends drückt sich der Wandel des Bildes spontaner aus als in den Dichtungen, die jeweils aus der Zeit, aus dem Boden der sich abspielenden Geistesgeschichte herauswachsen und sich nicht immer auf die dogmatischen Formulierungen zu besinnen haben wie eine Predigt oder erst recht ein Lehrbuch. Wir denken an den alten Kirchweihhymnus (ursprünglich Prozessionslied beim Gang zum Taufbrunnen), den uns das Pontifikale von Poitiers aus dem 8. Jh. aufbewahrt hat²⁵. Die ersten Strophen lauten in der ursprünglichen Fassung:

Urbs beata Ierusalem dicta pacis visio,
Quae construitur in caelis vivis ex lapidibus;
Et angelis coornata ut sponsata comite.

Nova veniens e caelo, nuptiali thalamo
Praeparata, ut sponsata copuletur Domino,
Plateae et muri eius ex auro purissimo.

Welches Bild von der Kirche zeigt uns dieser Hymnus in seinem herben Rhythmus und seiner „barbarischen“ Sprache? Es ist das alte Bild von der Brautchaft der Kirche mit Christus, dem Kyrios, Christus der Bräutigam, die *ecclesia* die *sponsa*: und zwar nicht bloß in einer vagen Allegorie, wie es die spätere Zeit, auch der Barock, auch die Romantik, auch die weiche Restaurationszeit vielleicht auch gehabt und gekannt und besungen haben, sondern in einer lebendigen Realität, in der Mysterienwirklichkeit. Die Kirche Gottes auf Erden ist hier ein Antitypus des himmlischen Jerusalem: kein Dichtertraum, sondern ein Sein, allerdings ein Sein *per mysterium*. Groß und feierlich wird verkündet: *quae construitur in caelis!* Und noch wichtiger und entscheidender das apokalyptische: *nova veniens e caelo*: vom Himmel steigt sie nieder, die Kirche; das himmlische Jerusalem ist, ehe das irdische

²³ So schrieb ein venetianischer Gesandter von Papst Julius II.; vgl. R. Saitschick a. a. O. 149.

²⁴ Leo X. zu Pietro Aretino; vgl. o. S. 141.

²⁵ *Anal. hymn.* LI 110; besserer Text bei A. S. Walpole, *Early Latin Hymns* (1922) 378 f. (abgedr. *Laudes Dei* S. 29 Nr. 20).

wird; die Gottesstadt ist gebaut, ehe sie zur Erde kommt! Das ist ein Mysterium wie das der Inkarnation, das ist „eine Art Erweiterung und Fortsetzung Seiner Menschwerdung“²⁶, eine Epiphanie, ein Geschehen, ein Mysterium in liturgischem Sinn! Dieser Gedanke, diese Auffassung war also damals noch lebendiges Leben und blieb es in der Hauptsache bis an das Ende der romanischen Zeit. Unter dem Einfluß der Renaissance hat aber dieser Hymnus — wie so viele andere — eine „Revision“ erfahren²⁷. Man hat aber nicht nur das „barbarische Latein“ beseitigt, auch der Inhalt, das Bild von der Kirche selbst, hat eine zeitgemäße Abwandlung erlitten, wahrscheinlich ohne ausgesprochene Absicht, aber um so stärker aus dem Habitus der Zeit heraus. Im heutigen römischen Brevier²⁸ lauten die Anfänge:

Caelestis urbs Ierusalem,
Beatae pacis visio,
Quae celsa de viventibus
Saxis ad astra tolleris,
Sponsaeque ritu cingeris
Mille angelorum milibus,
O sorte nupta prospera,
Dotata patris gloria,
Respersa sponsi gratia,

²⁶ C. Feckes, *Das Mysterium der hl. Kirche* (1935) 36.

²⁷ Urban VIII. ist wohl erst ganz spät (1623—44); doch lebt seine Hymnenrevision durchaus aus dem Geist der klassizistischen Renaissance (A. Baumstark a. a. O. 153 spricht bei den Emendationen Urbans von „metrischer Glätte und klassischer Latinität“) und zwar nicht allein in der Form. Auch andere Hymnen zeigen in ihrer verbesserten Form ein leiseres oder stärkeres Abrücken von der Unmittelbarkeit und Gegenwärtigkeit liturgischen Geschehens z. B.:

Hymnus:	Alter Text:	Revid. Text:
Splendor paternae gloriae	laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus	laeti bibamus sobriam profusionem spiritus
6, 3	aurora cursus provehit, aurora totus prodeat.	aurora lucem provehit, Cum luce nobis prodeat.
8, 1	Cuius sacrum corpusculum in ara crucis torridum, cruore eius roseo gustando vivimus deo.	Divina cuius caritas Sacrum propinat sanguinem, Almique membra corporis Amor sacerdos immolat
Ad cenam agni providi 2 (= ad regias agni dapes)	7, 1 Quaesumus, auctor omnium in hoc paschali gaudio.	ut sis perenne mentibus paschale, Jesu, gaudium...

Wir fühlen überall, wie an die Stelle eines liturgischen Faktums eine Allegorie oder eine Paränese, eine ethische Betrachtung, eine „Anmutung“ getreten ist. Die Änderungen sind also nicht so unwesentlich, wie es nach L. Pastor XIII (1929) 598 scheinen möchte.

²⁸ Im Röm. Brev. Hymnus zur Vesper und Matutin in *dedic. Eccles.*

Regina formosissima,
Christo jugata principi,
Caeli corusca civitas!

Was ist anders geworden?²⁹ Nicht mehr steigt die *beata Ierusalem*, für das bräutliche Gemach gerüstet, zur Erde nieder, sondern sie hebt sich von der Erde aus zu den Sternen empor. Das alte Bild ist völlig verwischt. Es ist jetzt das Bild von der Herrlichkeit der irdischen Kirche, nicht mehr ein realer Antitypus eines transzendenten Typus, sondern nur eine Allegorie, ein Abglanz, eine geschilderte Schönheit: fast wie ein Gemeinplatz der Renaissance-Ästhetik sticht das *regina formosissima* hervor. So heißt es auch nicht mehr in einer späteren Strophe: *Huc in templo, summe Deus, exoratus adveni* — ganz plastisch, lebenswahr, wirklichkeitsnah: Christus erscheine unter uns, in diesem Gotteshaus, das ja nur ein anderes Ich der himmlischen *civitas* ist — nein, es heißt nur:

Haec templa, rex caelestium,
Imple benigno lumine.

Auch hier ist die konkrete Gläubigkeit einer lebendigen Vorstellung verblaßt zu einer allgemeinen Vorstellung, die vielleicht wieder mit den lichthellen Gotteshäusern der Renaissance verknüpft ist.



Wenn es also das Verhältnis der Renaissance und des Renaissance-Geistes zur Liturgie zusammenzufassen gilt, so werden sich aus dem gleichen Nährboden, eben aus der geistigen Haltung eines humanistischen Idealismus und eines anthropozentrischen Individualismus, positive und negative Momente ergeben.

Positiv ist sicher das Streben nach einer großen, würdigen Form. Wie die bildende Kunst sich von dem Wirren und Krausen, aus dem Verzerren und Krampfhaften abhebt und nach klassischer Reinheit und Klarheit trachtet — freilich im irdischen und menschlichen Bereich —, so zeigen auch die liturgischen Tendenzen und Reformen eine Rückkehr zur klassischen Einfachheit, zu einer gewissen organischen Geschlossenheit, zu einem von störendem Beiwerk, von allzu häufigen und weitschweifigen Ausladungen befreiten einheitlichen Gebilde. Es kam eine große, verpflichtende Form, in den Augen ihrer Schöpfer und Schützer sozusagen eine Idealform, die allerdings nicht auf die

²⁹ Vgl. Cl. Blume SJ, *Unsere liturgischen Lieder* (1932) 216: „Die Umdichtung im Römischen Brevier kann diesen schönen Gedanken des Herabsteigens vom Himmel nicht weiter gebrauchen. Noch heißt ja Jerusalem wohl die 'Himmelsstadt', aber sie steht in der ersten Strophe schon da als bis zu Sternenhöhen gebaut, also auf der Erde.“

klassischen Zeiten der alten Liturgie selbst zurückgriff, sondern das im Lauf der Zeit Gewordene emendierte, normierte und sanktionierte³⁰.

Positiv ist sicher auch die Vereinheitlichung der Liturgie. In markanten Sätzen hebt es die Bulle Pius' V. hervor:

... ut ceteris omnibus rationibus et ritibus ex aliis Missalibus quantumvis vetustis hactenus observari consuetis in posterum penitus omissis ac plene reiectis Missam iuxta ritum, modum ac normam, quae per Missale hoc a nobis nunc traditur, decantent ac legant; ... omni itaque alio usu interdicto, hoc nostrum Breviarium ac precandi psallendique formulam in omnibus universi orbis ecclesiis praecipimus observari.

Es ist nicht allein jenes Bild von der Größe und Macht und Universalität der hierarchischen Kirche, das hier aufleuchtet: diese Vereinheitlichung bedeutet in der Tat auch eine Rettung und Sicherstellung vor der allmählich uferlos gewordenen Flut der individuellen Mystik, vor der Zersplitterung in Gruppen und Grüppchen, vor der Sprengung des letzten gebliebenen Organismusgedankens der Liturgie durch fremde Voluntarismen. Sie bedeutet einen gesetzlichen Schutz vor weiterer Zerstörung der Form³¹; auch hier spielt der Formsinn der Renaissance wieder mit. Doch stehen wir auch hier schon an der Grenze des Negativen.

Negativ — zuungunsten der Liturgie im eigentlichen Sinn — ist in diesem Verhältnis die weiterhin bestehende, ja sogar erweiterte und weltanschaulich basierte Vorherrschaft des Individualismus im gesamten Frömmigkeitsleben. Wir brauchen ihn nicht mehr zu schildern und historisch zu begründen; er hat seine Wurzeln im Boden der Zeit ebenso wie die bildende Kunst, wie die Poesie, wie das Denken überhaupt. Auch die formale Regeneration, die hier einsetzt, war zuletzt Werk eines individuellen Bedürfnisses, humanistische Leistung, Gelehrtenarbeit. Aber darauf kam es nicht an. Das entscheidende Charakteristikum ist vielmehr — wir lassen wieder die Extreme und die ausgesprochenen Verneinungen alles Objektiven und Normativen beiseite —, daß der ganze Kult, auch dort, wo er anerkannt wird, auch dort, wo er noch eifrig, wo er selbst innig gepflegt wird, unter dem Zeichen des persönlichen Ethos steht, der individuellen Andacht, der Ergriffen-

³⁰ Deutlich sagt es Baumstark a. a. O. 149: „Es konnte sich nur um eine Emendation des schon so weithin durchgedrungenen Kurienmissales und um die Erhebung des emendierten zum Normalbuch der gesamten lateinischen Kirche des römischen Ritus handeln. Es hätte außerhalb des Gesichtskreises der Zeit gelegen, nach Handschriften zu fahnden, ... um auf Grund ihrer bis auf die ganze wesenhaft auf dem 'Gelasianum des 8. Jahrh.' fußende Entwicklung zurückzugreifen, an deren Ende das Missale Curiae der Franziskaner steht.“

³¹ L. Eisenhofer a. a. O. sieht das Providentielle dieser Vereinheitlichung in der frühzeitigen, der Zukunft weit vorseilenden Berücksichtigung der zivilisatorischen Entwicklung: „Eine in zahllose Sonderarten auseinandergehende Liturgie hätte keinen Platz mehr in einer Zeit, da der hochentwickelte Verkehr Völker und Nationen äußerlich einander so nahe gerückt hat!“

heit, des Verstandes oder des Gefühles, der moralischen Gesinnung, auf jeden Fall unter der Orientierung auf das Individuum und das Subjekt hin. Die ganze geistige Struktur der Renaissance und des Humanismus weist zwingend darauf hin, und die Einzeltatsachen bestätigen es. Die Liturgie als objektives Geschehen, als das Ontische, Überethische des christlichen Kultes, als das Kultmysterium tritt im Bewußtsein und in der Praxis jener Frömmigkeit zurück; sie ist, wie wir schon sagten, vielfach nur Gegenstand der Erbauung, Betrachtung und inneren Erhebung des einzelnen; sie ist — auch bei ernstesten Menschen wie Michelangelo — vielfach nur Gewohnheit, Pflicht, Norm, Gebot, Kennzeichen der kirchlichen Gesinnung und Zugehörigkeit. Gewiß steht hinter all dem wie in einem lichten, schimmernden Schleier der Glaube an eine sakramentale Macht und Wirklichkeit; aber diese Macht und diese Wirklichkeit treten nicht aus jenem Schleier hervor, um auch im Bewußtsein der Menschen handelndes, kultisches, liturgisches Leben zu werden. Erst durch das Medium persönlicher Gesinnung hindurch wird auch die Liturgie zu einer „Andacht“, zu einer „Übung“. Sie bleibt „privat“. Dogmatisch ist sie stets der Mittelpunkt des Gottesdienstes der Kirche geblieben, und das Trienter Konzil hat diesen Mittelpunkt neu betont, umrissen und gefestigt. Die Zeit aber war noch nicht gekommen — und gerade die Renaissance war weniger dazu geeignet als eine andere —, daß die Menschen aus den Grenzen ihres Ichs, auch ihres frommen Ichs, herausgetreten wären, um sich dem objektiven Geschehen der Liturgie einzufügen. Eine ganze Welt stand dagegen. Und unter diesem Druck gewann selbst die positivste und providentiellste Tat der Renaissance in diesem Bereich auch eine negative Seite.

Denn negativ ist auch die Erstarrung der Liturgie zu einer „Staatsaktion“³², wie sie gerade durch die gesetzgeberischen Maßnahmen zu ihrer Rettung und Reinigung heraufbeschworen wurde³³. Es ist eine Tragik; die Rettung vor der Willkür aller möglichen Individualismen und Einzeltendenzen³⁴ war eine unbedingte, gerade damals zwangsläufig gewordene Notwendigkeit. Aber damit geschah auch eine Isolierung. Das schützende Tor wurde zugeschlossen, keine feindselige oder leichtsinnige oder eigensinnige Willkür konnte mehr die — übrigens selbst historisch gewordenen — Güter verändern, die hinter jenem Tore nun geborgen waren. Aber die Liturgie war damit auch aus dem flutenden Leben herausgenommen, und zwar wesentlich in

³² O. Casel, *Jahrb. f. Liturgiewiss.* I (1921) 125.

³³ Vgl. *Jahrb. f. Liturgiewiss.* VI 97: „Die spätere Zeit hat nichts Grundsätzliches mehr an der Liturgie der Gotik geändert“.

³⁴ Dagegen richten sich wohl in erster Linie die Worte der Bulle *Quo primum tempore* von 1570: . . . *ac huic Missali nostro . . . nihil umquam addendum, detrahendum aut immutandum esse* . . .

der allerdings verbesserten mittelalterlichen oder spätmittelalterlichen Form. Wie ein gehütetes Geheimnis, dem man nicht nahen kann; wie ein kostbares Bild, das nur bei besonderen Anlässen gezeigt wird. Die Liturgie hat sich so aus der Gemeinschaft entfernt, die ursprünglich für sie mitbestimmend war. Die Feier der Liturgie ist Staatsaktion geworden. Sie ist — damals in einer gewissen Endgültigkeit für lange Zeit — der „offizielle Gottesdienst“ der Kirche geworden, nicht mehr der Gottesdienst der Kirche als heiliger Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, die *plebs sancta*, nährte ihr tägliches Gebetsleben, ihre Sehnsucht nach Religiösem und Göttlichem, immer mehr aus den Andachtsformen außer und neben der Liturgie. In der Gotik, das haben wir früher gezeigt, haben diese peripherischen Erscheinungen begonnen; aber sie zogen die Liturgie gewissermaßen noch selber in ihren Bereich, in den Bereich ihres mystischen Subjektivismus herein, schrankenlos zum Teil und formlos. Das starke Formalprinzip der Renaissance hat die Bezirke formal geschieden: hie Liturgie — hie Volksandacht; hie liturgisches Gesetz — hie tägliches Leben. Nicht als ob die Liturgie vorenthalten worden wäre, als ob sie keine Verbindung zum Leben hin mehr gesucht hätte; aber es war doch so, daß die Gemeinschaft in der Liturgie nichts Eigenes, Besitzmäßiges, wesenhaft zu ihr Gehöriges mehr erkannte und von dort aus sich das Bewußtsein der Kirche, der christozentrischen Ganzheit, der Gliedschaft des mystischen Leibes holte. Dieses Bewußtsein wurde, wenn überhaupt, subjektiv stärker — zugegeben auch lauter und imposanter — auf anderen Wegen gesucht und vermeintlich auch gefunden.

So lagen die Verhältnisse, als das katholische Abendland in die Periode der Barockkultur eintrat.

Rhythmisch-metrische Hymnenstudien.

Von Walther Lipphardt (Eschwege).

Die folgende Untersuchung soll einen Beitrag zur Aufhellung des Choralrhythmusproblems geben. Die Erforschung dieses Problems ist neuerdings durch die Entdeckung des metrisch-metrischen Rhythmus durch Heinr. Sowa¹ vor eine geradezu umstürzende Revision ihrer bisher gezeitigten Ergebnisse und Ansichten gestellt. Kein Wunder, wenn die zwar höchst genial, aber ohne ausreichende wissenschaftliche Grundlage vorgebrachten Thesen Sowas, die dazu noch in einem recht unwissenschaftlichen, überheblichen Jargon geschrieben sind, bald stärkste Anfeindung finden werden. Um so wichtiger scheint es, daß der unbedingt richtige Kern der Sowaschen Theorie durch eingehende Untersuchungen an den einzelnen Formengruppen des Chorals (auf Grund der Handschriften und der gesamten mittelalterlichen Überlieferung) auf seine wissenschaftliche Tragfähigkeit geprüft wird. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen müßten dann mit den Aussagen der mittelalterlichen Theoretiker verglichen werden. Nur in solch mühsamer Kleinarbeit kann eine Grundlage geschaffen werden, durch welche die heute in der Praxis herrschenden Rhythmustheorien endgültig widerlegt und aus dem Feld geschlagen werden können. Niemals werden theoretische Systeme, die in solch mühsamer Kleinarbeit aufgebaut sind wie die Rhythmuslehre von Solesmes, allein durch geistreiche Essays überwunden. Sie erfordern zu ihrer Widerlegung eine noch gründlicher durchdachte Gegenleistung.

Die folgende Studie packt das Problem des Choralrhythmus an einer Stelle an, wo bisher eine Lösung kaum versucht wurde, nämlich bei einer rhythmischen Untersuchung der Hymnenmelodien. Bekanntlich begannen die Benediktiner von Solesmes ihre Rhythmusforschungen mit einer Untersuchung der Antiphonenmelodien, um aus der Fülle typischer Melodieformeln (unter der Voraussetzung eines konstanten Rhythmus bei gleichen Melodien und gleichen Notenwerten) Aufschlüsse über das Verhältnis von Text und Melodie zu gewinnen. Die Hymnen sind in dem grundlegenden Werk der Schule von Solesmes,

¹ Heinr. Sowa, *Quellen zur Transformation der Antiphonen. Tonar- und Rhythmusstudien* (1935). Mit der Rhythmusfrage beschäftigt sich nur der zweite Teil dieses Werkes (S. 161—201), das K. G. Fellerer unter die anregendsten Werke der neueren Choralliteratur zählt (vgl. dessen Besprechung in C. V. O. Musica sacra 1935 Heft 9, sowie meinen Aufsatz *Um den Choralrhythmus* ebd. Heft 10/11).

Mocquereaus *Le Nombre musical*², überhaupt nicht berücksichtigt. Hätte Mocquereau gründlicher Hymnenstudien getrieben, so wäre darüber wahrscheinlich schon viel früher das ganze künstliche System seiner Rhythmislehre zerschlagen worden; denn die Einheit des Rhythmus in Prosa und Dichtung ist ein feststehender Grundsatz seiner Theorie. Nun aber führte dieser Grundsatz durch Anwendung einer falschen Rhythmusauffassung zu einer barbarischen Prosarhythmisierung der metrisch gedachten Hymnen statt zu einer metrischen Hymnisierung der Prosagesänge. Die wenigen Versuche, die von anderer Seite unternommen wurden, den Rhythmus der Hymnen metrisch zu deuten, sind deshalb für die Chorforschung unfruchtbar gewesen, weil man von vornherein für die Hymnenmelodien andere rhythmische Verhältnisse voraussetzte als für die Prosagesänge. So hat z. B. Dom. J. Jeannin in einem sonst sehr aufschlußreichen Kapitel *Hymnodie latine* seiner *Etudes sur le Rythme Grégorien*³ die feste Rhythmik der älteren Hymnen⁴ als „griechisch-römisch“ der freien, „orientalischen“ Rhythmik der Prosagesänge gegenübergestellt — obwohl die Einheit der für Hymnen und Prosagesänge gleichen Notenschrift und das bekannte Zitat des Guido von Arezzo (*Metricos autem cantus dico, quia saepe ita canimus, ut quasi versus pedibus scandere videamur, sicut fit, cum ipsa metra canimus*⁵) gegen eine solche Zweiteilung sprechen. Dasselbe gilt auch von den Versuchen, die Hymnen im Gegensatz zu den übrigen Choralgesängen nach den Gesetzen der modalen Rhythmik zu rhythmisieren (z. B. Fr. Gennrich).

Es scheint deshalb ratsam, bei den folgenden Untersuchungen nicht von der völlig unbewiesenen Hypothese einer scharfen Trennung zwischen dem Rhythmus der Hymnen und Prosagesänge auszugehen, sondern stillschweigend eine Einheit in der rhythmischen Praxis des frühmittelalterlichen Choralgesanges vorauszusetzen, wie sie uns auch von den Theoretikern für die Gesamtheit der Choralgesänge bezeugt wird. Wer diese Einheit anerkennt, dem wird die Bedeutung der folgenden Hymnenuntersuchung für die rhythmische Praxis auch der nicht hymnischen Gesänge klar sein; denn das was bei den Prosagesängen nicht ohne weiteres eindeutig ist, die metrische Gliederung des Melos, wird bei den Hymnen zu einer gebieterischen Forderung der sprachlich-musikalischen Form.

² A. Mocquereau, *Le Nombre musical* I. Bd. 1908, II. Bd. 1927.

³ J. Jeannin, *Etudes sur le Rythme Grégorien* (1925).

⁴ Ältere Hymnen sind für Jeannin die, die noch rein metrisch gesungen werden, also ohne die Aufteilung der „ersten Zeit“ wie im „cantus fractus“ modalen Hymnen des Mittelalters.

⁵ Guido, *Micrologus* c. XV. Daß es sich hier nicht, wie Jeannin meint, um die Unterscheidung rhythmischer und metrischer Gesänge handelt, wird deutlich aus dem bei Guido kurz darauffolgenden Satz: *Non autem parva similitudo est metris et cantibus...*

Die metrisch-rhythmische Form der Hymnentexte.

Die Anfänge der Hymnendichtung im Abendland (Ambrosius) stehen noch ganz unter den Gesetzen der antiken Quantitätenmetrik⁶. Nach dem Vorbild des hl. Ambrosius sind dann bis ins hohe Mittelalter streng metrisch gebaute Hymnen gedichtet worden. Die Hymnendichtungen der Karolingerzeit sowie des 12. Jh. zeigen wieder eine ebenso strenge Handhabung des Quantitätengesetzes als die Ambrosianischen Hymnen. Das ist kein Zufall, steht doch der Vater der lateinischen Hymnodie noch in der Tradition einer Weiterbildung klassisch-antiker Dichtung, während die späteren Dichter eine Renaissance dieser klassischen Dichtung unter strenger Beobachtung der für diese geltenden Gesetze anstreben. Doch neben dieser gelehrten *ars metrica* mit ihrem typischen Renaissance-Charakter besteht schon seit der Merowingerzeit eine mehr vulgäre Dichtungsart in der sogenannten „rhythmischen“ Hymnendichtung (*ars rhythmica*), in der die Verse nicht mehr nach metrischen Gesichtspunkten geordnet sind und in denen die Silbenzahl und z. T. auch der Wortakzent eine immer mehr steigende rhythmusbildende Bedeutung erhalten. Seit W. Meyer diesen Gegensatz zwischen rhythmischer und metrischer Dichtung in der mittellateinischen Literatur entdeckt hat⁷, muß jede Untersuchung des musikalischen Hymnenrhythmus sich zunächst um eine klare Scheidung der Hymnentexte nach diesen beiden Gruppen bemühen.

Metrische Hymnendichtungen.

Die Hymnen des hl. Ambrosius und seiner Nachahmer zeigen die dem deutschen Empfinden völlig fremde Versbehandlung der klassischen lateinischen Dichtung. Der Rhythmus dieser lateinischen Verse wird nicht durch den Wortakzent, sondern durch die Verteilung der langen und kurzen Silben bestimmt. „Das was einer betonten Versstelle im Deutschen entspricht, wird im Lateinischen ganz überwiegend von einer Länge ausgefüllt, während die Senkung (einer unbetonten Versstelle im Deutschen entsprechend) aus einer oder mehreren Kürzen bestehen kann.“ In dem folgenden Hymnusvers:

Aetérne rérum cōditòr

fallen zufällig die drei Wortakzente mit den metrischen Längen zusammen. Doch kommt diesem Wortakzent in einem solchen Fall nicht — wie im Deutschen — rhythmusbildende Bedeutung zu. Man vergleiche nur folgenden ebenfalls jambischen Hymnusbeginn:


Hic ēst diēs verus Deī.

„Länge und Kürze sind in der Antike durch künstlerische Konvention

⁶ Vgl. G. M. Dreves, *Aurelius Ambrosius* (1893) 43 ff.


⁷ Vgl. Wilh. Meyer, *Ges. Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik* (1905).

in ein festes Verhältnis zueinander gebracht worden: Eine Länge gilt zwei Kürzen“⁸. — Wir können daher einen Vers mit vier Jamben (= zwölf Zeiten) rhythmisch wie folgt umschreiben:


 Déus créator ómnium

Eine solche Deutung wird uns für den genannten Hymnus des Ambrosius durch zwei Zitate des hl. Augustinus auf das genaueste bestätigt⁹. Das erste stammt aus dessen Buch *De Musica* I (VI c. 2) und lautet: *Responde, si videtur, cum istum versum pronuntiamus „Deus Creator omnium“, istos quatuor iambos quibus constat, et tempora duodecim ubinam esse arbitraris, id est in sono tantum qui auditur, an etiam in sensu audientis qui ad aures pertinet an in actu pronuntiantis, an quia notus versus est, in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est? In his omnibus puto*. Das zweite ähnliche Zitat findet sich in den *Confessiones* (XI. c. XXVII, 35): *Deus Creator omnium: Versus iste octo syllabarum, brevibus et longis alternat syllabis. Quatuor itaque breves: prima, tertia, quinta, septima, simpla sunt ad quatuor longas: secundam, quartam, sextam, octavam. Hae singulae ad illas singulas duplum habent temporis*. Aus beiden Zitaten geht einwandfrei hervor, wie der ambrosianische Hymnus beim Vortrag (aller Wahrscheinlichkeit nach beziehen sich beide Zitate zunächst auf das Sprechen, noch nicht auf das Singen des Hymnus¹⁰) zu messen ist.

Ein besonderes Wort erfordert noch die Stellung des Wortakzentes im lateinischen Vers, zumal dort, wo er auf kurzen Silben im Auftakt steht. Fr. Crusius¹¹ gibt für den Vortrag solcher Verse folgende allgemeine Anweisungen: „daß es nicht angängig ist (wie das gewöhnlich geschieht) nach dem Versrhythmus, d. h. also entsprechend den Quantitäten zu betonen“, also etwa zu lesen:


 Hic est di-es ve-rus De-i

Es gilt vielmehr „den Prosaakzent und den Versrhythmus nebeneinander zur Geltung zu bringen . . . Bei genauer Beachtung der Silbenquantitäten bleibt der Versrhythmus trotz der widersprechenden Prosaakzente völlig deutlich, und die Verse kommen in ein schwebendes Gleichmaß, in dem sie besser ins Gehör fallen, als es bei rohem Her-

⁸ Fr. Crusius, *Römische Metrik* (1929) 28 f.

⁹ Vgl. dazu J. Jeannin a. a. O. 186. L. Bonvin, *Des hl. Augustinus Beiträge zur Kenntnis der Hymnenrhythmik*. Gregoriusblatt 55 (1931) 120—4.

¹⁰ C. Saporiti, *L'andamento metrico degli inni Ambrosiani è insegnato da S. Agostino?* Ambrosius 7 (1931) 267—75.

¹¹ A. a. O. 39 f.

unterhacken der Fall wäre.“ Ein allgemeiner Fehler, der gerade uns Deutschen den Vortrag lateinischer Verse in der angegebenen Weise erschwert, ist es, daß wir die Intensität des deutschen Akzentes und der deutschen Versbetonung auch im Vortrag des lateinischen Verses verwirklichen wollen. Das ist aber sicher falsch; denn bei einer solch explosiven Intensität, wie sie die in ihrer Stellung unveränderlichen deutschen Akzentsilben aufweisen, hätte die lateinische Metrik ein ganz anderes Aussehen erhalten. Es läßt sich ja auch kein größerer Gegensatz denken als der zwischen dem ausgeglichenen, in sich ruhenden lateinischen Vers der klassischen Zeit und dem Stabreimvers der germanischen Heldendichtung¹², der durch gewaltige, oft 11 Silben umfassende Auftakte die stabende Hauptsilbe in unerhörter Intensität aufgipfelt. Dadurch, daß im lateinischen Vers die Auftakte niemals so umfangreich sind, wird eine zu starke Intensität des Taktbeginns vermieden. Es ist daher ratsam, das Zeichen, das unsere moderne Musik zur Bezeichnung der Schwere und Intensität zu Beginn des Taktes verwendet, den Taktstrich, fortzulassen und so den Rhythmus nur auf die metrische Folge kurz — lang zu stellen. Nur so werden wir dem Geist der lateinischen Sprache gerecht. Man befürchte hier keine Immaterialisierung des musikalischen Rhythmus, über den weiter unten noch zu sprechen sein wird; denn die Folge ♪ ♫ erteilt ganz von selbst, ohne daß ein besonderer Nachdruck nötig ist, der langen Silbe den Iktus, während eine Folge gleicher Noten ♪ ♫ | ♫ ♫ nur durch intensiven Druck auf den einzelnen Noten rhythmisch gegliedert werden kann¹³.

Die antiken Versmaße, die in den metrischen Hymnen verwandt werden, sind:

1. Der jambische Dimeter; $4 \times \text{— — — —}$, ein dem altrömischen Saturnier verwandtes Versmaß, in dem z. B. alle Hymnen des hl. Ambrosius stehen, die beliebteste Hymnenstrophe des Mittelalters.

2. Der jambische Trimeter (sehr selten): $4 \times \text{— — — — — —}$ z. B. *Aurea luce*.

3. Die trochäische Strophe (ebenfalls recht selten): — — — — — — ; die meisten Hymnenhandschriften weisen als einziges Beispiel den Hymnus *Pange lingua* des Venantius Fortunatus auf¹⁴. (Die Hymnen *Ave Maris stella* und *Stabat mater*, die P. Wagner auf S. 171

¹² Vgl. H. Heusler, *Deutsche Verslehre* I (1925).

¹³ H. Riemann hat daher recht, wenn er den dreizeitigen Rhythmus als ursprünglicher bezeichnet gegenüber dem zweizeitigen Rhythmus (*System der musikalischen Rhythmik und Metrik* 1903). Nichts spricht also stärker gegen die Ästhetik des „Schneeflockenrhythmus“ von Solesmes als diese einfache ästhetische Überlegung.

¹⁴ In der 2., 4. und 6. Verszeile mit katalektischem Schluß.

des I. Bd. seiner *Einführung in die Greg. Mel.* zu den trochäischen Dimetern rechnet, gehören in die Gruppe der rhythmischen Trochäen.)

Zeichnen sich diese drei Versmaße durch eine echt volkstümliche Rhythmik aus, wie sie der Frühgeschichte des Hymnus entspricht, so führte in späterer Zeit das Renaissancestreben der mittellateinischen Literatur zur Aufnahme der künstlicheren griechischen Versmaße; als Vorbild dienten dabei die Oden des Horaz. Man übernahm:

4. Das sapphische Versmaß, bestehend aus drei sapphischen Elfsilblern $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ und einem Adonius $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$. Gerade dieses Versmaß erfreute sich großer Beliebtheit. Das älteste alemannische Hymnar (Cod. 366 von Einsiedeln¹⁵) besitzt neun Hymnen dieses Versmaßes. Im heutigen Antiphonale finden sich folgende Hymnen dieses Metrums: *Iste confessor, Ut queant laxis, Christe sanctorum, Ecce iam noctis.*

5. Das asklepiadeische Versmaß, bestehend aus drei asklepiadeischen Zwölfsilblern $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ und einem Glyconeus $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$. Dieses Versmaß zeigt der Hymnus *Sanctorum meritis.*

6. Das Distichon, bestehend aus Hexameter + Pentameter: in den Hymnen *Salve festa dies* und *Gloria laus et honor tibi sit.*

Die Kunst, Hymnen in diesen Versmaßen zu dichten, ist im Mittelalter nicht verloren gegangen. Das beste Zeugnis dafür ist das erste Buch, das sich im Mittelalter theoretisch mit der Hymnendichtung befaßt, des hl. Beda († 735) *Ars metrica*¹⁶. Dort findet sich nämlich eine genaue Anweisung über das Dichten der Hymnen nach den alten Versmaßen und eine genaue Definition des Begriffes „Metrum“: *Metrum est ratio cum modulatione.* Unter *ratio* sind hier die Proportionen zu verstehen, die zwischen den Gliedern eines Versfußes bestehen¹⁷, *modulatio* aber bezieht sich auf das Verhältnis des Textes zu den (motisch-rhythmischen) Proportionen der Melodiebewegung. Diese Definition ist deshalb von so großer Bedeutung, weil hier das Wesen des Metrums durch Sprache und Melodie in gleicher Weise bestimmt erscheint.

¹⁵ Veröffentlicht von B. Ebel (Veröffentlichungen der gregorianischen Akademie zu Freiburg i. d. Schweiz Heft 17). Eines der wichtigsten Dokumente für die Erforschung der Hymnenmelodien und ihrer Entwicklung.

¹⁶ Krit. Ausgabe: H. Keil, *Grammatici Latini* 7, 219—60.

¹⁷ Jeannin a. a. O. 165 hat diese Bedeutung des Begriffes *ratio* durch folgende Zitate sichergestellt: Augustinus, *De Musica* I. II: *in quo de syllabis et pedibus metricis disputatur: Dividitur in duas binarum syllabarum partes, aequalium ratione numerorum duo et duo tempora possidentes.* Remigius v. Auxerre (10. Jh.): *Sequitur Jambicum (genus quod) diplasion, id est duplum (superius expressi, in quo) pedum signa, id est virgulae, similiter ut supra, duplicem rationem (ad invicem servant) sicut unum ad duo, sive unus ad duo, ut in jambo* (PL 131, 953; zitiert nach Jeannin).

Rhythmische Hymnendichtungen.

Dieselbe *ars metrica* des hl. Beda gibt uns nun eine der besten und klarsten Definitionen des mittelalterlichen Begriffes „Rhythmus“, aus dem klar hervorgeht, daß keineswegs zwischen metrischer und rhythmischer Dichtung so radikale Gegensätze gesehen werden dürfen, wie das die oft gebrauchten Schlagworte „quantitierende“ und „akzentuierende“ Dichtung vermuten lassen. Wir geben zunächst den lateinischen Text dieser Definition und versuchen dieselbe dann zu interpretieren:

De Rhythmo: Videtur autem Rhythmus Metris esse consimilis, quae est verborum modulata compositio non metrica ratione, sed numero syllabarum ad iudicium aurium examinata, ut sunt carmina vulgarium poetarum. Et quidem Rhythmus sine Metro esse potest, Metrum vero sine Rhythmo esse non potest: quod liquidius ita definitur. Metrum est ratio cum modulatione; Rhythmus modulatio sine ratione, plerumque tamen casu quodam invenies etiam rationem in Rhythmo non artificis moderatione servatam, sed sono et ipsa modulatione ducente, quod vulgares poetae necesse est rustice, docti faciant docte; quomodo et ad instar iambici metri pulcherrimus factus est hymnus ille praeclarus:

(O) Rex aeterne Domine,
Rerum creator omnium,
Qui eras ante saecula
Semper cum Patre Filius.

Et alii Ambrosiana non pauci. Item ad formam metri trochaici canunt hymnum de die iudicii per alphabetum:

Apparebit repentina
Dies magna Domini,
Fur obscura velut nocte
Improvisos occupans.

Beda erwähnt mit keinem Wort den Akzent als rhythmischen Faktor der *hymni rhythmici*. Diese unterscheiden sich vielmehr von den *hymni metrici* nur durch das Fehlen der *ratio*, d. h. der metrischen Silbenmessung. Trotzdem sind beide Gruppen einander ähnlich. Das wird bewirkt durch den beiden gemeinsamen metrischen Rahmen der *modulatio*. Die Melodie allein ermöglicht es, auch nicht metrische Texte *ad formam iambici vel trochaici* zu singen. Sie ist daher die eigentliche Führerin der rhythmischen Dichtung. Die Kadenz der *modulatio*, die entweder jambisch oder trochäisch ist, bestimmt die rhythmische (akzentmäßige) Fixierung der Versschlüsse, und diese wiederum das Versmaß, nach der die vorausgehenden Silben beim Gesang vorzutragen sind. So läßt sich zum Beispiel in dem Rhythmus: *Cónditor álme síderum* oder in der ersten von Beda zitierten Hymnenstrophe durch die feste Akzentfolge des Schlusses *Domine* das jambische *genus* für den ganzen Vers feststellen. Alles, was vor diesem akzentuierten Versschluß steht, ist — ausgenommen die Zahl der

Silben — theoretisch frei, also weder an eine bestimmte metrische noch akzentische Folge gebunden. Das Metrum der Melodie beherrscht hier völlig den Text. Dem Autor der *ars metrica* scheint diese Art der Hymnendichtung nicht besonders zuzusagen, steht sie doch weit unter der gelehrten Kunst, der er seine Schrift gewidmet hat. Ihre Gesetze entstammen den Freiheiten, die sich die *vulgares poetae* in ihren *carmina* erlaubt haben. Nur weil er meint, daß auch in ihr — wie durch Zufall — eine gewisse *ratio* zu finden ist, empfiehlt er seinen Schülern, das, was die *vulgares poetae* plump und zufällig herausbringen, mit Kunst als Wissende anzustreben¹⁸.

Wenn nun auch in dieser Definition Bedas der Wortakzent mit Ausnahme der Versschlüsse keine Rolle spielt, so war es doch ein ganz natürlicher Vorgang, daß der Wortakzent immer mehr zu einem wichtigen Faktor der rhythmischen Ordnung nicht nur in der rhythmischen, sondern auch in der metrischen Dichtung wurde. Gerade in metrischen Dichtungen gibt es schon früh ganze Strophen, in denen Längen und Akzente zusammenfallen, z. B. in den Hymnen des Venantius Fortunatus¹⁹. Das alles hängt vielleicht zusammen mit der stärkeren Intensivierung des lateinischen Akzentes in der Vulgärsprache unter germanischem Einfluß. Die volksmäßige Aussprache des Latein machte anscheinend das Singen des Wortakzentes im Auftakt immer mehr unmöglich, zumal seit die vulgäre Aussprache des Latein eine Länge auf der Akzentsilbe erforderte. Der Unterschied zwischen akzentuierender und rein quantitierender Dichtung — der nur insofern mit der Unterscheidung rhythmisch-metrischer Dichtung zusammenfällt, als es natürlich in der rhythmischen Dichtung leichter war, rhythmisch zu akzentuieren, als in der schon viel zu stark durch Regeln eingegengten metrischen — wird daher immer mehr auch ein Unterschied zwischen volksnaher und gelehrter Dichtung.

Aber erst im 13. Jh., etwa in den Hymnen des hl. Thomas und seiner Zeitgenossen (z. B. im Hymnus *Adoro te devote*) wurde der Wortakzent der ausschlaggebende Faktor für die rhythmisch-musikalische Gestalt des Hymnus, auch hier, wie wir noch sehen werden, unter strenger Wahrung der alten dreizeitigen jambischen oder trochäischen Rhythmusfolgen. Dieser Tatsache wird die neue Formulierung des Rhythmusbegriffs bei Thomas gerecht, in der es heißt: *Est autem rhythmus numerus syllabarum determinatus in oratione simili fine terminatus* (*In libro Politicorum* lib. VIII. lect. 2).

Der Humanismus bereitete der reichen Blüte der rhythmischen Dichtung ein Ende. Soweit sie nicht metrisch überarbeitet wurden (in der großen Hymnenrevision unter Urban VIII., in der man sogar

¹⁸ Vgl. zur Interpretation des Bedas Textes: J. Jeannin a. a. O. 164 ff. Bonvin a. a. O. 123 f.

¹⁹ Vgl. F. Gennrich, *Formenlehre des mittelalterlichen Liedes* (1932) 234.

die altehrwürdigen ambrosianischen Hymnen metrisch zu verbessern wagte), wurden die rhythmischen Hymnen aus der Liturgie der Kirche ausgemerzt. Nur das benediktinische Antiphonar hat einige in unverfälschter Gestalt bis auf unsere Zeit gerettet.

Die Rhythmik der Hymnenmelodien.

a) in *cantu simplici*:

Nach den oben gegebenen Zitaten mittelalterlicher Autoren über das Verhältnis von *ratio* und *modulatio* beim musikalischen Vortrag der Hymnen (siehe vor allem die Definition des Rhythmus bei Beda) sollte man erwarten, daß die Rhythmisierung der Hymnenmelodien keinerlei Schwierigkeiten bereiten dürfte.

Trotzdem ist dieselbe heute fast noch umstrittener als die der choralen Prosagesänge. Das kommt daher, daß die Hymnenmelodik in zwei sehr verschiedene Gruppen zerfällt, die des einfachen (syllabischen) Stils und die des geschmückten (melismatischen) Stils. Von diesen beiden hat die letztere bis heute das einfache Bild völlig verwirrt, das die Forschung aus der antiken und mittelalterlichen Verslehre über das Verhältnis von Melodie und Metrum gewonnen hatte. Man findet daher fast überall in wissenschaftlichen Kreisen die Meinung vertreten, bei diesen melismatischen Hymnenkompositionen sei das Metrum des Textes bei der Abfassung der Melodie völlig außer acht gelassen²⁰.

Einstimmigkeit scheint unter den namhaftesten Forschern nur über die ursprüngliche Ausführung der Hymnenmelodien einfachen Stiles zu bestehen — jedenfalls bei jambischen und trochäischen Hymnen. So schreibt P. Wagner: „Es gilt unter den Forschern von Bedeutung als ausgemacht, daß die liturgischen Hymnen zuerst im engen Anschluß an das Metrum ausgeführt wurden, also z. B.:



De - us cre - a - tor om - ni - um.

Unhaltbar scheint daher die völlig unbewiesene These der Benediktiner von Solesmes: „Bei dem einfachen Gesang der Hymnen haben die Silben ungefähr die gleiche Dauer und die metrischen Ikten ein gewisses Übergewicht“²²; schlimmer noch bei Johner:

²⁰ Vgl. P. Wagner, *Einführung in die Greg. Mel.* III 468 ff. G. Suñol-Kosch, *Greg. Choral nach der Schule von Solesmes* (1932) 159. D. Johner, *Neue Schule des Greg. Choralgesanges* (6 1929) 115 f.

²¹ P. Wagner revidiert damit seine noch in den *Elementen des Greg. Gesanges* (1917) vorgetragene Auffassung, nach der man syllabische Hymnen zwar nach dem Metrum singen soll, „aber so, daß der metrische Akzent nicht als Länge erscheint, sonst ergäbe sich ein Taktrhythmus, der heute zu sehr an die weltliche Musik erinnert“.

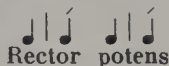
²² Suñol-Kosch a. a. O. 175.

„Hymnen, bei welchen der Rhythmus des Versmaßes (metrischer Akzent) den Gesangrhythmus bestimmt, singt und rezitiert man nicht metrisch kurz und lang, sondern schwach und stark, unbetont und betont“²³. Hier hat das System des Äqualismus sich gewissermaßen selbst erledigt. Denn erstens ist ein Rhythmus unmöglich, der bei gleicher Notenmessung Wortakzent und metrischen Iktus zum Ausdruck bringen will. Also:



Rector polens usw. (siehe oben S. 176)

Zweitens widerspricht der von Johner vorgeschlagene Rhythmus:



Rector potens

völlig dem Geist der lateinischen Sprache. Er führt zu einem Barbarismus der Sprache, der in der guten Zeit des Choralgesanges völlig unmöglich war und der nur durch das verkehrte akzentuierte Scandieren unserer Lateinschulen möglich geworden ist²⁴.

Übrigens gibt es verschiedene positive Zeugnisse dafür, daß vor der heute meist üblichen äqualistischen Ausführung der Hymnen nach der Theorie von Solesmes in manchen Gegenden nach einem dreizeitigen metrischen Rhythmus gesungen wurde. So hat vor allem die Ursprungsstätte des lateinischen Hymnus, die Mailänder Kirche, bis vor wenigen Jahrzehnten an der alten metrischen Tradition des ambrosianischen Hymnus festgehalten und solche Hymnen in metrischem dreizeitigen Rhythmus gesungen; auf dem Lande sollen sie dort teilweise noch heute in dieser Weise ausgeführt werden²⁵.

In mittelalterlichen Handschriften, auch in deutschen Gesangbüchern des 16. und 17. Jh. begegnet oft neben der Choralnotation der Hymnen auch eine solche in mensurierter dreizeitiger Form, die selbst für die Zeit des Choralverfalls eine metrische Ausführung der syllabischen Hymnen in Deutschland sicherstellt. Wenn die Ausbeute solch mensurierter Fassungen für metrische Hymnen in den Sammlungen deutscher Kirchenlieder (z. B. bei Bäumker) auch nur gering ist (leicht erklärlich bei der Volksfremdheit dieser Gattung), so besitzen doch die vielen mensurierten Fassungen für rhythmische Hymnen in diesen Quellen Beweiskraft für die gesamte Hymnenliteratur im syllabischen Stil. Zugleich wird dadurch eindeutig das Wort des hl. Beda bestätigt, daß „Rhythmus“ eine *modulatio* ohne *ratio* der Silbenmessung ist, die in Art trochäischer oder jambischer Verse vor-

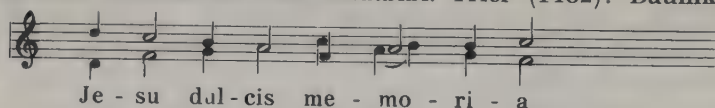
²³ *Neue Schule* 113.

²⁴ Es ist übrigens bezeichnend, daß eine Theorie, die den dreizeitigen Rhythmus mit Mocquereau als „trivial, zu weltlich und unreligiös“ bezeichnet, aus der Scylla des Tanzes in die Charybdis des Marsches gerät.

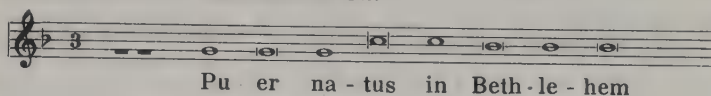
²⁵ O. Ursprung, *Gesch. der kath. Kirchenmusik* 34. Emilio Garbagnati, *Gli Inni del Breviario Ambrosiano* (1897).

getragen wird. Man vergleiche dazu folgende Hymnenanfänge, die wir nach Bäumker, *Das kath. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen* zitieren ²⁸:

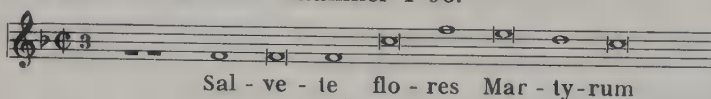
1. Aus einer Handschrift der Stadtbibl. Trier (1482). Bäumker I 123.



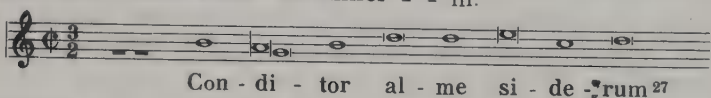
2. Leisentritt 1567. Bäumker I 51.



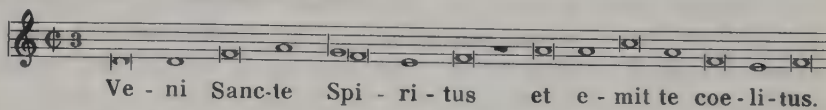
3. Andernach Gesb. 1608. Bäumker I 96.



4. Andernach Gesb. 1608. Bäumker I 4 III.

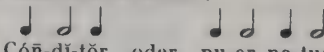


5. Corner 1625 ²⁸. Bäumker I 352.



Auch Versmaße mit wechselnden Versfüßen wie die sapphische Strophe lassen sich leicht *in cantu simplici* durch einen musikalisch-metrischen Rhythmus wiedergeben, ohne daß die Choralnotenschrift dabei einer rhythmischen Umschrift bedürfte. So gibt zum Beispiel folgende von uns mit Dehnungspunkten (sogenannten Moren) versehene syllabische Fassung ²⁹ des sapphischen Matutin hymnus *Nocte*

²⁸ Man würde die Sammlung mensurierter Hymnennotierungen sicher wesentlich vergrößern, wenn man einmal daran ginge, die mehrstimmigen Hymnenkompositionen seit dem 13. Jh. zusammenzustellen.

²⁷ Fassungen wie  bedeuteten für den mittelalterlichen Sänger keine Schwierigkeit, da er gewöhnlich den Anfangston sowieso etwas dehnte (*In cantus inceptio prima nota protrahenda est*). H. Sowa, *Sieben Choralregeln*, Musica sacra 1933, S. 8.

²⁸ Zu dieser mensurierten Fassung der Pfingstsequenz vgl. unten S. 193.

²⁹ Entnommen dem von B. Ebel veröffentlichten *Ältesten alemannischen Hymnar mit Noten* (Codex 366 Einsiedeln 12. Jh.). Dort findet sich auch eine syllabische Fassung zu dem Laudes hymnus *Ecce iam noctis* im gleichen Versmaß. Beide Hymnen können, da sie auf den wichtigsten langen Silben akzentuieren (auf der

surgentes ohne Schwierigkeit das Metrum des Textes auch musikalisch wieder, wenn man die punktierten Noten dreizeitig, die übrigen aber trochäisch singt, also:

No - cte sur - gen - tes vi - gi - le - mus om - nes, sem - per

in psal - mis me - di - te - mur at - que vi - ri - bus

to - tis Do - mi - no ca - na - mus dul - ci - ter hym - nos.

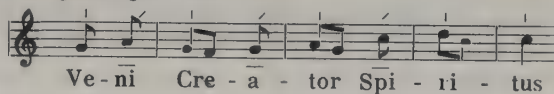
Nur der dreizeitige Takt ermöglicht hier eine zwanglose und einleuchtende Rhythmisierung. Ohne Taktwechsel werden Trochäen, Anapäste, Daktylen und Spondeen zusammengefügt. Auch widerspricht es nicht der klassischen Verslehre, den Daktylus so: $\text{♩} \text{♩} \text{♩}$ darzustellen; denn diese verlangt nur, daß die zwei Kürzen im Daktylus gleich einer Länge sind, nicht aber, daß sie untereinander gleich sind. Die metrische Länge wird daher in Daktylus, Anapäst und Spondeus durch eine dreizeitige Mora oder Longa, in Jambus und Trochäus durch einen zweizeitigen Wert ausgedrückt, den wir in Anlehnung an die älteste Mensuraltheorie *brevis maior* nennen wollen. Die metrische Kürze wird musikalisch entweder durch *brevis maior* oder (bei Jamben und Trochäen) durch den einzeitigen Wert, die *brevis minor*, ausgedrückt.

b) *in cantu ornato*:

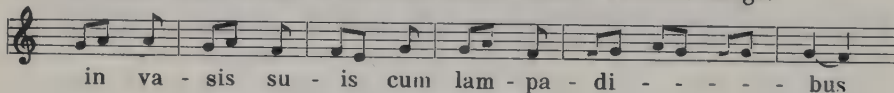
Stellen wir neben die Melodien dieser einfachen syllabischen Hymnen solche, die reich mit melismatischen Gruppen verziert sind, so scheint bei den meisten eine metrische Deutung auf den ersten Blick ganz unmöglich. Denn da finden sich sehr oft, wie z. B. im *Cruz fidelis* oder im *Veni creator*, ganze Zeilen, wo die Einzelnoten über den langen Silben zwischen Gruppenneumen über kurzen Silben stehen, eine Erscheinung, die auch in Prosagesängen oft wiederkehrt, nur

ersten, vierten, achten und zehnten Silbe jedes der drei ersten Verse), auch nur nach dem Wortakzent gesungen werden. Doch gewinnen sie durch metrischen Vortrag wesentlich.

daß dort an Stelle der langen Silbe die Akzentsilbe tritt. Bekanntlich hat Mocquereau und seine Schule aus solchen Fällen die Lehre von der kurzen Dauer der Akzentsilbe und von ihrer Stellung in der Arsis abgeleitet³⁰. Nach dieser Lehre muß der Hymnus *Veni Creator* in folgender Weise gesungen werden:

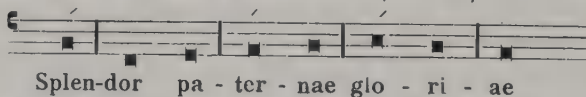


so wie man auch einen Prosatext nach dieser Theorie singt:

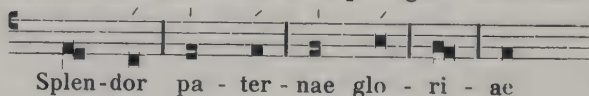


Ganz abgesehen von der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit dieser Theorie, die durch J. Jeannin³¹ und P. Wagner³² längst nachgewiesen ist, wird ihre absolute Unmöglichkeit gerade beim Hymnus evident. Man vergleiche nur zwei Fassungen ein und derselben Hymnenmelodie, die eine *in cantu simplici*, die andere *in cantu ornato*, beide nach Solesmer Methode rhythmisiert:

I. Fassung: Hdschr. St. Florian 11 (14. Jh.) nach Dreves).

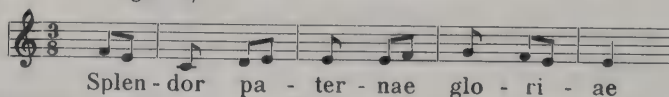


II. Fassung: nach O. Ursprung a. a. O. 34.



Welche Ungeheuerlichkeit der rhythmischen Verwandlung bei gleichem melodischem Kern! Und das alles bei der ununterbrochenen Tradition der Choralgesänge im Mittelalter!

Es bleibt also scheinbar nur die sehr viel einfachere Lesart mit dem Taktbeginn auf der langen Silbe. (Nach dieser Deutung würde die metrische Länge allerdings auch zur musikalischen Kürze). Also so (nach E. Garbagnati):

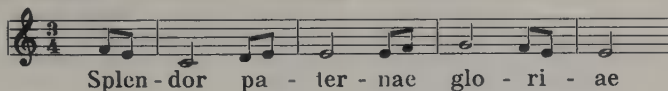


³⁰ *Nombre musical* II 209 ff.

³¹ J. Jeannin a. a. O. 120 ff.

³² P. Wagner, *Ist der Wortakzent im gregorianischen Choral eine Länge oder eine Kürze?* (Kirchenmusikalisches Jahrb. 1932).

oder aber besser — unter Wahrung der metrischen Länge — so:



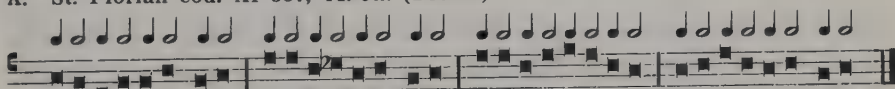
Wieviel gerade die letzte Lösung im Vergleich mit dem übereinstimmenden Rhythmus des syllabischen Gesanges auch für sich haben mag, so können wir uns ihr leider doch nicht anschließen; denn sie führt letzten Endes — wie wir noch sehen werden — zu ganz unerträglichen Komplikationen in der Deutung der Choralnotenschrift, die wohl am Schreibtisch ausgetifelt werden können, niemals aber in der Praxis eines mittelalterlichen Mönchchors zu verwirklichen waren.

Der beste Weg, zu einer Lösung des Rhythmusproblems bei den Hymnen des melismatischen Stiles zu gelangen, scheint uns durch solche Hymnen vorgezeichnet, die in ihren verschiedenen Lesarten den Weg der Entwicklung vom einfachen syllabischen bis zum reich verzierten melismatischen Hymnus in seinen verschiedenen Stadien aufzeigen³³, z. B. durch folgende Lesarten eines ursprünglich syllabischen Hymnus:

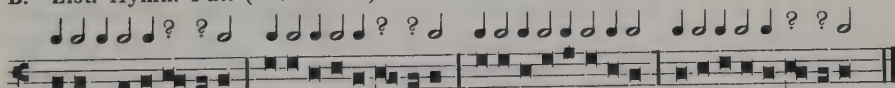
I. Mailändische Fassung.

Aeterne rerum conditor

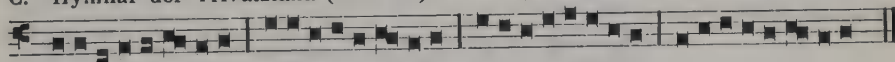
A. St. Florian cod. XI 387, 14. Jh. (Dreves)



B. Zist. Hymn. Par. (Weinmann)

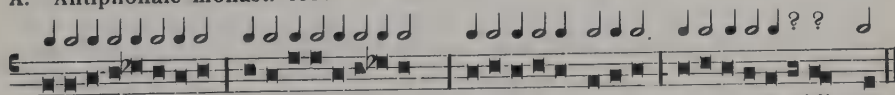


C. Hymnar der Trivulziana (Mailand) 14. Jh. (Dreves)



II. Römische Fassung.

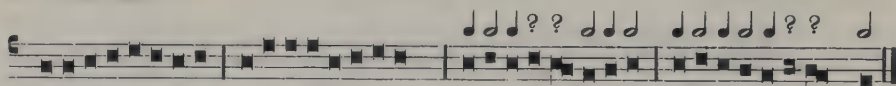
A. Antiphonale monast. 1937



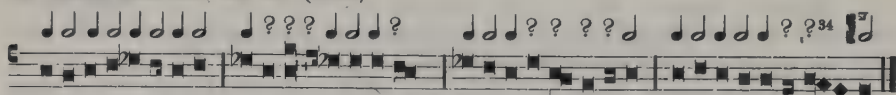
fastidi - um

³³ Eine solche Untersuchung läßt sich endgültig erst auf Grund eines umfangreichen Quellenmaterials durchführen, das zur Zeit noch sehr schwer zu beschaffen ist. Für meine eigene Untersuchung konnte ich neben den wenigen Veröffentlichungen von Hymnenmelodien durch Dreves, Blume, Weinmann, Ebel und neben den Ausgaben der monastischen und vatikanischen Antiphonale das von P. Bas. Ebel handschriftlich gesammelte Material zu Rate ziehen.

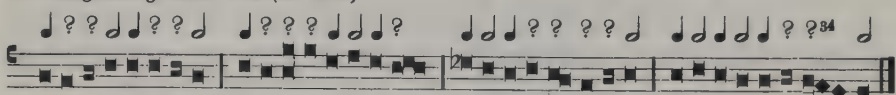
B. Rosenthal



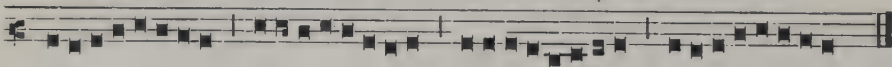
C. Einsiedeln 366, 12. Jh. (Ebel)



D. Engelberg Cod. 314 (14. Jh.)



Ehe uns aber die rhythmische Analyse solcher Hymnen im einzelnen beschäftigen kann, müssen wir noch eine Bemerkung von grundsätzlicher Art machen. Es handelt sich um das auch sonst schon oft behandelte Problem der Gruppenbildung auf der schwachen Paenultima. Sehr oft findet man nämlich Hymnen rein syllabischen Stiles, die nur am Ende der Strophe oder auch einer Verszeile einen *Pes* oder eine *Flexa* tragen, so z. B. in der einfachen (älteren) Fassung des *Iam lucis orto sidere* im Cod. Eins. 366.



Andere Handschriften haben statt des *Pes* *cd* einfaches *c*. Wie ist eine solche Variante rhythmisch zu erklären?

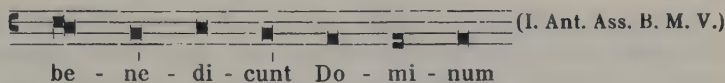
In scharfsinnigen Untersuchungen (auf Grund des Cod. Hartker, St. Gallen) und mit Hilfe beweiskräftiger umfangreicher Tabellen hat Mocquereau an den Kadenzen der Antiphonen im 7. und 8. Kirchenton nachgewiesen, daß solche Kadenzen mit erweiterter Paenultima überall dort die Regel sind, wo die Paenultima über einer schwachen (unbetonten) Silbe steht, z. B.:



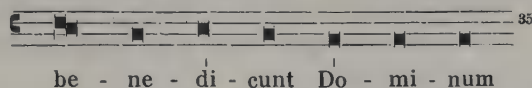
Jo - nae pro - phé - tae
 cae - lum et tēr - ram
 aber: in pa - ti - én - ti - a
 et ex - al - tá - bō - te

Leider hat Mocquereau aus dieser Tatsache nicht die richtigen Folgerungen gezogen; sonst brächte nicht das neue Antiphonale monast. so haarsträubende Rhythmisierungen wie diese:


³⁴ Dieser Climacus steht wahrscheinlich an Stelle eines älteren Ancus.


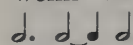


wo man doch früher viel richtiger rhythmisiert hatte:



Der Sinn der genannten Kadenzformel ist völlig eindeutig: Ein musikalisch-rhythmisches Gesetz von allgemeiner Geltung ist der „Stillstand der rhythmischen Bewegung auf der Paenultima“³⁶. Daß dieses Gesetz auch in der Choralpraxis des Mittelalters angewendet wurde, wird uns durch die Theoretiker vielfach bestätigt³⁷. Bei trochäischen, bzw. spondeischen Schlüssen ist die Dehnung der Paenultima eigentlich selbstverständlich, dagegen bei jambischen bzw. daktylischen Schlüssen nicht so ohne weiteres — daher die besondere Kennzeichnung durch den *Pes* oder die *Flexa*. Diese haben also nicht nur ornamentale Bedeutung, wie Jeannin, Gennrich u. a. annahmen.

Es wird somit leicht verständlich, warum wir Lösungen wie diese:
 für eine solche Kadenz ablehnen müssen. Andernfalls wären wir durch oft begegnende Weiterungen der Schlußklausel wie diese:

 zu einer Teilung der ersten Zeit (später „cantus fractus“ genannt) gezwungen, die bei den Theoretikern des Choralgesanges auf das strengste verpönt war³⁸. Es bleibt somit von all den rhythmischen Möglichkeiten, die zur Verfügung standen, nur eine — bisher unerwähnte — übrig, die einzige, die in gleicher Weise den Gesetzen der Sprache und der Melodie gerecht wird. Wir erhalten sie, wenn wir die Note vor der Paenultima zur Mora werden lassen:


³⁵ Vgl. dazu meinen Aufsatz *Um den Choralrhythmus* a. a. O.

³⁶ Vgl. H. Riemann, *System der musikalischen Rhythmik und Metrik* 259 ff.: „Die Dehnung und Verzierung der vorletzten Hauptnote einer Melodie ist altüblich. Wir können sie bestimmt nachweisen bis zu dem älteren Franco (ca. 1230). Franco sagt, daß bei der Penultima die strengen Messungen aufhören und ein Stillstand seine Stelle findet.“

³⁷ Vgl. auch die dritte der von H. Sowa in einer Tegernseer Paphdschr. (Clm 18 751) entdeckten 7 Choralregeln: *Penultima nota finalis pause scilicet que est ante ultimam unam solam uel ante tonum unisonum, debet protrahi ut quidem omnes concinentes et concordantes in ultima nota, si est una sola vel in unisono, simul et concinne quiescant ne ceteris tacentibus clamet balans.*

³⁸ So überträgt z. B. Gennrich, *Formenlehre des ma. Liedes* die melismatischen Schlüsse des Hymnus *Aeterne rerum* unserer Fassung I B

³⁹ J. Jeannin a. a. O. 156 ff.

Damit stoßen wir wieder auf die Notwendigkeit, für die Choralrhythmik neben den alternierenden ein- und zweizeitigen Werten auch einen dreizeitigen Wert, die *Longa* oder *Mora*, anzunehmen. Es bedeutet einen der größten Mängel des mensuralen Systems von J. Jeannin, daß er diese Möglichkeit eines dreizeitigen Wertes, von der übrigens auch Theoretikeraussagen und rhythmische Handschriften zeugen, außer acht gelassen hat.

Eines der nach unserer Ansicht eindeutigsten Zeugnisse dieser Art ist folgende oft mißverständene und von Sowa⁴⁰ zum erstenmal richtig gedeutete Hucbaldstelle: *Solae in tribus membris ultimae longae, reliquae breves sunt. Sic itaque numerose est canere, longis brevibusque sonis ratas morulas metiri, nec per loca protrahere vel contrahere magis quam oportet, sed infra scandendi legem vocem continere, ut possit melum ea finiri mora qua coepit.* (In den drei Gliedern — der Antiphon *Ego sum via* — sind nur die letzten Noten Longen, die übrigen Breven. Rhythmisch singen heißt also mit kurzen und langen Tönen die proportionalen Dauerwerte [*ratas morulas*] zu messen und sie nicht mehr zu dehnen und zu kürzen, als es sein muß, sondern die Stimme unter das Gesetz des Scandierens zu stellen, damit die Melodie mit der gleichen Mora schließen kann, mit der sie beginnt⁴¹.) Im ersten Satz sind *Longa* und *Brevis* substantivische Fachausdrücke, ähnlich denen in der ältesten Mensuraltheorie, in der es ja auch eine *brevis maior*, *brevis minor* und eine *longa* gibt. Die Auffassung, als seien hier mit den *breves* gleichlange Noten gemeint, wird durch den zweiten Satz so gründlich widerlegt, daß man sich nur wundert, wie Solesmes bis heute noch in einem durch solch schweren Interpretationsfehler entstellten Text ein Theoretikerzeugnis ersten Ranges für die Richtigkeit seiner äqualistischen Theorie sehen kann⁴².

Von drei verschiedenen Werten spricht auch Guido von Arezzo: *Sicque opus est, ut quasi metricis pedibus cantilena plaudatur, et aliae voces ab aliis morulam duplo longiorem, vel duplo breviorum, aut tremulam habeant, id est varium tenorem, quem longum aliquotiens litterae virgula plana apposita significat*⁴³.

Daß auch die rhythmischen Zeichen der St. Galler und Metzger Handschriften dreifache Wertteilung fordern, wurde bisher deshalb nicht beachtet, weil man die zwei verschiedenen Zeichen für die Länge

⁴⁰ Vgl. Sowa, *Quellen* usw. 183 ff. Vgl. jedoch die hier gegebene Übersetzung mit der Sowas. Nach unserer Auffassung ist der Hucbaldsche Text völlig einwandfrei.

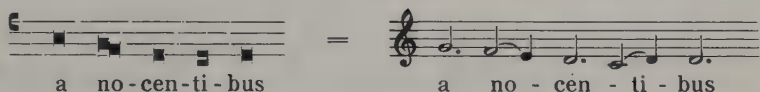
⁴¹ Hucbald (ca. 840—930), *Musica enchiridis*. Gerbert SS. I 183 a.

⁴² Leider auch noch D. Johnner in seiner *Neuen Schule* 314.

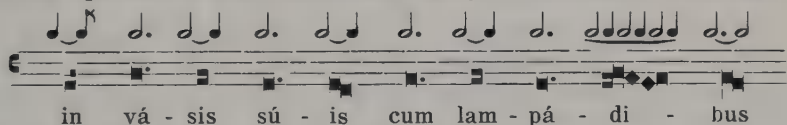
⁴³ *Micrologus* c. XV.

(in den Metzger Hss. z. B. t [tenere] = ♩ , a [augere] = ♩) nicht auseinandergehalten hat⁴⁴.

Nach der Formel $\text{♩} \cdot \text{♩} \text{♩} \text{♩}$ müssen in Zukunft also auch die Kadenzen in den Antiphonen des 7. und 8. Tones gesungen werden. Auch jene ornamentalen Erweiterungen der Kadenzformel geben ein eindeutiges rhythmisches Bild:

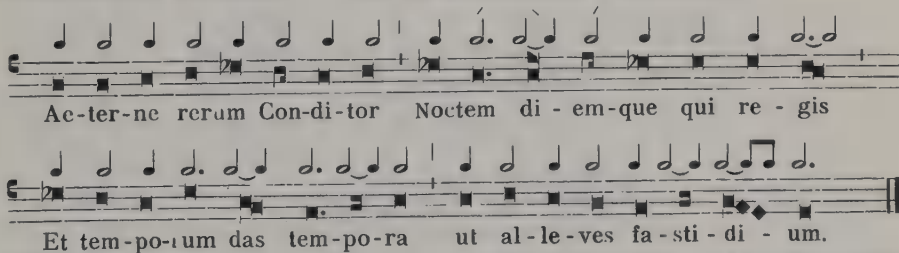


Damit wird der Mocquereauschen These vom kurzen Akzent in der Arsis auch die letzte schwache Stütze entzogen. Im Gegenteil: der Akzent erscheint hier, wie überall, wo er in der Prosa auf eine Einzelnote zwischen Gruppenneumen fällt, als Länge. Jene oben erwähnte Stelle aus der Communion *Quinque prudentes virgines* erhält also folgende sprachlich und melodisch völlig einwandfreie Fassung:



Und das Metrum der Hymnen? Wo bleiben Länge und Kürze, wenn wir jede Silbe in den erwähnten Kadenzen dreizeitig singen? Gewiß, die Folge kurz — lang ist hier aufgehoben, aber statt dessen tritt nun der spondeische Haupt- und Nebenakzent in Kraft: $\text{♩} \cdot \text{♩} \text{♩} \text{♩}$. Übrigens sei es auch hier einmal gestattet, an das Theoretikerwort *Musica non subiacet regulis Donati* zu erinnern, das leider bisher meist nur benutzt wurde, um die Blößen der bisherigen Rhythmuslehren zu verdecken.

Diese grundsätzliche Betrachtung über die rhythmische Bedeutung der erweiterten Paenultima gibt uns nun den Schlüssel, um eine ganze Hymnenmelodie *in cantu ornato* richtig zu rhythmisieren. Fassung II C des oben gegebenen Beispiels läßt sich — in Analogie zu den soeben behandelten Schlüssen — nur so rhythmisch wiedergeben:



⁴⁴ Der Beweis hierfür ist einer demnächst erscheinenden umfassenden Arbeit über die rhythmischen Zeichen der St. Galler und Metzger Handschriften vorbehalten.

Man achte darauf, wie der alte Kern der Melodie und ihr ursprünglicher Rhythmus auch in der neuen breiteren und festlicheren Form erhalten bleibt. Selbst solch schwierige Melodiebildungen wie die des folgenden Hymnus lassen sich leicht mit Hilfe des neuen metrischen Rhythmus bewältigen (die horizontalen Episeme zeigen die zwei-zeitigen Längen an):

A so-lis or-tus car-di-ne. Ad us-que ter-rae li-mi-tem
Christum ca-na-mus Prin-ci-pem Natum Ma-ri-a Vir-gi-ne

Noch eindeutiger wird es bei den schwierigen Versmaßen der sapphischen und asklepiadeischen Strophe, wie genau sich die mittelalterlichen Komponisten bei aller Freiheit und Mannigfaltigkeit ihrer rhythmischen Formulierungen an das Metrum des Textes gehalten haben. Folgende Melodie des Hymnus *Iste confessor* gibt in der neuen rhythmischen Deutung durchaus den noch von P. Wagner bestrittenen⁴⁵ metrischen Sinn, ohne daß die Melodie dabei in ihrer Schwungkraft gelähmt würde:

I ste Con-fes-sor Do-mi-ni sa-cra-tus
Fe-sta plebs cu-jus ce-le-brat per oc-bem
Ho-di-e lae-tus me-ru-it se-cre-ta
Scan-de-re coe-li.

⁴⁵ P. Wagner, *Einführung* III 469.

Trotz aller Mannigfaltigkeit melodischer und rhythmischer Variation für die Verse des sapphischen Elfsilblers und des Glyconeus in den sapphischen Hymnen des Mittelalters zeigen doch alle Vertonungen ein mehr oder weniger stark ausgeprägtes Zurückgehen auf das metrische Grundmaß (besonders auffällig bei der in den meisten Fällen gleichen Behandlung der kurzen zweiten, sechsten und siebten Zeit des sapphischen Elfsilblers).

Dafür in folgender Tabelle noch einige beweiskräftige Beispiele aus anderen sapphischen Hymnen des Mittelalters:

Rhythmische Fassungen
des sapphischen Elfsilblers

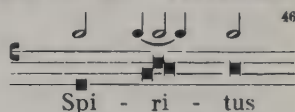
	Erste Hälfte					Zweite Hälfte					
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
Zeit:	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Metrum:	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Grundrhythmus:											
1.											
2.											
3.											
4.											
5.											
6.											
7.											
8.											
9.											
10.											
11.											
12.											
13.											
14.											
15.											
16.											

Wenn in vereinzelt Fällen — meist schlechten Lesarten — für die beiden Zeiten VI und VII ab und zu auch einmal Neumengruppen stehen, z. B. oder , so bestätigen diese in ihrer Seltenheit doch die Regel, daß die metrische Fassung des Textes einen ganz be-

stimmten Einfluß auch auf die Komposition der Hymnen *in cantu ornato* hatte.

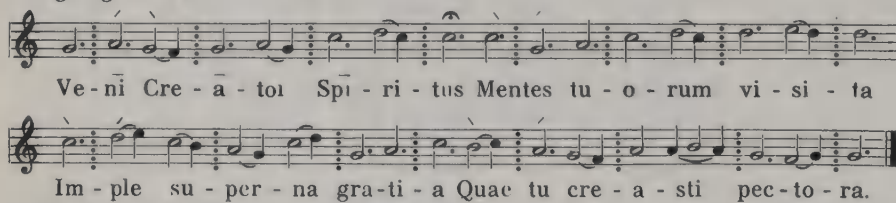
Die Ausweitung des dreizeitigen Rhythmus zum sechszeitigen oder gar neunzeitigen mit Hilfe von zwei- und dreiteiligen Neumengruppen — meist auf der kurzen, oft aber auch auf beiden Silben — ist eines der beliebtesten Mittel, eine einfache Melodie rhythmisch und melodisch zu schmücken. Die Melodie wird dadurch zwar breiter und verliert ihre fast tanzartige Leichtigkeit, aber sie gewinnt gleichzeitig an Kraft und innerer Spannung. Sie ermöglicht etwas, das die alte Hymnenmelodik nicht in dem Maße geben konnte: der Wortakzent, der sicher schon zu Beginn des Mittelalters viel intensiver und länger war als in der klassischen Antike, fällt jetzt auf einen musikalischen Nebensilbe. Das war an sich für den Choralsänger nichts Neues. In den Prosagesängen besaß — wie wir gesehen haben — der Wortakzent


sowohl Länge als Iktus auf der Thesis, z. B.



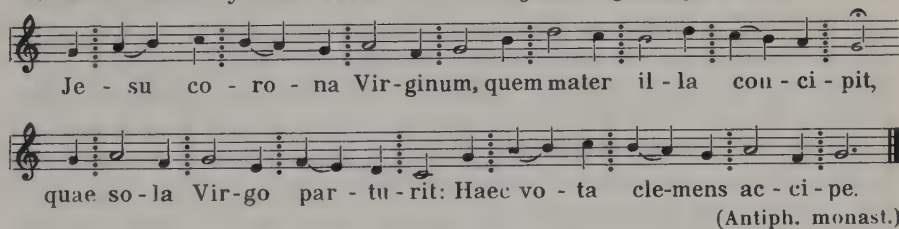
Die neue Rhythmik der Hymnenmelodien wurde damit nur an die der Prosagesänge *in cantu ornato* angenähert, ohne daß die metrische Ordnung, die nunmehr als eine akzentische Ordnung erscheint, aufgehoben wäre. Ein gewisser Übergang zeigt sich dabei in solchen Hymnen, die noch teilweise nach alter quantitierender Art (syllabisch) gesungen werden, teilweise aber schon nach der neuen metrischen Akzentordnung.

Am vollkommensten aber ist das neue Rhythmusprinzip in jener zweiten klassischen Epoche der Hymnendichtung verwirklicht, die mit der karolingischen Renaissance in Zusammenhang steht. Eine der reinsten Blüten dieser Zeit ist der Hymnus *Veni Creator Spiritus* des Rhabanus Maurus († 856), in dem der neue Rhythmus in wunderbarem Ebenmaß über die gesamte Melodie flutet und ein Kunstwerk entstehen läßt, in dem germanische Kraft und römisches Maß ihre innigste Vereinigung feiern:



⁴⁶ In Zukunft werden also auch Bildungen wie diese, wo (in Prosagesängen) drei Noten auf der schwachen Silbe einer auf der starken gegenüberstehen, keine Erklärungsschwierigkeiten mehr bereiten. Der rhythmische Vorgang  ist so einfach und elementar, daß die Hypothese von der Übernahme aus dem Griechischen überflüssig wird (vgl. P. Wagner, *Einfl.* III 292).

Die letzte Stufe in der Entwicklung der Hymnenmelodien bilden dann jene Gesänge, die wie die Sequenz *Veni Sancte Spiritus* das Kennzeichen der gotischen Modalrhythmik, die Teilbarkeit der ersten Zeit, aufweisen. Der irrationale metrisch bestimmte und daher unteilbare Dreierhythmus geht hier in den rationalen (mathematisch bestimmten), mensuralen und daher teilbaren Dreierhythmus über: Statt $\text{♩} \text{♩} \text{♩}$ kann $\text{♩} \text{♩} \text{♩}$ gesungen werden. Durch die Teilung der ersten Zeit, die *geminatio puncti*, entstehen aus der *brevis maior* zwei *semibreves*, von denen jede in der Dauer der *brevis minor* entspricht. Das Zeichen, das ursprünglich für die Teilung eines *tempus* in der Mensuralmusik verwendet wird, die *plica* oder *virga liquescens*, ┐ ⁴⁷ verrät schon durch Form und Namen deutlich seine Ableitung aus den liqueszierenden Neumen, den *semivocales* der Choralschrift. Man kann sich denken, welche Verwirrung das Eindringen dieser modalen Rhythmik in den Choralgesang für die Praxis bedeutete. Der *Cantus fractus* ist wahrscheinlich ebenso schuld am Verfall der Choralrhythmik wie der *Cantus planus*, d. h. das Singen des Chorals in lauter gleichlangen gedehnten Noten in der ältesten Mehrstimmigkeit⁴⁸. Wir wissen heute, daß die Sequenz *Veni Sancte Spiritus* (um 1230 entstanden) bestimmt unter diese Gruppe zu rechnen ist⁴⁹. Außer dieser Sequenz sind heute nur noch wenige dieser modalen Gesänge in Gebrauch, so die Melodie, die heute zum Hymnus *Jesu corona virginum* gesungen wird:

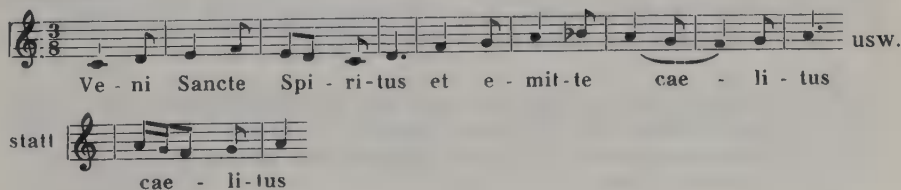


Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchungen kurz zusammen, so ergibt sich für den Vortrag aller Hymnen — gleichgültig,

⁴⁷ Vgl. Joh. Wolf, *Hbd. der Notationskunde* (1913) 238 ff.

⁴⁸ Vgl. J. Jeannin a. a. O. 156 ff.

⁴⁹ M. Gastoué, *Les primitifs français de la musique d'église* (La vie et les arts liturgiques). Jeannin a. a. O. 174. Die dort übertragene Fassung ist durchaus annehmbar bis auf die Schlüsse, die nach dem choralen Kadenzgesetz zu rhythmisieren sind, also:



ob *in cantu simplici* oder *ornato* — ein alternierender metrischer Rhythmus mit den drei Werten der *longa*, der *brevis maior* und der *brevis minor*, ein Rhythmus, der zwanglos — wie es die Theoretiker verlangen — auch in den Prosagesängen verwirklicht werden kann. Damit erfährt Sowas Erkenntnis, die ja auf einem wesentlich anderen Wege gewonnen wurde — nämlich durch Untersuchung der mittelalterlichen Melodiebildungs- oder Motuslehre und ästhetische Einfühlung —, von einer ganz unerwarteten Seite eine besonders beweiskräftige Bestätigung. Die Gesetze des „metrischen“ Rhythmus, die wir entdeckten, sind die gleichen wie die von Sowas „motischem“ Rhythmus. Allein die Tatsache, daß zwei so völlig voneinander verschiedene Methoden zu dem gleichen Endresultat führen, gibt der neuen Rhythmustheorie einen Grad von Gewißheit, wie ihn bisher noch keiner der vielen Lösungsversuche aufzuweisen hat. Eine Gewißheit, die durch Theoretikerzeugnisse zwingend wird.

In manchen Fällen erlaubte uns die durch die Hymnenform ermöglichte konsequentere und exaktere Beweisführung, auch verschiedene Hypothesen Sowas über die rhythmische Bedeutung verschiedener Neumenzeichen zu stützen.

Die liqueszierenden Neumen wird wohl nach H. Freistedts⁵⁰ grundlegenden Untersuchungen niemand mehr als dem Punktum an Dauer gleichwertige Zeichen ansehen. Die Anwendung liqueszierender Neumen in den Hymnen bestätigt das. Der Wert der liqueszierenden Zeichen ist nicht metrisch faßbar. Es sind leichte, über bestimmten als Halbvokalen geltenden Konsonanten stehende Zierneumen, die eine flüssige Tonbildung anstreben. Sie gelten daher gewöhnlich nur für den Text, über dem sie gerade stehen, und könnten auch ebensogut fortbleiben; wenn es trotzdem manchmal vorkommt, daß in der einen Handschrift das Liqueszenszeichen, in einer anderen statt dessen eine Flexa steht, so erklären sich solche Fälle meist aus der Liqueszierung der Longa. Was für die liqueszierenden Neumen gilt, läßt sich an den Hymnen übrigens in gleicher Weise für die strophischen Neumen in den Zusammensetzungen: *Pes strophicus*, *Flexa strophica* und *Torculus strophicus* nachweisen.

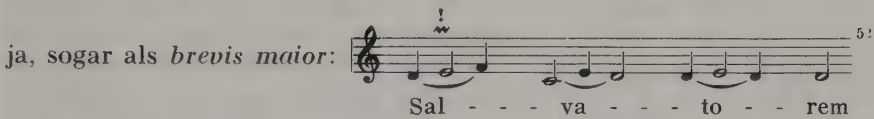
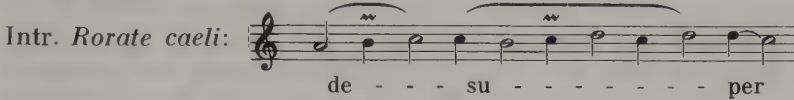
Die Tristrophä steht an Stelle einer Longa⁵¹. Das geht eindeutig aus der Anwendung der Tristrophä in Cod. 366 von Einsiedeln hervor, wo in vielen Hymnen, z. B. Nr. 8 b, 17, 38, 54, 59 der ältere Neumator über die Paenultima oder die erste Note eine Tristrophä als Zeichen der dreizeitigen Dehnung angebracht hat.

⁵⁰ H. Freistedt, *Die liqueszierenden Noten des Gregorianischen Chorals* (1929). Sowa hat dieses wichtige Werk wohl nicht bekannt.

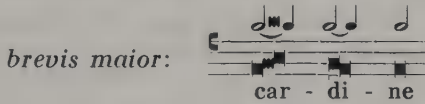
⁵¹ Ausführung: wahrscheinlich dreimaliges Beben der Stimme mit etwas tieferer Stellung des mittleren Tones.

Wie die Tristropa an Stelle der Longa, so steht die Bistropa an Stelle einer *brevis maior* oder einer *brevis minor*. Doch läßt sich das kaum mit Hilfe der Hymnen beweisen, da hier die Bistropa sehr selten ist.

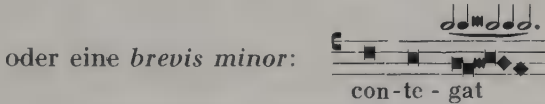
Sehr viel besser erschließt sich uns durch die Hymnen aber der vielumstrittene rhythmische Wert des Quilisma, und hier müssen wir leider Sowas Auffassung einer entscheidenden Revision unterziehen. Sowa wertet inkonsequenterweise das Quilisma als Vollneume und gliedert es daher in den alternierenden Rhythmus ein, z. B. als *brevis minor*:



Die Anwendung des Quilisma in den Hymnen zeigt, daß diese Deutung falsch ist. Hier ist das Quilisma vielmehr als Durchgangszeichen nach Art der liqueszierenden Neumen zu werten. Vorausgehen kann dem Quilisma entweder eine



Einsiedeln Cod. 366. Tafel IV

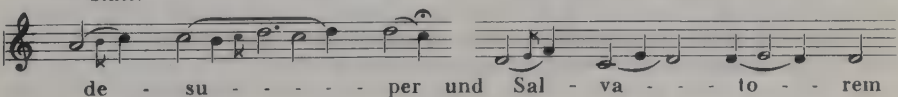


Ebd. (Tafel II Nr. 6)

Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich Name und Form des Quilisma nicht auf die Ziernote selbst, sondern auf die Ausführung der vorausgehenden Note, die mit einem gewissen Druck und einem drei-, zwei- oder einmaligen Beben unter leichter Schleuderbewegung gleitend in die nächste Note nach dem Quilisma überführt wird.

Eine notwendige Revision wird ferner (nach unseren Untersuchungen) Sowas — ohne tiefere Begründung aufgestellte — Behauptung bedürfen, nach welcher der Wortakzent der Prosagesänge ohne Bedeutung für den motischen Rhythmus sein soll⁵³. Wir haben ein-

⁵² statt:



⁵³ Quellen 176.

deutig nachgewiesen, daß in Vertonungen der metrischen Poesie ein vom Text abgeleitetes Metrum der Komposition zugrunde lag. Wir sahen auch, daß in Prosatexten an Stelle der Länge der Wortakzent trat und daß somit der Text für die rhythmisch-melodische Komposition in jeder Beziehung von ausschlaggebender Bedeutung war.

Auch für die Erforschung der Hymnenmelodien selbst ist unsere Untersuchung sehr fruchtbar gewesen. Es ist gelungen, eine Reihe typischer Stilformen nachzuweisen, nach denen vielleicht in Zukunft die einzelnen Hymnenformen stilgeschichtlich gruppiert werden können. Wir unterscheiden: den antiken, syllabisch-metrischen, den (vorkarolingischen?) gemischten, den (karolingischen?) metrisch-akzentuierenden und den gotischen modalen Stil.

Das Erstaunlichste aber an dieser Entdeckung des alten Choralrhythmus ist die Tatsache, daß in ihr alle ernstzunehmenden Theorien der nun nahezu ein halbes Jahrhundert alten Rhythmusforschung ihre letzte Rechtfertigung finden. Sie wird sowohl der Wortakzentlehre Peter Wagners sowie seiner historischen Ableitung der Neumengruppen von den antiken Versfüßen gerecht. Mit den Solesmer Rhythmuslehren teilt sie das Zurückgehen auf kleinste Elemente des Rhythmus und deren sinnvolle Einordnung in das Melos, und auch den modal-mensuralen Theorien von Jeannin und Gennrich steht sie nicht fern. Sie läßt sich auch ohne weiteres in der Praxis durchführen, denn die kirchliche Gesetzgebung wendet sich nur gegen eine mensurale Ausdeutung der Neumenformen, ohne aber den Äqualismus zur Norm zu erheben⁵⁴. Die Möglichkeit eines „metrischen“ Rhythmus, der bei Wahrung der unteilbaren Zeiteinheiten von Länge und Kürze sich in gleichmäßiger Bewegung von der Arsis zur Thesis schwingt, der allen ästhetischen und historischen Forderungen voll entspricht, konnte damals vom Gesetzgeber überhaupt noch nicht berücksichtigt werden.

Er wird sich aber um so leichter in der kirchenmusikalischen Praxis durchsetzen, als nach ihm das rhythmische Singen aus den vatikanischen Ausgaben wesentlich erleichtert und verschönert wird. (Jeder Chorleiter hat jetzt die Möglichkeit, durch selbständiges Hinzufügen einiger Punkte und Längenzeichen die unbezeichneten vatikanischen Ausgaben in rhythmische Ausgaben zu verwandeln.)

Möge darum diese Untersuchung auch dazu beitragen, daß der Gregorianische Choral „beim Volk wieder eingeführt werden kann, damit alle Gläubigen an der Feier des Gotteslobes und der heiligen Mysterien wieder tätigeren Anteil nehmen, so wie es früher der Fall war“ (Pius X., *Motu proprio*).

⁵⁴ Dieser hat sich übrigens selbst in den Solesmer Ausgaben durch eine Fülle von Dehnungspunkten und -strichen ad absurdum geführt.

MISZELLEN.

Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft. In der Einführung zum 1. Bande dieses Jahrbuches schrieben wir: Die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise der liturgiegeschichtlichen Forschung „wird ihre Hauptaufgabe darin sehen, die Beziehungen der christlichen Liturgie in ihren Anfängen zu den Kulturen der gleichzeitigen Religionen, besonders zum Judentum und zum Hellenismus, zu untersuchen“. Diesem Programme folgend, haben die Jahrbücher immer wieder sowohl der geschichtlichen wie der geschichtsphilosophischen und theologischen Seite dieser Frage ihre Aufmerksamkeit gewidmet und sind zu Ergebnissen gekommen, die sich kurz unter dem Stichwort „Mysterienlehre“ zusammenfassen lassen. Neuerdings ist nun ein Werk erschienen, das durch seinen Umfang wie auch durch seine Gründlichkeit den Anspruch erhebt, einen Überblick über die gesamte Problematik des Verhältnisses von Kirche und hellenistisch-römischer Kultur zu geben — trotz der Warnung eines Kenners wie C. Schneider in seiner *Einführung in die ntl. Zeitgeschichte* (1934) S. V: „Nicht eingegangen bin ich auf die Fragestellung Christentum und spätantike Religionsgeschichte. Hier ist noch alles im Fluß, und ehe wir die Umwelt nicht noch klarer sehen als heute, liegt jede unsystematische, rein empirisch-historische Lösung dieser Frage noch in weiter Ferne.“ Da das neue Buch gerade die Fragen des Kultes oft berührt und sich dabei auch mit der von unserm Jahrbuch versuchten Lösung auseinandersetzt, sei es erlaubt, in einer etwas ausführlicheren Art darüber zu berichten, wobei aber der Raumparsnis wegen in Sprache und Aufmachung die Form des Literaturberichts gewählt sei.

K. Prümm SJ, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*. 2 Bde. (Leipzig 1935). In den 2 stattlichen Bden, die zusammen 852 S. Text, 138 S. Anm. u. 40 S. Indices umfassen, hat der noch verhältnismäßig junge Vf. sich an die große Aufgabe gewagt, eine „Zusammenschau des inneren Verhältnisses von Christentum u. relig. Denken des Altertums“ (II 409) zu geben. Es ist tatsächlich an der Zeit, nach den vielen Einzeluntersuchungen eine Synthese zu versuchen. Vf. brachte zu diesem Versuch eine sehr gute Kenntnis der gesamten einschlägigen Literatur mit, wie schon die Anm. beweisen. Man vermißt allerdings zuweilen eine gleichmäßig objektive Verwendung der Literatur, vor allem aber ein beständiges Leben in den Quellen selbst, das vielleicht nicht selten zu einem tieferen Einleben in das relig. Leben sowohl der Antike wie des alten Christentums geführt hätte. Vf. schöpft meist aus zweiter Hand, dies aber mit großem Fleiß u. mit Berücksichtigung so ziemlich aller Probleme, die auf diesem so ungeheuer reichen u. verzweigten Gebiete in Betracht kommen. Er geht so vor, daß er die heidn. Anschauungen immer im Anschluß an einen Artikel des Apostol. Symbolums behandelt. Über dieses Kompositionsgesetz könnte man streiten, nicht bloß weil auf diese Weise zusammengehörige Dinge auseinandergerissen u. zweimal besprochen werden, sondern auch weil im Grunde inkommensurable Größen verglichen werden. Denn auf christl. Seite steht nunmehr die in zeitlose dogmat. Sätze gepreßte göttl. Offenbarung, auf der heidn. aber das flutende geschichtl. Leben. Vielleicht wäre

es besser gewesen, dieses dem urchristl. Leben u. Denken gegenüberzustellen. Ein Vorbild könnte das Werk von A. D. Nock, *Conversion* (s. Jb. 14 Nr. 81) sein, der umgekehrt vom Standpunkt eines damaligen Heiden aus das werdende Christentum beschaut. Beim Vf. kommt ein Zwitterding zwischen Geschichtsbetrachtung u. apologetischer Dogmatik heraus. Die apologet. Tendenz macht sich überhaupt allzu aufdringlich bemerkbar u. führt zuweilen zu Fehlurteilen, die auch die großen Werte des Buches beschatten. So ist der Gesamteindruck eher negativ. Mit Glück verfährt Vf. die (übrigens heutzutage in den Kreisen der ersten Wissenschaft kaum noch bestrittene) Ansicht, daß das Christentum in seinem eigentlichen Wesen eine durchaus selbständige Größe ist; weniger gut u. klar aber tritt der trotz allem positive Wert der vorchristl. Religion für die Vorbereitung der Menschheit auf Christus hervor, der Augustin zu dem wunderbaren Satz veranlaßt hat: *res ipsa, quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana* (*Retract.* I 12, 3). Gerade wenn man von der Einzigkeit u. Einzigartigkeit der in Christus geschehenen göttl. Offenbarung überzeugt ist, wird man mit größter Ruhe das Positive in den vorchristl. Religionen anerkennen können. Wenn Vf. II 478 sagt: „Neben, ja vor aller Philologie u. Archäologie hat in diesen Fragen die Einfühlung in den Geist der Religion ihr Recht“, so hätte dieser Grundsatz nicht selten seine Urteile vertiefen können. Es zeigt sich hier aber wohl eine Schwäche, die mit der theolog. Haltung des Vf. u. seiner Schule zusammenhängt, nämlich eine gewisse Überschätzung des bewußten rationalen u. sittlichen Elementes der Religion, auf die wir noch öfters stoßen werden, u. zw. auch bei den Darlegungen über das Urchristentum, wo Vf. zwar die seinsmäßige Verbindung mit Christus mehrmals betont, aber doch immer wieder das rationale Element sowie das sittl. zum Ausschlaggebenden macht (s. unten). Wir lernen heute immer mehr, daß die Religion die Lebensäußerung des gesamten Menschen ist, daß also auch das Unbewußte (oder Überbewußte) darin eine sehr bedeutende Rolle spielt. Das rein diskursive, „wissenschaftl.“ Denken versagt deshalb leicht in relig. Fragen, die einer Wesensschau oder dem Glauben sich eher erschließen. Das wissenschaftl. Denken, wie es seit dem Spät-MA u. der Renaissance im Abendland herrschend geworden ist, hat sich daher entweder gegen die Religion gewandt oder hat doch, wo es sich in den Dienst der Kirche stellte, das Unreligiöse rationalisiert u. damit vermenschlicht u. verdünnt. Erst ganz allmählich kehren wir heute unter dem erschütternden Eindruck des Bankrotts des Humanismus zur älteren, vorwissenschaftl. Auffassung der Religion zurück. Hier liegt vielleicht der tiefste Wert der religionsgeschichtl. Forschung für unsere Zeit u. auch der Grund ihres Wiederauflebens in unserer Zeit: die geheime Sehnsucht nach den ursprünglichen u. den ganzen Menschen umwandelnden Formen der Religion, wie sie dem Altertum eigen waren u. im alten Christentum, durch göttl. Offenbarung unterstützt, zu ihrem Gipfel gelangten. Man kann wohl sagen, daß das volle u. echte Christentum, wie es uns in der alten Kirche am deutlichsten entgegentritt u. sich vor allem in der kath. Kirche trotz aller Bestreitung durch den modernen Geist erhalten hat, dem Geiste des alten „Heidentums“ eher verwandt ist als dem neuzeitl. Humanismus mit seiner Menschenvergötterung u. Weltentgötterung. Darin liegt der Grund, weshalb man die Beziehungen zwischen dem Christentum u. der altheidn. Welt durchaus positiv darlegen kann, ohne auch nur ein Tipfelchen vom Offenbarungscharakter des Christentums wegzunehmen. Vf., der von einer anderen theolog. Haltung herkommt, laboriert in seinem ganzen Werke an dem innern Zwiespalt, daß gewisse Verwandtschaften nicht zu übersehen sind, aber nicht gerne zugegeben werden, weil das Christentum dadurch der neueren Religionsauffassung als fremd u. überholt erscheinen könnte. Und doch liegt in der Erfüllung aller unreligiösen Strebungen durch das Christentum gerade dessen Charakter als einzige u. höchste Erfüllung

der Menschheitsreligion, wie es auch Augustin in dem oben erwähnten Satze ausgesprochen hat. Wir müssen es hier bei diesen kurzen Andeutungen bewenden lassen (vgl. etwa das später zu besprechende Buch von L. Ziegler, *Überlieferung*). Hingewiesen sei noch auf den merkwürdigen Gegensatz, der sich bei dem Vf. zeigt, wo er die Religion des sog. Primitiven u. wo er die antiken Religionen beurteilt. Während dort ihm alles als Licht u. als positiver Wert erscheint, sieht er hier fast nur Schatten. Man hat wohl mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die angebl. primitive Verehrung eines „Höchsten Wesens“ stark an die Religionsauffassung der Aufklärung erinnert, also wiederum an eine rationalisierende Verdünnung des Christentums zu einer humanist. Fortschrittsreligion. (Vgl. auch G. Wunderle im „Kath. Gedanken“ 9 [1936] 166—76.) Gegenüber diesem Idealbild einer „primitiven“ Religion sieht allerdings die altheidn. Religion oft urtümlicher aus. Ob aber darin nicht gerade ein höherer relig. Wert liegt? — Auf einzelne erwähnte Punkte kommen wir zurück, indem wir nunmehr eine Übersicht über den Inhalt des Werkes geben.

Kp. I gibt einführend eine Definition von „Hellenismus“, der nach seiner polit. Geschichte, seiner wirtschaftlich-sozialen u. allgemein kulturellen Lage u. seinem geistigen Antlitz kurz geschildert wird, u. empfiehlt das Apost. Symb. als geeigneten Abriß des christl. Lehrgutes, wobei Vf. den Glauben als Erkenntnis-haltung dem Mythos gegenüberstellt. Ob aber dabei sowohl der christl. Glaube wie auch der heidn. Mythos in ihrer letzten Tiefe erfaßt u. nicht vielmehr aus neuerer Sicht heraus betrachtet werden? Beim Glauben wird die „Verstandes-zustimmung“ als der „unerläßliche Unterbau dieser seelischen Gesamthaltung“ (des Glaubens) hervorgehoben u. gesagt: „Seinen Neophyten vermittelt er (Paulus) selbst die unerläßliche Erfahrungsgrundlage, von der die Leistung des Glaubens als einer vernünftigen Unterwerfung nicht absehen kann“ (45). Demgegenüber stehe das „religiös gefärbte ästhetische Behagen, mit dem der hellenist. Heide einen Göttermythos genießt“ (47 f.). Der christl. Gl. nehme seinen Ausgang von Geschichtseinsichten, die mit einer Sicherheit erkannt sein müßten, die der Bildungshöhe des Menschen, der zum Glauben sich wenden will, entspreche; sonst könne der Glaubensakt als eine vor der Vernunft zu rechtfertigende Hingabe nicht geleistet werden. Das Zeugnis des apost. Boten beziehe sich vor allem auf diese geschichtl. Tatsachen, die „Präambeln“ des Glaubens. Der Glaubensakt selbst schwinde sich aber hoch darüber empor. Als Beispiel wird das „geschichtl. Damaskuserlebnis“ genannt. Widerspricht dies aber nicht gerade der Überbetonung der „Präambeln“, insofern als es eine rein gnadenhafte Erleuchtung u. Schau des Kyrios war u. Paulus von der Erde zur Ewigkeit emportrug? Das eigentl. Wesen des Glaubens wird also durch jene Präambeln nicht geklärt. Andererseits war der Mythos bei den Griechen (auch abgesehen davon, daß er nicht ihre Religion ausmachte) sicher nicht immer bloß ästhet. Genuß. Auch in ihm lag ursprünglich eine Schau göttlicher Dinge, die freilich von der christl. Offenbarung wesentlich unterschieden ist, da jene aus rein menschlichen Kräften gespeist, diese aber eine Gabe Gottes an die Menschheit aus reiner Gnade ist. Immerhin besteht eine gewisse Verwandtschaft darin, daß auf beiden Seiten eine relig. Schau des Weltganzen in seiner Beziehung zum Göttlichen vorliegt. Wenn man allerdings auf der einen Seite nur die wissenschaftl.-histor. Vernünftigkeit, auf der andern die ästhet. Tätigkeit der Phantasie hervorhebt, so ist der Gegensatz leichter zu konstruieren. Bezeichnend ist es auch, daß Vf. neben der „exakt wissenschaftl. Erkenntnis“ der Heilsgeschichte nur eine „künstlerische, phantasiemäßige, mehr der Intuition sich nähernde Form der Vergegenwärtigung dieser Gegenstände“ kennt u. einen „führenden Nebenzweck der histor. Heilsveranstaltungen Gottes darin erblicken“ will, „daß dem an die Sinne gebundenen menschl. Erkennen das Göttliche auch in sinnenfälliger Erscheinung dargeboten werden sollte. In der Menschwerdung hat sich Gott selbst in

unerhört geheimnisvoller Weise in die Körperwelt begeben. Er vollzog eine Bejahung des Sichtbaren u. Körperlichen auch in der Absicht, daß dem sinnl. Erkennen u. der die sinnl. Vorstellungen festhaltenden Phantasie eine einwandfreie relig. Nahrung gewährt würde. Das ist ein innerliches Aufeinander-Hingeordnetsein von Mythos u. Heilsgeschichte u. infolgedessen auch von Mythos u. Glaube . . . Aber ihre (der relig. Phantasie) über die Quellen der Glaubenserkenntnis hinausreichenden Vergegenständlichungen der Heilsgeschichte gehen nie u. nimmer in den Glauben selbst ein. Sie sind . . . kein Mythos, sondern eine an den Glauben sich anlehrende freie Schau der Glaubensinhalte durch die religiös-künstlerische Vorstellungskraft“ (51 f.). Ich möchte annehmen, daß es neben dem Glauben eine Glaubensschau gibt, die in enger Verbindung mit der Quelle der christl. Kunst steht, u. daß diese nicht so zweckhaft erklärt werden darf, wie es der Vf. tut. Wenn Gott durch die Menschwerdung u. Erlösung die Schöpfung an seinem Wesen teilhaben läßt, so leitet ihn dabei mehr als ein pädagog. Nebenzweck (auch neben dem „Hauptzweck“). Jedenfalls ist das I. Kp. wenig befriedigend u. offenbart schon die oben berührte rationale Denkweise des Vf., die in relig. Fragen leicht zu Fehlurteilen führt, weil sie dem Gegenstand nicht voll angepaßt ist.

Kp. II behandelt im Anschluß an den 1. Glaubensartikel den hellenist. Gottesbegriff. Dabei stellt Vf. die Götterverehrung in jener Epoche als sehr tiefstehend hin, was mir bes. für die erste christl. Zeit nicht richtig zu sein scheint. Wenn man sie die „religiöseste aller Zeiten“ genannt hat, so mag das für das innere Leben übertrieben sein; aber formell u. auch denkerisch war die Religion (außerhalb des Christentums) nie so durchgebildet wie in jener Zeit. Merkwürdig ist es, wenn Vf. dem düsteren Bild der hellenist. Zeit den primitiven Eingottglauben (wie ihn die kulturhistor. Schule behauptet) gegenüberstellt u. von diesem (!) behauptet, er sei zur Zeit des NT in Israel ungebrochen gewesen; durch die Christusoffenbarung „fiel nur (!) neues Licht über die Beziehungen von Gott u. Welt, über die Vorsehung, die Gott auf dem Gebiete der Heilsordnung für die Menschheit trägt . . .“.

Kp. III vergleicht mit dem 2. Absatz des 1. Glaubensartikels „Schöpfer Himmels u. der Erde“ die antiken Anschauungen über Welt, Mensch u. Zwischenwesen. Für die Methode des Vf. charakteristisch sind Sätze wie 122 „Von ferne erinnert . . . wohl mancher Gedanke griechischer Frommer oder Weiser an dieses paulin. „mē on“ an die von der Offenbarung gelehrtete Stammesschuld u. eine geschichtlich aus ihr sich herleitende Zwiespältigkeit im Menschen. Aber diesen „anthropolog. Dualismus“ der Offenbarung . . . aus Umweltvorstellungen herzuleiten, kann überhaupt nur solchen eine Aufgabe dünken, die kraft eines Vorurteils von vornherein eine Belehrung der Menschheit durch das Licht der Offenbarung ausschließen u. darum für die originalen Gedanken der hl. Urkunden menschl. Quellgründe in der bibl. Umwelt wahrscheinlich machen müssen. Wenn wir aber, wie das hier der Fall ist, von der letztlich göttl. Herkunft u. von der auf ihr beruhenden Eigenständigkeit der Bibellehren über das Wesen des Menschen, sowie über die Tatsache u. Art seines Falles u. die dadurch für ihn geschaffene Lage als einer gesicherten Voraussetzung ausgehen, kann sich auch hier uns keine andere religionsgeschichtl. Aufgabe darbieten als eine beschreibende u. vergleichende . . .“ So sehr wir die gläubigen Voraussetzungen des Vf. anerkennen, so mußte er doch aus seiner apologet. Tendenz heraus zunächst einmal davon absehen u. „voraussetzungslos“ die Parallelen prüfen, während er nun das Ergebnis seines Buches als „gesichert“ voraussetzt. Man vgl. 137 „In der relig. Anschauungswelt der Antike sind viele uns recht störende Bestandteile vertreten, die aber gleichwohl nicht immer restlos abzulehnen sind. Sie können auch die abergläubische Verzerrung entweder einer neuen Einsicht sein, die durch Vernunftferwägung wenigstens mit Wahrscheinlichkeit sich nahelegt oder eines Glaubens, der durch die Uroffenbarung in den Gedankenkreis der Menschheit gelangt ist“. Wonach bemißt

Vf., was „uns“ störend ist? So heißt 157 „die starke Besorgnis vor den Dämonen in der alten Kirche auch zeitbedingt“! Darnach scheint nicht so sehr die Kirchenlehre als das neuere Empfinden die Norm zu sein. Gibt es ferner außer der Vernunft (!) u. der Offenbarung (ein sehr schillernder u. daher mit höchster Vorsicht anzuwendender Begriff!) keine Möglichkeit relig. Erkenntnis?

Kp. IV bespricht im Anschluß an den 2. Glaubensartikel „Und an Jesus Christus seinen eingeborenen Sohn unsern Herrn“ das hellenist. „Retter“- u. Gottmenschentum, bes. der Herrscher, u. die Würde- u. Wesensnamen Jesu. Der Vergleich Jesu mit den vielen „Gottesmännern“ jener Zeit hätte wohl gründlicher sein können. Gut ist der Abschnitt über den Herrscherkult u. dessen Sprache. Hier steht 175 der richtige Satz: „daß die übertriebene Transzendenz der synagogalen Gottesvorstellung einer Anerkennung der Mehrpersönlichkeit Gottes (u. auch der Menschwerdung einer dieser göttl. Personen) größere Schwierigkeiten gegenüberstellte als der Polytheismus u. überhaupt der biegsamere Gottesbegriff der Heiden, ist auch von ernsthaften kath. Gelehrten betont worden“. Freilich wird nachher doch die Verwurzelung der entsprechenden Termini im AT überbetont, obwohl die Terminologie deutlich auf den hellenist. Boden hinweist, wo allein die Ausdrücke als t. t. vorkommen — womit natürlich nicht eine einfache Übernahme behauptet wird. Nicht glücklich erscheint mir die Behandlung der 4. Ekloge Vergils 201—8. In der Betrachtung der Ausdrücke Epiphanie u. Parusie hebt Vf. mit Recht den unendlichen Abstand hervor, der zwischen den hellenist. Vorstellungen u. der Verwirklichung in Christus besteht; wenn er aber einen Unterschied darin sieht (212), daß die Epiphanie Gottes in Jesus nicht Glanz, sondern freigewollte Erniedrigung Gottes besage, so entspricht das nicht der ntl. Lehre u. der alten Liturgie; diese sehen die Epiphanie nicht in der Erscheinung des Herrn im Fleische der Sünde (nur diese, nicht die Menschwerdung als solche ist nach Phil. eine Entäußerung!), sondern in seiner (ganzen) Erscheinung vor der Welt, die vor allem in seiner Verherrlichung besteht (Auferstehung, 2. Parusie); vgl. etwa Joh. 1, 14! Parusie ist keineswegs bloß, wie 213 gesagt wird, die 2. Ankunft des Herrn; vielmehr sieht die alte Kirche, wie das Fest der Epiphanie es liturgisch darstellt, schon in der 1. Parusie die Herrlichkeit des erschienenen Gottes, nicht bloß die Ankunft „in Demut u. Niedrigkeit“ oder auch die „Tatsache des fortwährenden geistigen Wohnens Jesu in der Kirche u. der Einzelseele“. Man erkennt hier, daß manche Fehlgriffe des Vf. in der Vergleichung auch von einer nicht genügenden Erkenntnis der ntl. Theologie herrühren. So heißt es, daß der Name Kyrios Jesus „kraft u. seit der Menschwerdung zukomme“ (217), während doch das NT klar von der Erhebung des Sklaven Jesus zum Kyrios durch seine Erhöhung nach dem Tode redet (Phil. 2, 10 f.).

Kp. V beleuchtet in Fortsetzung des IV. den religionsgeschichtl. Hintergrund des johanneischen Logos. 232 heißt es: „Die Logoslehre des Joh. bringt wesentlich nur die Einführung eines neuen Wortes für einen Offenbarungssatz, der in sonstigen ntl. Quellen u. in anderer Form auch in den joh. Schriften selbst in einer Fülle von Zeugnissen ausgesprochen ist, die Grundwahrheit von der Gottheit Christi . . . Die Logosbezeichnung deutet nur die Weise des Hervorganges des Sohnes unter einer bestimmten Rücksicht noch näher an . . .“ Glücklicherweise wird diese sehr unbefriedigende Erklärung später ergänzt, z. B. 251: „Die hellenist. Logospekulation war menschlich gesprochen dessen würdig, daß sie nach ihren Wahrheitsgehalten von der göttl. Offenbarung berücksichtigt u. als Ausdrucksmittel des Offenbarungsgutes verwendet wurde“ usw.

Kp. VI würdigt zum 3. Glaubensart. die Versuche, die jungfräul. Empfängnis u. Geburt des Herrn religionsgeschichtlich zu erklären. Mit Recht betont Vf. die grundverschiedene ethische Atmosphäre, die aus der evgl. Erzählung gegenüber den heidn. Mythen von Göttersöhnen weht. Die Zurechtweisung der altchristl.

Apologeten 266 (vgl. 271) wegen ihrer Beurteilung religionsgeschichtl. Tatsachen wirkt etwas sonderbar.

Im Kp. VII gibt der Muttergottesbegriff Anlaß zu einer ausführlichen Darlegung über die Muttergottheiten des Heidentums. Von der ethnolog. Forschung ausgehend, glaubt Vf. alle weibl. Gottheiten auf die vorhellen. Erdmutter zurückführen zu können, was doch wohl eine zu große Vereinfachung ist. Ob sich „eine uns Katholiken sehr wünschenswerte Bereicherung unserer Einsicht in die providentielle Bedeutung der Muttergotteswürde Mariä . . . aus dem so reichlich angewachsenen Wissen über heidn. Kulte mütterlicher Gottheiten gewinnen läßt“ (289), sollte man nach der Haltung des Vf. in andern Fragen doch eher verneinen. In dem ganzen Abschnitt würde eine reinliche Scheidung des kirchl. Dogmas von der Volksfrömmigkeit zu klareren Schlüssen geführt haben. Die Idee der Jungfrau-Mutter Ekklesia wird zu wenig berücksichtigt. Die „Mutter Kirche“ gilt als bloße Allegorie, u. diese „läßt den tiefen Unterschied, die unendlich höhere Wahrheit um so kräftiger heraustreten, die der gleiche Muttername in seiner Anwendung auf die Mutter des Herrn gewinnt“ (323). Auf jeden Fall genügt diese geringe Wertung der Mutter Ekklesia als bloße Allegorie gegenüber der „unwiderleglichen Wahrheit“ der Muttergotteslehre nicht der alten Theologie; vgl. etwa meine Arbeit *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre u. Liturgie* (Theol. der Zeit 1936 Folge 2/3). Der Satz des hl. Irenaios, den Vf. 326 zum Beweis der Mutterschaft Mariä in bezug auf die Erlösten anführt, bezieht sich auf die Kirche!

Kp. VIII vergleicht die Botschaft von Tod u. Auferstehung des Herrn mit dem „Mythos der östl. Vegetations- u. Mysteriengötter“. Hier wie auch in den Kp. XV, XVI u. XIX kommt im Zusammenhang mit den Beziehungen zwischen antiken u. christl. Mysterien der Kult zur Sprache. Vf. glaubt zwar 396: „Mit einer Geringwertung des erkenntnismäßigen Bestandteiles der geübten Religion geht heute eine sichtliche Überschätzung der relativen Bedeutung Hand in Hand, die dem Kult im Gesamtgefüge der Religion zukomme. So bringen manche Gelehrte von vornherein einen einseitigen Bewertungsmaßstab mit. Legt man ihn an die an religiösen Gedankenwerten armen, im Brauchtum hingegen eigenartig, wenn auch verzerrt entwickelten Mysterienkulte an, so treten diese zweifellos in eine günstigere Beleuchtung. Allein dies Licht muß verblassen, wenn man mit gesunderen religionsphilosoph. Grundsätzen an die Würdigung der Kulte herantritt.“ Die von Pr. beklagte Überschätzung des Kultes entspringt aber doch schließlich einer Gegenwirkung gegen die frühere Überschätzung des rationalen Elementes der Religion, der auch Vf. verfällt, u. ob diese Haltung „gesünder“ ist, entscheidet sich daran, ob sie mehr dem Gegenstand, der Religion, entspricht. Man kann es nur begrüßen, daß dank der Religionswissenschaft u. der tieferen Einsicht in das alte Christentum der Kult wieder jenen Rang einnimmt, der ihm als der lebendigen Praxis der Religion gebührt. Vf. gibt einen Überblick über die Ostkulte u. die Mysterien, der aber mit Vorsicht aufzunehmen ist, da er geradezu jene Elemente aufsucht u. überbetont, die geeignet sind, dem Laien einen ungünstigen Eindruck zu machen. So heißt es 351, die, vom Vf. übrigens durch seine unsichern Auslegungen noch verstärkten u. unter Auslassung anderer, das Positive anerkennender Stellen einseitig hervor gehobenen „Andeutungen der Kirchenväter verlangten die Annahme, daß eine recht krasse sexuelle Symbolik in Eleusis in Übung stand“. Bald darauf kann man lesen: „Wenn (!) die eben vorgelegte Auffassung über das Brauchtum bei der teletē in Eleusis richtig ist, u. eine gewisse Wahrscheinlichkeit (!) spricht dafür, so ist die Idee einer Gotteskindschaft aus der Reihe der relig. Grundgedanken von El. gänzlich fernzuhalten. Nicht in ein Kindesverhältnis zur Göttin suchte dann der Myste einzutreten, sondern höchstens in ein solches, wie es in der Legende vorgebildet war, die von dem Beilager des eleusin. Heros Keleos mit der Göttin berichtet. Damit ist (!) ein für die Religionsvergleichen wichtiges Ergebnis gewonnen.“ Man beachte,

auf wie schwankendem Grund dieses Ergebnis steht. Irreführend ist auch der Gebrauch des Wortes „Gotteskindschaft“, da man dabei an die ntl. Idee denkt, die selbstverständlich für El. nicht in Betracht kommt. Wohl aber wird der Mysterie, wie der ps.-platon. *Axiarchos* 371 D berichtet, Geschlechtsgenosse der Göttinnen durch Adoption, *γεννήτης τῶν θεῶν*; vgl. E. Rohde, *Psyche* II Anhang 421 ff., ferner mein Buch *De philosophorum Graec. silentio mystico* (1919) 24 f. mit weiteren Texten; u. dies wurde durch die Riten dargestellt u. bewirkt. Die „Entrüstung, mit der Klemens, Tertullian u. andere Schriftsteller der alten Kirche von diesem Kulte sprechen“, hat diese selben Schriftsteller trotz ihrer durch die Zeit bedingten Kampfstellung nicht davon abgehalten, gelegentlich auch das Positive an dem alten Kult hervorzuheben, das trotz mancher urwüchsigen Riten, die leicht ausarten konnten, vorhanden war; man lese z. B. Klemens Alex., *Strom.* VI 4, 2: Da nicht bloß die atl. Propheten, sondern auch viele Hellenen u. nicht wenige Barbaren die Symbolsprache angewandt hätten, so hätten auch die Mysterien der Weihlinge hierher gehört, er verschiebe aber die Darlegung bis zur Zeit, *ὁπρὶνα ἂν τὰ περὶ ἀρχῶν τοῖς Ἕλλησιν εἰρημένα ἐπιόντες διελέγωμεν· τῇσδε γὰρ ἔχει τῆς θεωρίας ἐπιδείξομεν καὶ τὰ μυστήρια*. Vor allem aber hätten Klemens u. a. nicht die Mysteriensprache so häufig auf christl. Diffe anwenden können, wenn sie derart von Obszönitäten geschändet gewesen wäre, wie es nach der Darstellung des Vf. aussehen könnte. Derselbe Gedanke gilt übrigens auch von den antiken Zeugen; einem Mann wie Aischylos hätte Aristophanes wohl unmöglich das herrliche Gebet *Frösche* 886 f. in den Mund legen können, wenn El. ein Ort sexueller Exzesse gewesen wäre. Selbst die Dionysosmysterien, die der röm. Senat so streng verurteilen mußte, wurden doch von Euripides in den *Bakchen* als eine Anhaltung zur Keuschheit bezeichnet. Von einem „wüsten Dienst“ zu sprechen, gibt jedenfalls einen verzerrten Eindruck. Daß die geschlechtsbetonten kult. Bilder (u. die entsprechenden Riten) den Geschlechtstrieb nicht aufreizen, sondern stillen u. dadurch überwinden sollten, daß sie also (auf der primitiven Stufe der Religion) der Sittlichkeit dienten, hat neuerdings L. Ziegler in sehr beachtenswerten Ausführungen gezeigt (*Überlieferung* 191—4). So ist die ganze Darstellung der Mysterien durch Vf. in keiner Weise befriedigend. Die Rückführung aller Myst. auf einen primitiven Vegetationskult nennt Vf. selbst 388 nur eine „begründete wissenschaftl. Hypothese“; auf keinen Fall erklärt sie die Bedeutung der Myst. im ausgehenden At, wo längst neue relig. Ideen in diese Kulte eingeströmt waren, wenn sie nicht von Anfang an darin angelegt waren. Was Vf. 389 ff. über den „geschichtl. Werdegang der Gesamterscheinung östl. Lebenskulte“ sagt, sieht allzu sehr nach modernem Denken aus, als daß es der wirklichen Entwicklung gerecht würde. Der primitive Mensch geht nicht vom „Erleben“ aus, schafft sich nicht selbst „allegorische Verpersönlichungen des Naturlebens“, knüpft nicht „das eigene Jenseitsleben lose an die in der Natur beobachtete Analogie, das Wiedererscheinen der Pflanzenwelt, gedanklich an“, läßt sich auch nicht sein Einzelerleben von der „suggestiven Macht der Gemeinschaft verstärken“ usw. All das scheint mir neueres theoret. Denken in die Religion der Primitiven hineinzutragen. Merkwürdig ist auch die Bemerkung, die Umsetzung des Mythos erreiche nicht die Existenzialschwelle, d. h. eine wirkliche geschichtl. Daseinsweise. Selbstverständlich sind die antiken Götter keine geschichtlichen Personen; vgl. dazu Salustios, *De diis et mundo* 4: *ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰὲ κτλ.* Mittenhinein in seine Darlegung stellt Vf. den seltsamen Satz: „Nur eine übersteigerte Vorstellung des zwischen Meß- u. Kreuzopfer bestehenden Gleichheitsverhältnisses kann . . . Ansätze zu einer besonderen Annäherung der christl. Liturgie an die Jahresfeste der Vegetationsheroen entdecken“ (391). Man fragt sich, was dieser Satz hier soll, u. erkennt schließlich eine Vorbereitung auf den spätern Kampf des Vf. gegen die Mysterienauffassung des christl. Kultes (s. unten), obwohl diese nie das Meßopfer den Jahresfesten von „Vegetationsheroen“ angenähert hat.

Man sollte übrigens auch auf der christl. Seite nicht bloß das Geschichtliche sehen u. in der Auferstehung nicht bloß die Auferstehung des Fleisches betonen; letztes Ziel des Christentums ist es, den Menschen zur Teilnahme am göttl. Leben zu führen, u. eine entfernte Ahnung dieses Zieles war der eigentliche Kern der Mysterien, wie es Proklos, *in remp.* I 75. 5 ff. Kr. gesagt hat: *συνάπτειν τοῖς θεοῖς*; Salustios a. a. O. 4: *πρὸς τοὺς θεοὺς οἶον ἐπάνοδος*. Es ist nicht nötig, die Myst. herabzusetzen oder mit rationalist. Gründen sie zu verkleinern, um das Christentum zu heben. Das Christentum hat das nicht nötig. Was soll es heißen, wenn 427 gesagt wird: Der tiefste Sinn der Kulte sei: „sie verabsolutieren irdisches Geschehen, u. zw. nicht einmal das geistige, sondern das biologische“! Ferner: „Die ganze Richtung weist von den Gütern der Sittlichkeit hinweg“! Damit straft man Männer wie Aischylos, Sophokles, Pindar, Cicero usw. Lügen u. bestreitet offene Tatsachen, die zeigen, daß die Mysterienkulte die relig. Ethik vertieft haben. Freilich kannten sie ebenso wenig wie das alte Christentum eine vom Sakramentalen losgelöste Ethik, sahen daher das „Endheil“ mit Recht nicht bloß als „moral. Gut“; deshalb ist es aber auch noch nicht richtig, daß der Weg der Mysten der „äußerliche einer mag. Besorgung des jenseitigen Wohlergehens der Seele in einem Kurzverfahren“ gewesen sei. Kurz: Vf. versagt m. E. in der Erkenntnis def relig. Werte der Myst., weshalb auch seine Vergleichung dieser mit dem Christusmysterium nicht den Kern der Sache trifft. Wir kommen später auf dieses Gebiet zurück.

Kp. IX stellt den Descensus Christi neben die antiken Abstiege in die Unterwelt, worüber zuletzt ausführlich J. Kroll gehandelt hat; vgl. Jb. 13 Nr. 59. Pr. scheint zu übersehen, daß der Descensus oft eine Zusammenfassung des ganzen Heilswerkes darstellt (eine Andeutung II 34 unten). II 24 die richtige Bemerkung, daß das in den uralten Mythen sich aussprechende Denken dem christl. Glauben näher steht als der moderne Materialismus. Inwiefern aber 31 die triumphale Auffassung des Heilswerkes eine „zeitbedingte Einseitigkeit“ sein soll, ist mir nicht verständlich, da sie doch ganz aus dem NT stammt. Man fragt sich bes. zu 47, weshalb Vf. sich so sehr damit abquält, den Unterschied zwischen den heidn. Katabaseis u. der Christi herauszupressen, den doch niemand bestreitet. Es besteht aber doch eine Ähnlichkeit des Motivs u. des psycholog. Hintergrunds; den uralten Wunsch der Überwindung des Todes sah die Christenheit in ihrem Heiland erfüllt.

Kp. X bringt religionsgeschichtl. Entsprechungen zur Auffahrt u. Himmels-herrschaft des Herrn. Wenn die Himmelfahrt sich nicht vor der Öffentlichkeit vollzog, so sieht Vf. den Grund dafür in der „Zurückhaltung“, die der Herr „seiner Würde geradezu schuldig war“. Es liegt doch der viel tiefere Grund vor, daß das Mysterium Christi der Welt wesentlich verborgen ist. 72 u. wird wohl die notwendige Verbindung der Erhöhung des Herrn mit seiner vorausgehenden Vernichtung dem Fleische nach zu wenig gesehen. Der Hebr. leitet (gegen Vf. 79) das Priestertum Christi nicht von dessen Menschwerdung, sondern von seiner Erhöhung nach der Passion ab, wie es dann Vf. auch 79 u. andeutet. Richtig weist Vf. nach, daß dieses Priestertum Christi keine Analogie außerhalb des Christentums hat, behandelt die Parallelen der hellenist. Entrückungen u. der Kaiserapotheosen u. schließt einige Ausführungen über die Maiestas-Christi-Bilder u. den Sonnenkult an.

Kp. XI stellt das Jüngste Gericht den antiken Totengerichten gegenüber.

Das XII. Kp., das den ntl. Gottesgeist u. hellenist. Pneumavorstellungen, Trinität u. Göttertriaten vergleicht, leidet vor allem darunter, daß Vf. allzusehr das Pneuma u. die 3. Person der Trinität, den Hl. Geist, voneinander scheidet u. dadurch sich die volle Erkenntnis der ntl. Pneumalehre verbaut. So beginnt er 113 gleich mit dem Hl. Geist als einer „neuen, deutlich unterschiedenen göttl. Hypostase“, muß aber schon 114 zugeben, daß die Schrift dasselbe Wort Pn. dazu benutzt, recht verschiedene Begriffe auszudrücken, die alle zur Offenbarung gehören, aber z. T. allerdings auch außerhalb der Offenbarungswelt als Wirklichkeiten

anerkannt gewesen seien. 148 heißt es: „Es steht die hohe Wahrscheinlichkeit dafür, daß Paulus bei diesem Pn. regelmäßig an den persönl. Gottesgeist denkt, der in der Seele der Gerechten wohnt. Immerhin (!) gewinnt der Mensch durch den Besitz des Pn. die Eigenschaft, derzufolge er *πνευματικός*, geistig (!) heißt. Sicher ist, daß sich der Begriff *πνεῦμα* auch gerade in seiner anthropologischen Anwendung (samt *πνευματικός*) durch die Verknüpfung mit der neu geoffenbarten Gnadenordnung, in die der Mensch einbezogen ist u. deren Organ der Hl. Geist als göttl. Person ist, mit ganz neuem Sinn erfüllt.“ Mir scheint umgekehrt Pn. bei Pl. zunächst nicht die 3. Person der Trinität zu bezeichnen u. gerade dadurch auch neues Licht auf den trinitarischen Hl. Geist zu fallen, der nach dem Vorgang der Schrift u. der griech. Väter nicht so sehr neben die beiden andern göttl. Personen gestellt werden sollte, sondern vielmehr in der lebendigen Einheit der einen dreifaltigen Gottheit gesehen werden müßte. Auf S. 115 f. müßte in der Vorbemerkung über „Geist“ (!) in der Schrift, da Pn. in der LXX Übersetzung ist, wohl zuerst das hebr. Äquivalent für Pn., dann, weil diese Übersetzung von außen stammt, der Gebrauch von Pn. außerhalb der Schrift besprochen werden; erst dann würde die persönl. Auffassung des Hl. Pneumas in Betracht kommen, aber nicht, wie Vf. 116 meint, als etwas Grundverschiedenes; „Davon (d. h. von der Heiligkeit der Engelgeister u. der des Seelenlebens der Getauften) grundverschieden ist die substantiale Heiligkeit, kraft deren nach einer nicht allgemein angenommenen Deutung die Gottesnatur des Sohnes Gottes im Eingang des Römerbriefes als „Geist der Heiligung“ bezeichnet wird, u. wiederum ein Neues liegt vor, wenn die Wortverbindung „Der Heilige Geist“ einen besonderen, vom Vater u. Sohne verschiedenen persönl. Träger der Gotteswesenheit bezeichnen soll“. Ich fürchte, daß man durch solche Trennungen sich die Einsicht in die ntl. Pn.-Theologie nur erschwert. Richtiger wird die Sache 131 gesehen, jedoch wird hier das Wirken des Pn. zu sehr verengt, wenn ihm das sittl. Leben als das „eigentliche Feld“ zugewiesen wird. Zunächst teilt das Pn. sich dem Sein des Menschen mit u. indirekt dem aus dem Sein hervorgehenden Tun. Man kann deshalb auch nicht sagen, daß Paulus „die sittl. Gnadengaben höher wertet“ (130); vielmehr ist die sittl. Bewährung das Kriterium des echten Gottespneumas. 132 wird mit Blüml festgestellt, daß „die Paulusbrieve von Hinweisen auf die 3. trinitar. Person geradezu durchzogen sind“, dann aber zu beachten gegeben, daß es „im allg. nicht die Absicht des Apostels“ gewesen sei, „in seinen Briefen auf das innertrinitar. Leben Gottes des näheren einzugehen“. Das gilt aber doch nur von der späteren abendländ. Trinitätstheologie; von der ntl. Offenbarung Gottes solches auszusagen, wäre geradezu seltsam, da doch auch jene spätere Spekulation von der Offenbarung ausgehen mußte, wenn sie nicht rein menschl. Erfindung sein wollte. Zum Vergleich mit der philon. Pn.-lehre wäre zu sagen, daß Philon selbstverständlich nicht die Person des trinitar. Pneumas kennt, aber daß er sonst vieles vom Pn. lehrt, was eine gewisse Vorbereitung auf die ntl. Lehre von der Gotteskraft ist (vgl. Vf. 146 oben); auch spricht er vom Pn. nicht als von einem „ganz unbiibl. pn. Mittelwesen“ (143), sondern nennt es *De plant.* 17—24 klar göttl. u. ungeworden. Wenn er in *De opificio mundi* eine stoisch-materialist. Auffassung des Pn. predigt, so müßte dazu gesagt werden, daß hier ein Frühwerk Philons vorliegt, dessen Ideen nicht für seine spätere Theologie maßgebend sind. Um den Unterschied der philon. u. paulin. Pn.-lehre herauszuarbeiten, überbetont Vf. nach seiner Weise den sittl. Charakter der Geistesgaben, obwohl diese doch zunächst seinsmäßig-gnadenhaft zu nehmen sind; erst aus der Mystik geht die Moral hervor. Nach Vf. kommt es auf die „ordnungsmäßigen Gnadengüter, vor allem auf deren ständige ausdauernde Benutzung“ an; die Vergeistigung [! dieses Wort weckt im modernen Menschen leicht ganz falsche Vorstellungen] werde zwar in dem einmaligen Akte der Rechtfertigung begonnen, sei aber etwas langsam Reifendes, u in diese neue Ideenwelt

müsse man die pl Vorstellung vom pn. Menschen einrücken, um ihre Eigenart zu erkennen (149). So richtig das an sich ist, so wird es doch dem Wesen der ntl. Verkündigung nicht gerecht, wonach die wahre Sittlichkeit aus dem vergöttlichten Sein hervorgeht. Das Erste ist deshalb die demütig-gläubige Aufnahme des Pn., das in der Agape seine Lebenskraft entfaltet. Eine tiefere Erfassung der ntl. Pn.-lehre hätte wohl auch das Verhältnis zu vorchristl. Pn.-vorstellungen klarer beleuchtet. Es hätte sich dann wohl gezeigt, daß die ntl. Offenbarung auch hier die unklaren Ahnungen des Menschengesistes gereinigt u. auf einer höheren Linie erfüllt hat; daß aber andererseits die Worte u. Ideen, die die Offenbarung benutzte, nicht bloß „Hülsen u. Schalen“ (152) sind. Worte sind nie Hülsen u. Schalen, sondern Logoi — man müßte denn der modernen materialist. Veräußerlichung der Sprache das Wort reden! Worte bringen deshalb Inhalt mit u. werden durch die Offenbarung Gottes in ihrem letzten Sinne bestätigt, nicht ausgehöhlt. — Der letzte Teil des Kp. weist auf den Unterschied zwischen den heidn. Göttertraden u. der christl. Trinität hin.

Kp. XIII prüft die gesellschaftl. Erscheinung u. Idee der Kirche im Lichte hellenist. relig. Organisationsformen u. stellt fest, daß die Kirche nicht aus Thiasoi hervorgegangen ist. Merkwürdig ist die Auffassung 165, wonach der K. „zwar alle wesentl. Vollmachten bereits vor dem Hingang Jesu verliehen waren“, ihr Wesen sich aber erst nach der Geistsendung enthüllt habe; dies sei der Grund für die Nennung der K. im Symbol nach der des Hl. Geistes. Tatsächlich ist doch die K. (worauf übrigens Vf. dann auch hinweist) der pneumat. Leib Christi. Daß eine von der Synagoge losgelöste Kirchengründung dem Herrn gegen seinen ursprüngl. Plan durch den Widerstand des Gottesvolkes aufgenötigt worden sei, daß er zunächst eine organ. Überleitung der Synagoge in das messian. Gottesreich versucht habe, ist wohl allzu-sehr historisch gesehen. Ob die Bilder von der Stadt, dem Hause, dem Tempel, der Herde so sehr, wie Vf. meint, auf die sichtbare, rechtlich gegliederte Genossenschaft gehen, erscheint mir fraglich. Die Erklärung des Wortes *ἐκκλησία* aus der Volksversammlung u. die angebliche Übertragung des Wortes von der Zusammenkunft auf die Mitglieder scheinen mir unbegründet; bei letzterem gilt eher das Umgekehrte: *Ekklesia* ist das Gottesvolk (auf der ganzen Erde) u. dann die Zusammenkunft des Volkes zum Kulte, schließlich die Stätte der Zusammenkunft. Das 176 f. über die Leitung der K. in ältester Zeit Gesagte bedürfte der Überprüfung, z. B. die Behauptung, die „ganz eigenartige Haltung“, die Paulus gegenüber den Römern im Röm. einnehme, sei ein Beweis für die Sonderstellung des Petrus. 182 gute, wenn auch nicht ausreichende Bemerkungen über den frühen Kult der K. Hier wie auch etwa 174 äußert sich immer wieder das Bestreben des Vf., die heidn. Seite herabzusetzen u. zu bagatellisieren, damit das Christentum sich um so mehr davon abhebe — womit doch diesem gar kein Dienst erwiesen wird, aber auch die wahre Vergleichsmöglichkeit weggenommen wird. Weshalb müssen denn die heidn. Kultverbände nur „Zweckverbände zur Befriedigung der Interessen der Mitglieder“ mit „rein äußerlichem Gepräge“ u. dem Streben nach „materiellen Genüssen“ gewesen sein? Und wo diese Herabsetzung nicht recht gelingt wie beim Mithraskult, da wird ohne wirklichen Beweis der Spieß herumgedreht u. ein Wettbewerb mit der christl. K. vermutet.

Kp. XIV bespricht unter dem Motto des Symbolums „Gemeinschaft der Heiligen“ den christl. Heiligenkult, obwohl dieser eher zur „hl. Kirche“ gehören würde. Es entspricht kaum der altchristl. Lehre, die nach manchen unter *communio sanctorum* sogar die Sakramentsgemeinschaft verstand, wenn Vf. den Begriff sehr ausweitet: „G. d. H. ist ein Begriff, der den der sichtbaren, von Christus gestifteten Kirche an Umfang übertrifft...“ (193). Weshalb wird 194 die G. d. H. der „zweite myst. Leib“ Christi genannt? Über den tieferen Sinn der Martyrerverehrung hätte Jb. 2 S. 18 ff. herangezogen werden können; diese alte Einbeziehung des Martyrerkultes in das Christumysterium gibt erst den vollen Unterschied von der heidn.

Heroenverehrung, die Vf. übrigens allzusehr von den seit dem 4. Jh. entstehenden Formen der populären Heiligenverehrung trennt. Gerade auf diesem Gebiete ist das Fortleben antiken Brauchtums am leichtesten zu fassen u. übrigens auch von der eigentlich kirchl. Lehre am ehesten zu unterscheiden. Eine längere Anm. S. 447—51 über die Kultbilder ist für die moderne Denkweise des Vf. kennzeichnend, der hier sogar die Antike vor dem auch von Kirchenvätern erhobenen Vorwurf der Ineinssetzung von Gott u. Bild verteidigt! —

In Kp. XV wird zur Vorbereitung auf die Erörterung der Taufe als des Sünden-nachlasses gezeigt, daß die Antike durchaus das Sündenbewußtsein besaß. Ob freilich die stark moderne Auffassung von Sünde, wie Vf. sie vertritt, dem antiken Denken gerecht wird, wird einem öfter zweifelhaft; so wenn 209 die „Vernunft“ als Norm der „sittl.-relig. Begriffsbildung“ der alten Völker bezeichnet wird, wenn 214 der primitive „Sünder“ fühlt, daß die Störung der rechten Ordnung, die er durch seine schlechte Tat hervorrief, in gewisser Hinsicht fort dauert“, wenn nach ebd. „diese Störung des rechten Verhältnisses zu Gott . . . auch unter rein natürlicher Sicht der Sünde als ein Verlust der göttl. Gnade u. Huld“ bezeichnet werden kann, wenn demgegenüber 215 eine mehr religiös-physische Auffassung der Sünde eine „künstlich geschaffene Begriffsverbindung von subjektiver Geltung“ genannt wird usw. 216 heißt es: „Auch der gefallene Mensch ist im Besitz der Freiheit. Er kann also die Sünde mit seinen natürlichen Kräften meiden, wenn er auch aus dem bloßen Vermögen seiner Naturausstattung heraus nicht imstande ist, mit u. durch diese positive Weise der Überwindung der Versuchung zugleich ein Heilswerk zu setzen. — Die Schwäche der gefallenen Natur ist doch auch wieder so tief, daß es dem Menschen unmöglich ist, aus der bloßen Kraft seiner natürl. Willensgeneigtheit zum Guten sich längere Zeit hindurch auch bloß von schweren Verfehlungen freizuhalten.“ Dazu vgl. S. 453 Anm. 15 mit der interessanten Bemerkung, es sei „gesicherte theolog. Wahrheit, daß Gott, wie er in der gegenwärtigen *übernatürl.* Heilsordnung für Heiden u. Christen dieser natürl. Unzulänglichkeit durch die *übernatürl. Gnadeneinflüsse* das Hilfsmittel stellt, so in einem Weltplan, der sich mit einer rein *natürl.* Bestimmung des Menschen begnügt hätte, auf anderem Wege entgegengearbeitet hätte“. Ohne diese theol. Fragen hier lösen zu wollen, zitieren wir solche Sätze nur, um zu zeigen, wie weit Vf. sich von der antiken, auch der altchristl., Denkweise entfernt, also nur schwer dazu imstande ist, das Sündenbewußtsein antiker Menschen mit dem altchristl. zu vergleichen. Was letzteres betrifft, so sieht Vf. 249 „das Neue, das mit Christus in das sittl. Ringen u. Streben der Menschheit eingeführt wurde“, zunächst in der moral. Nachahmung Jesu; „das Zweite aber, was der Herr brachte, die Gnade, war nicht minder nötig u. wertvoll“. „Diese subjektiven inneren Hilfen bilden eine wunderbare Einheit mit der großen objektiven Wohltat des Vorbildes Christi.“ Hier wird also das göttl. Gnadenleben als etwas Subjektives doch offenbar unter das moral. Vorbild als das Objektive gestellt, womit die Lehre des NT u. der alten Kirche kaum getroffen sein könnte (vgl. etwa den unten zu zitierenden Abschnitt aus des hl. Gregors Nyss. Katechet. Logos). Erst 256 wird die seinshafte Seite der Gnade genannt; aber auch hier ist die „Willensrichtung“ das in letzter Linie Entscheidende: „Die sündhafte Tat wird zwar vom menschl. Willen begangen, der es nicht in seiner Macht hat, die Wunderwerke, die die Gnade Gottes in der Seele aufgerichtet hat, zu zerstören. Aber der Fortbestand der Gnadenausrüstungen ist mit der verkehrten Willensrichtung, in die sich der Mensch in freier Entscheidung hineinbegibt, moralisch unverträglich.“ Gewiß liegen hier Mysterien der Theologie vor; aber mit solchen Sophismen sind sie nicht zu lösen. Man gebe ruhig zu, daß hier Tiefen Gottes berührt werden, die von der heidnischen Frömmigkeit geahnt a. vielleicht tiefer erfaßt wurden, als es vom modernen Rationalismus geschieht. Weshalb wird 259 die babylon. Sündenauflassung wegen der Betonung des dämon. Zwanges zum Bösen als niedriger hingestellt, weil sie die sittl.-relig. Seite stark ver-

nachlässige? Wendet nicht auch die alte Kirche Exorzismen, Sakramente usw., u. nicht bloß sittl. Beeinflussung, gegen die Gewalt der Sünde an? Ist die Taufe nicht eine sakramentale Tilgung der Erbschuld u. der Sünde? Vf., der am Schlusse des Kp. zur Taufe übergeht, benutzt dabei für Röm. 6, 3—10 leider die hier ganz u. gar irreführende Übersetzung von Rösch. Ich zitiere die Sätze, wo der Urtext geradezu verfälscht wird: „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus hin getauft wurden, auf seinen Tod hin getauft wurden? [man kann auch übersetzen: in Christus hinein, in seinen Tod hinein]. Wir wurden also durch die Taufe auf den Tod mit ihm begraben, damit... Denn sind wir mit ihm verwachsen durch die Ähnlichkeit mit seinem Tode, so werden wir es auch sein durch die Ähnlichkeit mit seiner Auferstehung...“ (265 f.) An anderer Stelle (s. Bericht Nr. 1 u. 180) haben wir über die richtige Deutung u. Übersetzung des Textes gesprochen, worauf wir hier verweisen. Sowohl die Übersetzung „auf Christus hin“ wie „in Chr. hinein“ ist philologisch u. theologisch unhaltbar; eine direkte Verdrehung aber stellt die Übersetzung von *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγονάμεν τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* dar, da hier doch der Text ganz klar ein Verwachsensein des Täuflings mit dem Gleichbilde des Todes Christi besagt. Die Teilnahme am Tode des Herrn (u. an dem daraus erfließenden Leben) ist gebunden an das Eingefügtsein in das Gleichbild des Todes, d. h. an die Teilnahme an dem das Sterben u. Begrabenwerden Christi rituell darstellenden u. gegenwärtigmachenden Tauf- oder Tauchritus unter Nennung der göttl. Namen, m. a. W. an dem im Mysterium gegenwärtigen Kreuzestode Christi. Das liturg. Mysterium mit seinem Gleichbilde, d. h. der rituellen Nachahmung u. symbol. Aufführung des Todes Christi, ist der gottgesetzte Weg zur Eingliederung in den Leib Christi. Vf. nennt denn auch mit Recht die Taufe ein „Nacherleben der Heilstat Christi“. Erst im folg. Kp. wird deutlicher, weshalb er eine so irreführende Übersetzung der pl. Stelle anführte.

Kp. XVI setzt nämlich die Betrachtung der Taufe fort u. vergleicht die pl. Christus- u. Taufmystik mit den hellenist. Mysterienkulten. Richtig schildert er, wie Pl. das ganze Erlösungswerk in Verbindung mit dem persönl. Heilserignis der Taufe bringt. Weniger klar ist es schon, wenn nach ihm Pl. die Taufwirkungen zu Kreuz u. Auferstehung „in eine Art von Abhängigkeitsverhältnis“ bringt u. dadurch die „Zuwendung des Heils in der T. auf den erhabenen Hintergrund des Erlösungsdramas aufzeichnet“ (275). Merkwürdig berührt 276 f. der Kampf des Vf. gegen den Begriff „Wiedergeburt“. Schon 268 steht zu lesen, eine geistige Neugeburt sei „denkbar ohne die gleichzeitige Vernichtung eines Widergöttlichen in der Seele. Eine neue Geburt könnte ein Leben schenken, das sich einfach über ein anderes bereits bestehendes lagerte“. Das wäre aber doch wohl ein religionsgeschichtl. Novum u. außerdem ein überflüssiger Luxus. In der Regel findet die Neugeburt, die „Zeugung von oben“, statt, weil das Alte unzureichend ist, u. deshalb setzt die neue Geburt das Sterben des Alten voraus. Es besteht daher gar kein so großer Abstand zwischen dem Bilde von der Wiedergeburt u. der Angleichung an Tod u. Auferstehung des Herrn; I Petr. 1, 3 verbindet beides: *ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζωῶν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν*. Wenn Vf. den Begriff der Wiedergeburt auf christl. Seite zurückdrängen u. auf heidn. allein sehen will, so soll das wohl seine ausschließende Vergleichung begünstigen. Ebenso wirkt es, wenn für ihn bei den Mysterien der Antike das „Aufbauprinzip“ bezeichnend erscheint, während doch zunächst der Sinn der Myst. zu erforschen wäre, dem gegenüber der Aufbau sekundär ist. Besonders bezeichnend aber für die Tendenz des Vf. ist es, wenn nunmehr selbst die vorher zugegebene Angleichung des Menschen an Christus als innerstes Prinzip der pl. Christumystik als weniger wichtig hingestellt wird. So heißt es 287: „Man erkennt hier recht deutlich, wie Pl. doch immer wieder den Vorrang der Liebe zur Geltung kommen läßt: Vaterliebe Gottes hat die

Erlösung . . . in die Wege geleitet; Verständnis dieser göttl. Liebe muß die letzte u. tiefste Beantwortung einer solchen Gottestat von seiten der Menschen sein. Mit nichten ist die ganze pl. Erlösungsmystik darauf aufgebaut, daß ein polares Prinzip der Angleichung an den gestorbenen u. auferstandenen Heiland auf jeden Preis durchgepreßt werde. Pl. handhabt alles, was Hilfsvorstellung ist, mit großer Freiheit u. verliert die obersten Grundsätze der Religion nie aus dem Auge.“ Hier wird also die moralisch aufgefaßte Liebe Gottes als der Kern der christl. Religion aufgefaßt, dem gegenüber die Einheit mit Christus nur eine „Hilfsvorstellung“ ist! Wie weit entfernt sich diese Theologie vom NT! u. wie sehr erinnert sie an gewisse Theorien der Aufklärung! Für Pl. ist die Agape das wesenhafte Pneuma Gottes, das im Menschen wohnt; vgl. etwa Röm. 5,5 ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέρχεται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου. Ja sie ist der durch Tod u. Auferstehung in uns seiende Christus; vgl. Röm. 8,31 ff. mit dem Schluß von der ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Pauli Streben ist es, γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἰ πὼς καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν (Phil. 3, 10 f.). Diese wenigen Stellen schon zeigen, daß die Christumystik u. die Angleichung an den sterbenden u. auferstehenden Herrn keine „Hilfsvorstellung“ ist. Es kommt nicht, wie Vf. 288 behauptet, „in erster Linie auf eine Herzensangleichung an das Vorbild des Erlösers an“! Sondern vielmehr auf die ontische Teilnahme an seinem Sterben u. Leben durch die Mysterien u. die physische Gnade. Ist es denn wirklich notwendig, wesentl. Teile des Christentums abzuschwächen, nur um die Analogien mit den antiken Mysterien (die doch, wie heute von allen zugegeben wird, kein Beweis für eine Abhängigkeit des Christentums von den ant. Myst. sind) ableugnen zu können? Selbst Worte wie τέλειος u. μεμύημαι müssen sich eine Verharmlosung zu „reif“ u. „ich bin erfahren“ gefallen lassen (290). Ebenso wird das Wort μυστήριον, wie wir nachher noch genauer sehen werden, sowohl auf heidn. wie auf christl. Seite ausgehöhlt. Sehen wir zunächst zu, wie Vf. 293, um die Nachahmung der Herrentat ableugnen zu können, trotz der allgemeinen Praxis des christl. Altertums, die heute im Osten noch lebendig u. im Westen noch vorgesehen ist (s. Rituale Romanum; Tit. II cp. 2 n. 20: *Ubi autem est consuetudo baptizandi per immersionem, sacerdos accipit infantem et . . . immergit et trina immersione baptizat*; vgl. 4, 45) nicht das βαπτίζειν = Untertauchen, sondern die abgekürzte Form der *infusio* zur Norm u. zur Wesenskennzeichnung der Taufe macht: „Die Tauchtaufe bringt diese Herkunft ihrer Wirkungen (!) vom Opfertod Jesu besonders deutlich zur sinnfälligen Anschauung (!). Aber das verleiht ihr keine sakrale oder dogmatische, sondern nur eine pädagogisch-seelsorgliche Überlegenheit über die übrigen beiden Taufarten, die fraglos ebenso alt sind, die Gieß- u. die Besprengungstaufe.“ Selbst wenn das richtig wäre, käme es darauf an, was der Herr ausdrücklich befohlen hat; er hat aber den Aposteln geboten, die Heiden zu βαπτίζειν d. h. unterzutauchen, u. er hat in diesen Ritus die ganze Symbolik seines eigenen Sterbens hineingelegt; vgl. Mk. 10, 38; Luk. 12, 50 usw. Nur im Notfalle soll, wie schon Didache 7, 3 lehrt, die T. durch Aufgießen geschehen, die also kein eigener Taufritus ist, sondern nur ein Notersatz. Man darf nicht aus diesem Ersatz eine eigene Taufsymbolik herauslesen; erst recht ist es gegen jede Methode, das Wesen der T. aus diesem Ersatzritus zu erschließen. Im Gegenteil muß die ganze Symbolik des eigentlichen Tauchritus, die ja durch den Gebrauch des Wortes *baptizo* festgehalten u. mit dem Ersatzritus verbunden wird, in diesen hineingelesen werden, wie es auch sonst ein liturg. Gesetz ist, daß man aus Gründen der Not einen Ritus in einfachen Formen vornehmen kann, ohne daß er aber sein Wesen verliert. Die christl. T. erhält ihren eigentlichen u. vollen Sinn, wenn man sie als das Mysterium des Kreuzestodes Christi betrachtet, an dem der Christ

teilnehmen muß, um ein Glied Christi zu werden. So ist die Deutung Röm. 6 nicht eine fromme Zusatzdeutung, sondern Wesenserklärung. Man beurteile danach, was V. 293 weiter schreibt: „Der allen Taufweisen gemeinsame Symbolismus (der auch allein voll lebendig bleiben konnte, da die Tauchtaufe ja seit dem kirchl. MA in Wegfall kam) ist der der *Abwaschung*. Auch er läßt sich als ein Spiegelbild dessen ansehen, was der Herr am Kreuze erfuhr; Christus hat ja selbst von der Taufe (der Waschung) seines Leidens gesprochen. Allein das Bild der Abwaschung der Sünden bleibt voll verständlich u. läßt sich aus allen Taufweisen ablesen auch ohne einen Seitenblick auf die Leidenstaupe des Herrn. Und das zugehörige Bild für die Wiedergabe der positiven Taufwirkung, das Wort Wiedergeburt, verzichtet ganz auf eine Anlehnung an das Ostererlebnis Jesu. Wir sehen, nicht einmal der Taufe ist es wesentlich, daß ihr Vollzug eine äußere Ähnlichkeit mit bestimmten Ereignissen im Leben des Erlösers bekunde u. so diese Geschehnisse erneuere. Das grundlegende christl. Sakrament ist nicht innerlich an einen Ritus gebunden, der eine Nachahmung der Heilstat des Erlösers darstellen müßte. Die Eucharistie ist allerdings die tatsächliche Vergegenwärtigung des Heilstodes des Herrn. Diese bedeutet aber viel mehr als Nachahmung. Sie vollzieht sich auch nicht an den Gemeindemitgliedern. Nicht sie sterben, sondern der Herr wird hier aufs neue mystisch geschlachtet . . .“ Man halte dem gegenüber, wie ein Kirchenvater vom Range des hl. Gregor v. Nyssa in dem berühmten „Großen katechet. Logos“ Kp. 35 das Wesen der Taufe erklärt: „Der Abstieg des Menschen ins Wasser u. daß er dreimal darin untertauchen muß, enthält ein anderes Mysterium. Da nämlich die Art unserer Heilung nicht so sehr durch die belehrende Unterweisung wirksam wurde, als vielmehr durch die Taten desselben, der die Gemeinschaft mit dem Menschen auf sich nahm u. durch die Tat das Leben bewirkte, damit durch das von ihm angenommene u. mitvergöttlichte Fleisch alles mit diesem Verwandte u. Verbundene mitgeheilt werde, so bestand die Notwendigkeit, eine Weise zu erfinden, worin Verwandtschaft u. Gleichheit zwischen dem Tun des Gefolgsherrn u. des Gefolgsmanns bestände. Man muß also betrachten, in welchen Lebensumständen der Führer unseres Lebens sichtbar wurde, damit die Gefolgsleute die Nachahmung nach dem Vorbilde des Führers des Heils, wie der Apostel sagt, durchführten. Denn wie von den in der Kriegskunst Erfahrenen diejenigen, die in der wohlgeordneten u. kriegsmäßigen Bewegung unterrichtet werden, durch das, was sie sehen, zur Meisterschaft im Waffenhandwerk angeleitet werden, wie aber, wer das Vorgemachte nicht nachmacht, die Meisterschaft nie erreicht, so müssen auch unbedingt diejenigen, die den gleichen Eifer zum Guten haben, ihrem Heilsführer durch Nachahmung nachfolgen u. das von ihm Vorgemachte in die Tat umsetzen. Man kann nicht zum gleichen Ziele kommen, wenn man nicht die gleichen Wege geht. Denn wie die, die es nicht fertig bringen, durch die Irrgänge eines Labyrinths hindurchzufinden, dies zustande bringen, wenn sie einen kundigen Führer finden, indem sie ihm durch die verwirrenden u. trügerischen Windungen der Gänge folgen — sie wären nie herausgekommen, wenn sie nicht dem Führer auf dem Fuße folgten —, so muß man sich auch denken, daß das Labyrinth dieses Lebens der menschl. Natur ungangbar ist, wenn man nicht denselben Weg geht, auf dem der, der darauf geriet, der Gefahr entrann. Labyrinth aber nenne ich in Bildersprache das unentrinnbare Gefängnis des Todes, von dem das unglückliche Menschengeschlecht umschlossen war. Was nun sahen wir an dem Führer unseres Heils? Daß er 3 Tage tot war u. dann wieder auflebte. Man muß also für uns ein entsprechendes Bild (*ὁμοίωμα*) erfinden. Wo ist nun die Erfindung, der gemäß sich an uns die Nachahmung dessen erfüllt, was er getan hat (*τοῦ παρ' ἐκείνου γεγονότος ἢ μίμους*)? Alles Tote hat einen eigenen u. ihm angemessenen Ort, in dem es niedergelegt u. geborgen wird: die Erde. Erde u. Wasser aber sind sehr miteinander verwandt; denn

sie allein von den Grundstoffen sind schwer u. nach unten strebend, sie ruhen ineinander u. werden voneinander getragen. Da nun der Tod unseres Führers ihn unter die Erde brachte u. nach der gemeinsamen Natur geschah, so wird unsere Nachahmung seines Todes in dem der Erde benachbarten Grundstoff (dem Wasser) durchgeführt. Und wie jener von oben kommende Mensch, der den Tod auf sich nahm, nach der Beerdigung am dritten Tage zum Leben zurückkehrte, so gießt jeder, der mit ihm durch die leibliche Natur verbunden ist, indem er auf das gleiche Hochziel, das Leben, hinschaut, anstatt der Erde sich Wasser auf, taucht zu dreien Malen in diesem Element unter u. ahmt so die nach drei Tagen erfolgte Gnade der Auferstehung nach.“ Im folg. wird ausgeführt, daß bei dem Täufling der Tod nicht so voll wie bei Christus durchgeführt werden kann; nachgeahmt werde „in dem Bilde der Tötung“ die Vernichtung der Sünde oder doch zum mindesten eine Zerreißung der Fesseln des Bösen durch die Reue des Sünders u. durch die „Nachahmung des Todes“, indem er durch die Buße sich vom Bösen abwende, durch den Tod aber die Vernichtung des Bösen bewirke. Wenn der „Nachahmende“ ganz stürbe, dann wäre es keine Nachahmung, sondern Identität. „Weil wir aber, wie gesagt, nur soviel von der überragenden Macht nachahmen, als die Armut unserer Natur vermag, so gießen wir das Wasser dreimal auf u. steigen aus dem Wasser empor, u. damit spielen wir (*ὑποκρινόμεθα*) die in drei Tagen geschehene Beerdigung u. Auferstehung . . .“ Man beachte, wie Gregor trotz der Benutzung des Wortes „aufgießen“, das freilich durch das Untertauchen ergänzt wird, doch die ganze Todessymbolik beibehält. Es handelt sich um eine volle Angleichung sakramentaler u. damit mystisch-ontischer Art an Sterben u. Leben des Herrn, mag diese dem Vf. wegen seiner Tendenz auch unerwünscht sein. Der Lehre der Schrift u. der Väter ist es also geradezu entgegengesetzt, wenn Vf. behauptet, das „grundlegende christl. Sakrament“ sei „nicht innerlich an einen Ritus gebunden, der eine Nachahmung der Heilstat des Erlösers darstellen müßte“. Wir stellen vielmehr fest, daß das grundlegende christl. Sakr. wesentlich an die Nachahmung der Herrentat gebunden ist. Was das für die gesamte christl. Liturgie u. das christl. Leben bedeutet, ist leicht abzumessen. Daß übrigens das Wort von der „Wiedergeburt“ keineswegs auf eine Anlehnung an das Ostererlebnis verzichte, haben wir oben schon aus dem Petruswort nachgewiesen u. kann aus Röm. 1,4 u. Apg. 13,33 noch tiefer begründet werden. Man möge danach beurteilen, mit welchem Rechte Vf. die pl. Eigenart in der „Entfaltung der sittl.-prakt. Seite des Verhältnisses der Erlösten zu Christus“ sieht (294). Merkwürdig sind auch Sätze wie folg.: „So ist diese sogenannte Paulusmystik weit mehr objektiv u. überpersönlich, d. h. Gemeingut des Christentums von Anfang an, als subjektiv u. persönlich“. Ihr „ganzer wesentl. Inhalt“ sei von Anfang an *rational* nicht bloß faßbar, sondern wirklich *gefaßt* u. *geformt gewesen*“; dem stehe nicht entgegen, „daß es sich, was die Grundlagen betrifft, um *übernatürlich geheimnisvolle Wahrheiten* handelt“. Grundsätzlich habe der Israelit, „der Gott Allmacht u. Immanenz zutraute“, keine Schwierigkeit gegenüber dem Gedanken finden können, daß Gott ein übernatürl. Sein in die Seele einpflanzen u. auf die Seelenkräfte fortgesetzt unmittelbaren Einfluß ausüben konnte. „Darin aber erschöpfen sich tatsächlich die Beiträge, die Gott von seiner Seite zu dem geheimnisvollen Gemeinschaftsleben stellt, in das der Christ nach den Darlegungen des Apostels eingetreten ist.“ Da von Anfang an die Gottheit Christi geglaubt worden sei, so verstehe es sich, „wenn die gleichen Aussagen in betreff der Verursachung der genannten höheren Wirklichkeit auch an *Christus* geknüpft werden“ oder auch der *Geist* an seine Stelle tritt (294 f.). Damit wird doch wohl rund heraus gesagt, daß die ganze Paulusmystik schon im AT vorhanden ist u. nur einen neuen ntl. Namen bekommen hat! So erklärt es sich auch, wenn Vf. die Bindung dieser Mystik an den ntl. Kult geradezu ableugnet; es hätten dafür „offenbarungsmäßige Aussagen, in klare Sätze gefaßt“, bereits vorgelegen, als Pl.

Apostel wurde; man möchte dazu fragen, ob denn der ntl. Kult nicht Offenbarung sei? Vf. fährt fort: „Was Pl. als sein Geheimnis schlechthin ansieht, ist nur *die Ausdehnung* der mittlerweile vollzogenen Gottesgemeinschaft auf die Heiden“ (296). Gerade dieses „Geheimnis“ war aber doch schon von Christus ausgesprochen u. dem Petrus Apg. 10 ausdrücklich eingeschränkt worden; daß das Christumysterium bei Pl. etwas ganz anderes ist, weiß jeder Leser seiner Briefe. Vf. aber verkündet triumphierend als Ergebnis seiner Einschrumpfungsmethode: „Das ‘Mystische’ der Gesamtlehre des hl. Pl. schrumpft somit wesentlich auf die geoffenbarte Herkunft u. die Tatsache der seinshaften Übernatürlichkeit der Gnadengüter zusammen, auf denen sich das Gemeinschaftsleben der Christen mit ihrem Gott u. Erlöser aufbaut“ (296)! — Die so zusammengeschrumpfte pl. Taufmystik setzt Vf. nunmehr in Vergleich zu den antiken Mysterien u. behandelt zunächst die Frage der Terminologie, wobei er scheidet „zwischen der Möglichkeit, daß Pl. als Mitbildner des christl. Sprachvorrats für seine Aussagen eine Form gesucht hat, die an eine in Mysterien übliche Sprache erinnerte, u. einer Möglichkeit, für die Leser der Briefe, Anklänge an diese Mysteriensprache herauszuhören“ (296 f.). Vf. lehnt die erste ab, m. E. mit Recht auch in dem Sinne, daß Pl. etwa auf diese Weise den Hellenisten hätte entgegenkommen wollen. Pl. ist kein Mann der Konjunktur. Aber Vf. übersieht, daß es noch eine ganz andere Möglichkeit gibt, die Pl. geradezu dazu zwingen mußte, u. U. auch Mysterienausdrücke zu verwenden, nämlich die, daß er das, was er sagen wollte, nicht anders ausdrücken konnte. Die Sprache eines Menschen hängt ja nicht so vom bewußten Willen des Menschen ab, wie Vf. es, getreu seiner Grundeinstellung, meint. Wenn Schiller von der Sprache singt, „die für dich dichtet u. denkt“, so gilt das auch für einen solchen Meister der Sprache, wie Pl. es ist, gilt auch für den vom Pneuma inspirierten Schreiber. Denn die Sprache ist gar nicht so sehr Werk des einzelnen Menschen, sondern Erbe der uralten u. von Gottes Geist geleiteten Menschheitsüberlieferung. Wie also, wenn Pl. aus dem Schatz dieser Überlieferung in genialer oder, besser gesagt, pneumatischer Weisheit gerade jene Worte herausgesucht hätte, die das am besten ausdrückten, was er oder das Pneuma durch ihn sagen wollte? Muß denn alles bewußt u. zweckhaft sein? Lag nicht in den Mysterien ein Sprach- u. Ausdrucksgut vor, das schon vor Pl. den erhabensten Philosophen wie Platon dazu gedient hatte, ihre tiefsten Gedanken über die Gottheit u. die Religion einigermaßen zu offenbaren? Damit ist selbstverständlich gesagt, daß Pl. nichts aus den antiken Myst. als solchen übernahm, daß er ganz frei mit dem überlieferten Sprachgut schaltete, daß dieses aber auch nicht seines Sinnes entleert wurde, sondern im Gegenteil erst seine letzte Bedeutungsfülle erhielt. Denn jeder Mensch, der ein Wort benutzt, legt wieder seine Seele in das Wort u. bereichert es; erst recht wird das Pneuma Gottes die Worte, die es zu seiner Offenbarung verwendet, nicht zu leeren Hülsen erniedrigen, sondern die in ihnen ruhende Sinnesfülle benutzen u. zum Gipfel führen. Damit aber ist gesagt, daß wirklich etwas von dem Wesen der Mysterien im Christentum auf einer höheren, gereinigten Ebene weiterlebt, u. daß trotzdem Pl. nichts aus den Mysterien übernahm. Diese Lösung der Frage scheint mir würdiger u. richtiger als die negative des Vf., die für alle Fragen unbeantwortet läßt, die die histor. Wirklichkeit aufwirft. Wenn Vf. 299 sagt: „Kurz, es muß für Pl. der Anreiz verneint werden, bei den Myst. sprachliche Anleihen zu machen oder mit ihrer Begriffssprache in Wettbewerb zu treten“, so kann man das für richtig erachten; aber es gibt eben auch noch andere Möglichkeiten. Damit ist auch die zweite Frage gelöst, ob nämlich der hellenist. Christ sich bei den pl. Formeln über die Heilsaneignung an die Vorstellungen der Myst. habe erinnert fühlen können. Um dies ableugnen zu können, wird zunächst die Nachahmung des Herrn moralisiert; sie ist „durchaus an die Treue in der Nachfolge des leidenden Herrn gebunden“ (301). Dann geht Vf. so weit, die Kenntnis von einer Theologie der Angleichung etwa an Isis oder Attis für die Zeit des Pl. selbst bei den damaligen Großstädtern

zu bestreiten oder doch wenigstens für sehr unwahrscheinlich zu erklären. Das widerspricht aber den bewiesenen histor. Tatsachen. So kennt z. B. Tibull die Bräuche des Isiskults (vgl. R. Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienrelig.*³ [1927] 158). Anderswo (s. Bericht Nr. 1) habe ich auf die merkwürdige Parallele hingewiesen, die zwischen einer Stelle des Pl. u. einem Texte bei Ovid besteht. Man vgl. einmal ohne jeden Nebengedanken folg. Texte

Röm. 6, 5

Ovid, *Metamorph.* 10, 726 f.

εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώ-
ματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ
τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα

repetitaque mortis imago annua
plangoris peraget simulamina nostri.

Auf beiden Seiten steht ein rituelles Spiel, das den Tod eines Gottes darstellt u. gegenwärtig macht (vgl. Servius zur *Aeneis* 2, 116 *sciendum in sacris simulata pro veris accipi*). Mag der Unterschied zwischen der Christusfeier u. der des Adonis noch so abgrundtief sein, jedenfalls kann man nicht sagen, daß die Zeitgenossen Ovids (der doch wieder aus alter Tradition schöpft) durch die Worte des Apostels nicht an Dinge erinnert worden seien, die ihnen bekannt waren; sie mußten sich sagen, daß durch die Offenbarung Christi ein Kult verwirklicht worden sei, von dem sie in ihrem Kulte eine ferne, blasse Ahnung gehabt haben, die aber jetzt, wenn sie sich dem neuen Glauben hingaben, in einer ungeahnten Weise zur Erfüllung gebracht wurde. Die rituelle Nachahmung oder „Ahmung“ der Tat eines Gottes ist ja eine allgemeine religionsgeschichtl. Erscheinung schon bei den Primitiven, so daß es eher seltsam wäre, wenn die Zeitgenossen des Pl. noch nie etwas dergl. gehört gehabt hätten. Vf. verwechselt hier wohl den antiken Menschen mit einem neuzeitl. Großstädter. Pl. konnte z. B. an unserer Stelle ohne nähere Erklärung von einer rituellen Nachbildung des Todes Christi sprechen, weil seine Adressaten sofort „im Bilde“ waren. Hätte er etwas durchaus anderes sagen wollen, so hätte er seine Hörer warnen müssen; denn bei einem ὁμοίωμα τοῦ θανάτου durch einen kultischen Akt mußten sie geradezu an ihre eigenen Riten erinnert werden, wie denn auch die *repetita mortis imago* u. die *simulamina* wie eine Übersetzung der (später geschriebenen) pl. Worte aussehen. Vf. meint zwar, selbst wenn die ersten Christen die Myst. gekannt hätten, so hätten sie doch ihre Religion nicht damit vergleichen können, u. betont die (sicher vorhandene, wenn auch anders, als es Vf. tut, zu begründende) Verschiedenheit. Aber mag diese noch so groß gewesen sein, gegen Vf. spricht, daß doch tatsächlich schon Pl. die Mysteriensprache benutzt hat u. daß die Kirche dies, bes. auch in ihrem Kulte, in steigendem Maße nachgeahmt hat. Da man aber nicht wird behaupten wollen, die alte Kirche habe in den Wind hinein geredet oder habe bloß hochtönende, exotische Worte verwendet ohne Rücksicht darauf, daß diese den Gläubigen doch Grund zum Irrtum hätten sein können, so wird man eine wesenhafte Analogie annehmen müssen, die zum Gebrauch gerade dieser Ausdrücke führen mußte. — Die folg. S. 303—21 beschäftigen sich mit der „innerhalb der kathol. Liturgiewissenschaft seit etw. 2 Jahrzehnten“ erwachten „Neigung“, „bei aller kräftigen Betonung der unversöhnlichen Gegensätze zwischen dem Christentum u. den antiken Mysterienkulten doch auch das Vorhandensein starker Übereinstimmungen zuzugeben, bis zu dem Grade, daß man das Recht daraus ableitete, von einer ‚Mysterienhaltung des alten Christentums‘ oder gar von ‚der christlichen Mysterienreligion‘ zu sprechen“. Hierzu ist gleich zu bemerken, daß nicht die kathol. Liturgiewissenschaft seit 20 J. diese Sprache führt, sondern daß die Kirche u. insbes. die kirchl. Liturgie seit fast 2000 J. diese Worte u. Begriffe kennt, indem sie ihr Sein u. speziell das Wesen des christl. Kultes als Mysterien, *sacramenta*, bezeichnet, vom „myst. Kulte“ spricht usw. Es ist nicht möglich, hier alle Beispiele zu sammeln, weil sie unzählbar sind; selbst der nicht wissenschaftlich Gebildete liest diese Worte täglich in seinem Meßbuche. Wenn die Liturgiewiss. auf diese Tatsache hinwies,

hat sie nichts Neues aufgestellt, sondern ist nur den einzig richtigen Weg zur Erklärung dieser Tatsache gegangen, indem sie die Mysteriensprache in ihrem Ursprungslande aufsuchte u. damit auch die kirchl. Sprache besser zu verstehen suchte. Es wäre also methodisch richtig zu fragen: Wie ist es zu erklären, daß die Schrift, die Kirchenväter u. die kirchl. Liturgie so oft u. gern vom Christentum u. seinem Kulte als „Mysterien“ reden? Statt dessen fragt Vf.: „Reicht das, was wir mit wissenschaftl. Wahrscheinlichkeit über das in den Mysterien sich abspielende Kultgeschehen aussagen können, wirklich aus, um eine besondere *Verwandschaft dieser Kultweise mit der Anlage des christl. Kultes*, zu dem sich ja auch die Taufinitiation rechnen läßt, zu behaupten?“ (304). Mit dieser Frage, in deren Ton die (alsbald auch erfolgende) Verneinung schon liegt, desavouiert Vf. die alte Kirche, die doch tatsächlich eine gewisse Verwandschaft (die sich dann als Analogie herausstellt) fühlen mußte, da sie sonst, wie schon oben gesagt wurde, diese Sprache nicht hätte anwenden dürfen. Wenn aber eine gewisse Verwandschaft vorliegt, so erhebt sich nunmehr das Problem, inwiefern diese bei einer historisch aus einer ganz andern Quelle fließenden u. vor allem wesentlich auf unmittelbarer göttl. Offenbarung beruhenden Religion ausgesagt werden könne. Wir können unmöglich hier wieder all diese Fragen aufwerfen u. verweisen der Kürze halber auf unsere Darlegung *Das christl. Kultmysterium*² (1935) 95 ff. Jedenfalls geht aus der richtigen Fragestellung schon hervor, daß die vom Vf. nunmehr wieder beliebte Herabsetzung der antiken Mysterien zu einem bloßen Vegetationskult, zu rohem Sexualismus, zu Zauber u. Zwang, zu bloßer Freude am Spiel, zur Weckung von Stimmung, zur Leistungsförmigkeit usw. (304—6), selbst wenn sie richtig wäre u. nicht das mangelnde Eindringen des Vf. in das Wesen antiker Religion verriete, hier gar nicht *ad rem* ist, ja die Problematik noch erhöht, da man nun erst recht schwer begreifen kann, wie die Kirche solche Begriffe auf sich selbst anwenden konnte. Wenn sie es trotzdem tat, so muß in den Myst. ein religiöser u. kult. Typus vorliegen, der eben als solcher ihr geeignet erschien, um ihren eigenen Besitz auszusprechen, wenn dieser auch an Ursprung u. Inhalt unendlich über die antike Verwirklichung des Typus emporragte, genau wie die Gebets- u. Opfersprache des heidn. At vom AT benutzt wurde, wie übrigens auch vom NT z. Teil auf dem Wege über das AT. z. Teil direkt. — 306—9 wendet sich Vf. gegen die angebl. Kennzeichnung der Verwandschaft zwischen antiken Myst. u. christl. Kult durch den Berichterstatter, der jene bes. in dem Gemeinschaftscharakter u. in der Gegenwart des Kultgottes sehe. Ein Blick in mein oben erwähntes Buch S. 100 ff. hätte schon zeigen können, daß ich diese beiden Punkte nicht so einseitig hervorhebe, ja daß ich bei den Myst. zunächst ihre Hinwendung zum Individuum erwähnt habe. Was dann Vf. gegen den Gemeinschaftscharakter der Myst. vorbringt, trifft nicht die Sache. Denn wenn der antike Mysteriophage zuerst als einzelner, „höchstens noch unter Mitwirkung der Kultdiener“, zugelassen wird, so gilt doch ganz dasselbe von dem christl. Neophyten, der als einzelner getauft, gefirmt, mit der Eucharistie gespeist wird usw., wobei allerdings diese Handlungen an einzelnen ihn genau wie die antiken Einweihungen in eine Gemeinschaft einliedern. Und diese besteht auch bei den Christen nicht in der allgemeinen Menschheit, sondern in der Ekklesia der Auserwählten u. Besiegelten, die sich von der Welt geschieden weiß u. sich in ihrem Kulte sogar von den Katechumenen streng scheidet. Sehr unklar ist, was Vf. über u. gegen die kult. Gegenwart des Gottes in den Myst. sagt; man merkt, daß er nicht alles bestreiten kann, was auch wirklich gegen jede histor. Erkenntnis wäre. Er fährt deshalb fort: „Wie es nun auch mit dem Glauben der *Heiden* an die leibhaftige Präsenz ihres Gottes stehen mag, jedenfalls kann von einer *Gegenwart des historischen Jesus* beim Vollzug der *christl. Sakramentspendung* schlechtin u. allgemein keine Rede sein“ (309). Damit hat Vf. allerdings recht; denn der geschichtliche Mensch Jesus besteht seit der Auferstehung als solcher nicht mehr, wie Pl. II Kor. 5, 16 festgestellt hat: „Wenn

wir auch Christus gemäß dem Fleische (d. h. nach seiner irdischen Existenz) gekannt hätten, jetzt kennen wir ihn nicht mehr (so).“ Der Christus der Mysterien ist der verklarte Kyrios. Mit Recht sagt deshalb Vf.: „Die Theorie von der Gebundenheit des christl. Gesamtkultes an die Vergegenwärtigung des histor. Herrn ist eine Irrung.“ Wenn aber Vf. glaubt, damit die Mysterienlehre erledigt zu haben, u. sich dafür auf J. M. Hanssens SJ (vgl. Jb. 13 S. 155 ff.) beruft, so ist das ebenfalls eine Irrung. Unrichtig ist es aber auch, wenn Vf. schreibt: „Die Begnadigung der Seele geht bei der Spendung dieser hl. Zeichen auf dem Wege der göttlichen Gegenwart Jesu vor sich. Als Mensch ist er auf Erden nur in der Eucharistie gegenwärtig.“ Wir finden hier dieselbe schiefe Auffassung von der sakramentalen Gegenwart des Herrn wie bei dem eben zitierten Hanssens, woraus hervorgeht, daß Vf. sich leider hier auf diese Quelle verlassen hat, ohne die primären Quellen, d. h. in diesem Falle meine Arbeiten über die Mysterienlehre, einzusehen; denn in diesen steht das genaue Gegenteil; vgl. in meiner Antwort an H. S. 159 ff., ferner etwa Jb. 8 S. 155 ff., *Das christl. Kultmyst.* 25 ff. Bevor man eine Sache bekämpft, sollte man sich zuerst genau darüber unterrichten! Wie wenig aber dem Vf. die ntl. Mysterienlehre klar geworden ist, geht auch aus der Behauptung (310) hervor: „... daß der Ton gerade auf dem Lehrcharakter u. nicht auf einem kult. Merkmal liegt, wenn Pl. von 'Mysterion' spricht; es handelt sich ... immer um das Mysterium im dogmatischen u. nicht im kult. Sinn, um den Verborgenheitscharakter der Lehre, den aber Pl. eben dadurch, u. zw. auf göttl. Auftrag hin, aufhebt, daß er das Geheimnis verkündet.“ Richtig ist daran, daß bei Pl. M. zunächst nicht das Kultmysterium meint (obwohl dies zuweilen im Hintergrund steht); aber andererseits ist M. bei Pl. nicht wie bei manchen heidn. Philosophen eine schwer zugängliche Lehre, sondern die „seit den Aionen in Gott verschwiegene“, jetzt aber im Pneuma offenbar gewordene Heilstat Gottes in Christus, also eine Gottestat, die dann ihre kult. Vergegenwärtigung findet u. die immer M. bleibt, d. h. nur durch Offenbarung zu erkennen, auch wenn sie gepredigt wird. Dazu vgl. man noch die rationalisierende Erklärung der Arkandisziplin durch den Vf. 319, wo als deren „Hauptwurzel“ die „mangelnde Zupassung des Lehrgegenstandes auf (?) das Verständnis der Anfänger“ wie auch der „*Geheimnischarakter der christl. Lehre*“ genannt werden u. auch die liturg. Arkandisziplin von der „*lehrhaften Seite*“ verstanden wird (ganz im Stile der Aufklärung). Im sonderbaren Gegensatz zu dem, wie oben gezeigt wurde, unberechtigten Vorwurf gegen die Mysterienlehre, daß sie nämlich die Gegenwart des histor. Herrn im Sakrament sehe, steht es, wenn nach 314 Pl. seine Gedanken an die geschichtl. Gestalt Christi anknüpfen soll, was doch gegen die eigenen Worte Pl. i ist u. zum mindesten näher erklärt werden müßte; „natürlich“ könne „der Apostel gerade in den Zusammenhängen, in denen er von den geheimnisvollen Zuwendungen der Erlösungsgnaden durch die Taufe u. die übrigen Sakramente spricht, nicht von der *Gottheit des Herrn* absehen“. Nach der pl. u. überhaupt nach der kirchl. Theologie wirkt aber doch bei der Gnadenvermittlung nicht bloß die Gottheit des Herrn, sondern gerade seine verklarte Menschheit, m. a. W. der Kyrios, der das Pneuma ist, oder nach der Scholastik die Menschheit Christi als „*instrumentum coniunctum divinitatis*“. Statt dessen schreibt Vf., Christus könne „die aktive Rolle, die ihm bei jener *seinshaft-sittlichen Erneuerung* zukommt ... nur seiner Gottheit nach betätigen ... Aber immerhin ist die Solidarität des *Menschen* Jesus mit den Adamskindern ein *Haupttitel*, auf den hin der mit jener Menschheit in Personeneinheit verbundene Gottessohn die neue übernatürliche Fürsorge den Erlösten, seinen Brüdern zuwendet. Sein menschl. *Vorbild* steht ferner Vorlage bei dem sittl. Teilstück der Wesenserneuerung; an ihm orientiert sich die Mitarbeit des erlösten Christen an seiner Vollendung.“ Wenn man nur Hebr. liest, sieht man sofort, daß diese Theologie nicht pl. ist. So ist denn leider das Ergebnis dieses ganzen Abschnittes notwendigerweise negativ zu bewerten, da Vf. weder

dem Urchristentum noch den antiken Myst. gerecht geworden ist. In der Art des Vf. ist das Problem nicht zu lösen!

Kp. XVII stellt die pl. Lehre von der Auferstehung des Fleisches dar, da diese den urchristl. Auferstehungsgedanken klassisch repräsentiert; zu ihr bietet der Hellenismus keine Parallele.

Kp. XVIII stellt christl. u. heidn. Eschatologie nebeneinander, d. h. es wird nicht so sehr die ntl. Eschatologie geschildert als vielmehr nach Pl. u. Joh. der Begriff des „ewigen Lebens“ erläutert, der nur gelegentlich zu dem messianischen Aion in Beziehung gesetzt wird. Bei Joh. wird nach Vf. das „Leben“ überwiegend unter religiös-eth. Gesichtspunkt gesehen; „gelegentlich“ weise es „tief in das Reich der Mystik hinein“ (343). Die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn halte sich „nicht rein auf der seinshaft-myst. Ebene“, sondern greife „naturgemäß auf das Gebiet der sittl. Betätigung hinüber“ (344). Besser wohl heißt es über Pl., daß das Leben eine Teilnahme an dem Leben des himml. Christus sei, das sich im sittl. Leben zu bewähren habe, aber nicht darin aufgehe. Am besten hätte Vf. wohl Joh. 17, 2 f. einfach zitiert: „Du hast ihm (dem Sohn) Gewalt über alles Fleisch gegeben, damit er allem, was du ihm gegeben hast, er ihnen aionisches Leben gebe. Dies aber ist das aionische Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, u. deinen Abgesandten Jesus Christus“. In diesem Satze liegt zunächst, daß das aionische Leben der Besitz Christi u. dadurch Gottes ist, woraus das sittl. Leben von selber hervorgeht (natürlich nicht ohne Mitwirkung des Gläubigen); daß Christus selbst dieses Leben ist; daß das Leben aionisch ist d. h. das Leben des neuen Aions Christi, der schon auf Erden im Pneuma beginnt u. im Jenseits nur vollendet wird. Damit wäre auch selbst bei Joh. die eschatolog. Seite kräftig hervorgehoben. Damit ist aber auch zugleich gesagt, daß dieses neue Leben wesentlich über das AT hinausgeht u. nicht bloß „die geradlinige Fortsetzung u. Vollendung dessen, was das AT über das Lebensgut verhielt“ (346), ist. Christus hat ja auch, wie die Lehre vom Höllenabstieg so drastisch zeigt, den atl. Hl. erst das aionische Leben in den Scheol getragen. Ebenso wenig konnte die Antike von diesem Leben etwas ahnen, wenn auch durchaus anzuerkennen ist, daß sowohl die hellen. Philosophie wie die Mysterien eine Fülle von Licht u. Trost in die düsteren Todesgedanken der alten Welt hineintrugen, ja daß sie zuweilen mehr davon besaßen als die älteren Bücher des AT. Es ist sicher nicht ohne Bedeutung, wenn das einzige Buch, das die individuelle Seligkeit nach dem Tode deutlich predigt, die vom Hellenismus nicht unberührte *Weisheit Salomons* ist.

Kp. XIX ist dem Werke angehängt u. wäre nach dessen Plan wohl besser bei der „hl. Kirche“ angebracht gewesen; es behandelt Eucharistie u. antike relig. Mahle, Firmritus u. Firmbezeichnung im Lichte der antiken Kultur. In der Vorbemerkung klagt Vf. über den „rationalist. Geist“, der die christl. Begriffe Opfer u. Sakrament beargwöhne, gibt aber dann leider selber eine allzu rationale Erklärung des, wie er schreibt, „wirksamen Heilszeichens“, worunter er das Sakrament versteht, indem er sagt: „Der Mensch ist ein geist-leibl. Wesen. Nach beiden Seiten seiner Natur schuldet er seinem Schöpfer Ehre u. Anbetung. Zudem sind auch Dinge u. Handlungen, die zunächst auf seine Sinne wirken, dennoch imstande, ihn auch im Geistigen u. Religiösen, ja wenn Gott es so anordnet, auch im Übernatürlichen zu fördern“ (381). Der tiefste Wesensgrund des Mysteriums wird damit nicht angegeben, daß nämlich Gott die Schöpfung zu seinem Bilde gemacht hat u. zumal seit der Menschwerdung des Logos seine Lebensmitteilung wesentlich an Christus gebunden, dessen Sichtbares seit seiner Erhöhung für uns, wie Leo d. Gr. sagt, in die Mysterien übergegangen ist (vgl. den Text Jb. 8 S. 154). Die Mysterienlehre will die alte Lehre der Kirche erneuern, wonach die kult. Mysterien die in der Kirche weiterlebende u. weiterzeugende Heilstat Gottes in Christus darstellen u. enthalten, nicht bloß wirkende Zeichen einer Gnadenspendung sind. Vf. scheint

sich der Mysterienlehre von der Eucharistie anzuschließen, indem er schreibt: „Die tiefste theolog. Auffassung der Eucharistie erblickt in ihr eine Fortsetzung der Menschwerdung u. zugleich die Vergegenwärtigung der höchsten Tat des menschgewordenen Wortes, seiner Heilstat am Kreuze“ (383). Es würde vielleicht der Klarheit dienen, wenn man nicht von der „Fortsetzung“ der Menschwerdung spräche, auch das „zugleich“ wegließe. Die Väter nennen die Eucharistia mit Vorliebe die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers des Herrn, worin seine ganze Oikonomia kultisch gegenwärtig u. fruchtbar wird. Jedenfalls stellen wir dankbar fest, daß Vf. wenigstens in der Eucharistielehre sich der traditionellen Mysterienlehre anschließt. Weniger der Tradition entsprechend ist es, wenn er die Euch. als Kommunion „Seelenspeise“ nennt. Die Euch. nährt nach der Schrift u. den Vätern den ganzen Menschen zum aionischen Leben. Diesen Gedanken in seiner reinen u. pneumat. Form wird man vergebens außerhalb des Christentums suchen — das wird man dem Vf. gerne zugeben. Jedoch versteht man nicht recht, weshalb nun im Heidentum auch nicht einmal eine Ahnung von einer solchen Gotteinigung durch Essen gewesen sein soll. Es klingt etwas verdächtig, wenn Vf. beteuert: „Wenn irgendwo dann sträubt sich hier unser innerstes Gefühl, das, was uns das Heiligste unserer Religion ist . . . in die Nähe von Dingen zu rücken, in denen wir wenigstens teilweise nur schauerlichste Entartung des relig. u. sogar des einfachsten menschl. Gefühles zu sehen vermögen. Dazu gehört doch zweifellos unter anderem die Omophagie, das Zerreißen u. Rohessen von Tieren durch rasende Weiber, ein Brauch, worin vereinzelt eine hellenist. Entsprechung der Eucharistie gesehen wird“ (384). Mit solchen „innersten Gefühlen“ muß man vorsichtig sein! Sträubt sich nicht auch das „innerste menschl. Gefühl“ gegen den Gedanken, daß ein Vater seinen einziggeliebten Sohn in den bittersten Tod gibt? Und doch hat Gott im NT es getan! In der Religion gilt nicht das Gefühl, sondern die Wahrheit, wie Vf. dann auch zugibt, aber gleich beifügt, dieses Gefühl gebe uns das Recht zu behaupten: „es ist vollkommen ausgeschlossen, daß die Urkirche, mit der wir uns im Glauben an das reine u. *unblutige* Herrenmahl einig wissen u. die also genau wie wir in diesem Punkte empfunden haben muß, die Euch. aus den . . . heidn. Bräuchen solle übernommen haben . . .“ Man kann das Große des Christentums gerade darin sehen, daß es alle Strebungen u. Äußerungen der Religion umfaßt, selbst die primitiven, freilich auf einer höheren, pneumat. Stufe. So enthält die Lehre vom Opfertode Christi u. dem daraus hervorgehenden Essen u. Trinken seines Leibes u. Blutes ohne Zweifel die göttl. Antwort auf ertümlische Strebungen der relig. Menschheitsseele. Übrigens scheint mir der Versuch des Vf., auf heidn. Seite jede Theophagie zu leugnen, nicht geglückt; der Text des Firm. Maternus, *De errore prof. rel.* 6 z. B. scheint mir im Sinne des Gottessens zu deuten zu sein (trotz Vf. 394 f.): *Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam . . . Praefertur cista in qua cor soror latenter absconderat . . .* Wenn die Mysteren das blutige Mahl, in dem einst Dionysos verzehrt wurde, durch ihr Stiermahl im „Jahresgedächtnis wieder aufleben lassen“, wenn sie dabei die Kiste mit dem Herzen des Dionysos in ihrem Zuge mitführen, so ist doch gewiß der Stier die Verkörperung des auch sonst stiergestaltig auftretenden Dionysos, u. wenn der Stier verzehrt wird, so wird eben Dionysos verzehrt. Man sieht daher nicht ein, wie Vf. 395 schreiben kann: „Jedermann sieht ein, wie weit selbst diese Deutung einer Omophagie noch von der Auffassung entfernt ist, man habe in Kreta daran gedacht, durch dieses Stiermahl eine Vereinigung mit Dionysos zu erlangen.“ Vf. wendet ein, daß die Mysteren nicht das rohe Fleisch verzehren, um des Gottes voll zu werden, sondern weil sie bereits davon ergriffen sind. Aber wie sie nach Euripides in der Ekstase Wein u. Milch aus dem Flusse oder der Erde schöpfen, so sehen sie in dem Trancezustand in dem Stier den Gott. Der Versuch 391, die Bezeugung der Omophagie für die nachchristl. Zeit wegzuinterprieren,

scheitert an dem klaren Wortlaut sowohl des Klemens Alex. wie des Firmicus Mat., die beide im Präsens sprechen. Weshalb sollten sie gegen eine überlebte Praxis wettern? Wenn Vf. die angebl. Tatsache, daß das Rohessen nur von Frauen ausgesagt werde, gegen die Omophagie als Bestandteil der orph. Myst. ins Feld führt, weil diese auch Männern zugänglich gewesen seien, so spricht dagegen Euripides frg. 475, wo der Chor im mascul. sing. von sich redet: *τὰς τ' ὀμοφάγους δαΐτας τέλειος κτλ.* In dem Scholion zu Klemens Alex., *Protr.* I 318, 5 ff. Stählin: *ὡμὰ γὰρ ἥσθιον κρέα οἱ μνούμενοι Διονύσῳ, δαίγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ, ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ τῶν Μαινάδων* will Vf. in *δαίγμα* nur einen „Beweis“ d. h. ein „Gedächtnis an das ehemalige Verbrechen“ sehen (395); jedoch zeigt der Zusammenhang klar, daß von der Einweihung in eine dramat. „Aufführung“ die Rede ist, also von einem Ritus, was auch allein hier Sinn hat; über die Verwendung von *δεικνύναι* in den Myst. vgl. etwa die von mir in dem Buche *De philosoph. Graec. sil. myst.* im Index gesammelten Stellen. Von *δείκηλα τῶν παθόντων αὐτοῦ* ..., *τὰ καλέονσι μυστήρια Αἰγύπτιοι*, also von dramatischen „Schauspielen“ spricht schon Herodot II 171. — Ähnlich ist es zu beurteilen, wenn der Kykeon von Eleusis zu einem bloßen Erinnerungstrank herabgesetzt wird usw., wenn die altchristl. Apologeten für ihre Vergleichung der Eucharistie mit dem Mithrasmahl getadelt werden. 396 unten scheint Vf. für das Christentum allein eine „Theophagie“ anzunehmen. Ich muß gestehen, daß mir der Ausdruck für das Christentum nicht recht zu passen scheint. Die eucharist. Speise ist nach dem NT eine Gemeinschaft mit dem pneumat. Herrn Christus u. dadurch mit Gott durch das Essen u. Trinken des Fleisches u. Blutes des menschgewordenen u. am Kreuze für uns geopfertem Gottessohnes, somit eine Teilnahme am Sterben u. Auferstehen des Kyrios, eine Stärkung der Gliedschaft am Leibe Christi. Wenn Vf. für die heidn. Mahle den Ausdruck „Gemeinschaft“ vorzieht, so sollte das auch für die christl. *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* gelten (I Kor. 10, 16). Das letzte Ziel dieser Gemeinschaft ist das Einswerden in der Agape mit dem pneumatischen Herrn, das auch nach dem Mysterienmahle fort dauert. Eine genaue Durchdenkung der Sachlage führt also zu dem der Auffassung des Vf. entgegengesetzten Ergebnis: Während auf heidn. Seite von einer Theophagie geredet werden kann, gilt das Gleiche nicht von dem christl. Kult. Hier wird nicht Gott gegessen, sondern Fleisch u. Blut des Menschensohnes, u. dies führt zur pneumat. Einheit mit Christus, aber nicht zur Vergottung, während diese bei der heidn. Theophagie angestrebt oder durch die Ekstase schon vorausgesetzt (u. verstärkt) wird. Man fragt sich daher, weshalb Vf. so großen Wert darauf legt, die Theophagie bei der Antike nicht zu finden, u. glaubt 397 oben die Lösung zu finden. Dort heißt es nämlich, Klemens Alex. begründe die Verwendung von Mysterienausdrücken „nie mit der Beobachtung, daß die Mysterien ihren Gott im Mahle gegenwärtig zu haben u. zu genießen glaubten; auch sonst tritt dieser angebliche Grundgedanke der 'Mysteriengegenwart' nicht hervor“. Vf. zeigt hier wieder, daß er die Mysterienlehre nicht an ihren Quellen studiert hat; denn der Grundgedanke der Mysteriengegenwart ist gerade das Gegenteil von dem ihr hier zugeschriebenen. Gegenüber der einseitigen u. krassen Betonung der realen Präsenz in der Eucharistie, wie sie seit dem Spät-MA sich in der Frömmigkeit durchzusetzen suchte u. die gerade zu dem Gedanken einer christl. Theophagie führen konnte, betont sie die Gegenwart des Heilswerkes Christi in der Messe u. in den andern Sakramenten, die auch der realen Präsenz erst ihren letzten Sinn gibt u. die Kommunion ganz im Sinne von Joh. 6, 56: „Wer mein Fleisch ißt u. mein Blut trinkt, der wohnt in mir u. ich wohne in ihm“ u. im Sinne der Einsetzungsworte als eine Vereinigung mit dem durch die Passion vollendeten Kyrios betrachtet. Darnach mag man es beurteilen, wenn Vf. im folg. zugibt, daß die ältesten Christen die Messe vor allem im Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer betrachtet haben (eine Erkenntnis, die gerade durch die Mysterienlehre wieder aufgegangen ist!), u. daraus es für unwahr-

scheinlich erklärt, daß jene darauf verfallen wären, „die Eucharistiefeyer mit den Mysterienbegehungen unter einem Gattungsbegriff 'Mysterium' zusammenzufassen, deren Kerninhalt die Vorstellung der Kultpräsenz des Gottes gebildet hätte“ (397). Man möchte hier dem Vf. zurufen, was er 486 Anm. 59 sagt: „Angesichts der heillosen Begriffsverwirrung, die bei vielen bezgl. der Zusammenhänge zwischen Myst. u. Urchristentum herrscht, ist alles zu meiden, was diese Vermengung befördern kann“. Wir hatten im Verlaufe dieser Besprechung mehrfach Gelegenheit, darauf den Finger zu legen, daß Vf. die von ihm immer wieder bekämpfte Mysterienlehre, die so alt ist wie die Kirche u. nicht nur auf der irrigen Deutung gelegentlicher Mysterienworte bei den Vätern seit dem 2. Jh. (so Vf. ebd.) beruht, weder bei den Vätern noch in der neueren Literatur wirklich studiert zu haben scheint, da er ihr beständig Dinge zuschreibt, die sie nie behauptet hat, u. sich zu ihrer Bekämpfung zuweilen auf Lehrpunkte beruft, die sie selber wieder ins Licht gerückt hat. So führt er auch hier die Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes, die gerade der Kernpunkt der Mysterienlehre ist, an, um die angeblich von jener in den Mittelpunkt gestellte „Kultpräsenz“ abzuleugnen, obwohl sich hinter dieser die vom Vf. sonst durchaus vertretene reale Präsenz verbirgt (die bei ihm z. B. zu der oben berührten christl. Theophagie führt). Das noch weiter gebrachte Argument von den Jahresfeiern der Antike gegenüber der sonntägl. Eucharistiefeyer verfängt nicht, da auch die Christen ihre Erlösung vor allem im jährl. Pascha feiern, von dem die Feier des Herrentages eine wöchentliche Wiederholung ist. Während Vf. trotz gelegentlicher Anleihen bei der Mysterienlehre dem Mysteriencharakter der christl. Religion verständnislos gegenübersteht, bewundert er 398 den „tiefen relig. Schauer“, von dem die Primitiven „vor dem Höchsten Wesen bei ihren einfachen Gebets- u. Opfergottesdiensten erfüllt sind“, u. glaubt, man könne bei der Meßfeier „vielleicht noch eher Linien ziehen . . . zu dem Zeushymnus des Kleantes“! „Wir dürfen ja nie vergessen, daß die Gottgestalten der Myst. vollständig in den Anthropomorphismus hineingebannt worden waren. Auch dies ein psycholog. Hindernis, das es den Christen verwehrt, innerliche Ähnlichkeit zwischen dem Sinn ihres liturg. Gottesdienstes u. der Gestalt des Mysterienbrauchtums anzuerkennen.“ Wir möchten hier eher eine tiefsinnige u. aus dem innersten Wesen des Christentums als der Religion des menschgewordenen Gottes hervorgehende Verwandtschaft sehen. Weder die Verehrung eines „Höchsten Wesen“ (das ja oft nicht einmal Kult erhält) noch der kalte, unpersönl. Gottesbegriff der Stoa noch auch der starre Monotheismus der Spätjuden kannte die Tiefe u. Glut des „Mysteriums“ u. stieß sich deshalb an dem neuen Kulte Christi; vgl. etwa Joh. 6, 52 „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?“ — Zum Schluß schreibt Vf. noch über den Firmritus u. die Firmbezeichnungen im Lichte der antiken Kultur. Der 400 angeführte Text des Theophilus v. Ant. hat mit dem Firmritus nichts zu tun.

Ein Schlußwort faßt die Ergebnisse zusammen u. läßt noch einmal neben den Vorzügen des Werkes seine Schwächen erkennen. So wird 414 f. von der „unbestimmten, gallertartigen Masse“ des „Mysterienwesens“ gesagt, sie werde stark überschätzt u. ihr Einfluß auf das Christentum sei „bes. mäßig“; eine Ähnlichkeit bestehe nur in „belanglosen Dingen zweiten u. dritten Ranges“, so etwa im Aufbau nach Graden oder in der Tatsache des Geheimcharakters, den damals auch einzelne christl. Lehren u. Kultbestandteile, vor allem die Eucharistie, allmählich annahmen“. Mit der sich wandelnden christl. Praxis habe sich dem Klemens Alex. die Unterlage für seine sprachl. Neuerungen geboten, u. damit sei die apostol. Zeit schon aus dem Bereich des Streites gerückt. Wir haben schon oben bemerkt, daß diese Anschauungen, wie sie z. B. bei Harnack zu lesen waren, nunmehr überholt sind, daß der Mysteriencharakter u. damit die Schweigedisziplin im Wesen des Christentums begründet sind. Den letzten Grund aber, aus dem heraus Vf. dies nicht zugeben kann, erkennen wir noch einmal klar 416: „Dieser Gottmensch Jesus Christus er-

füllte seine Aufgabe in einer geschichtl. Folge von Ereignissen, die ein Einmaliges darstellten u. wie alles zeiträumliche Geschehen mit ihrer Vollendung sofort der Vergangenheit angehörten. Allein die Auswirkung der Erlösung im Bereiche der Menschheit ist immer noch in vollem Fluß. Das Erlösungsgeheimnis . . ., der Einbau der Menschheit in den geistigen Christus, ist ein Wachsen u. Reifen bis zum Ende der Tage. So gesehen ist der geschichtl. Christus für den heutigen Menschen lebendigste Wirklichkeit . . .“ Vf. kennt also nur eine moral. Wirkung des geschichtlich vergangenen Herrn auf die Welt, er weiß nichts oder erwähnt doch nichts von der immerwährenden Gegenwart des pneumat. Herrn in seiner Kirche, die die Heilstat des Herrn in seiner Kirche durch die Mysterien beständig gegenwärtig sein u. wirken läßt, da der Herr ja der Soter bleibt: davon ist das NT u. die ganze Literatur der Kirchenväter voll, wie wir oben an einem Beispiel aus Gregor Nyss. gezeigt haben. Eine derartige Verknüpfung der dem NT zentralen Christustatsache muß dazu führen, daß man das Mysterium Christi u. dessen kult. Vergegenwärtigung nicht zu sehen vermag u. daher abzuleugnen versucht. Damit aber ist der Hauptgrund dafür angegeben, weshalb dieses so fleißige u. überlegte Werk sein Ziel nicht erreichen konnte. Es kommt bei der Myst.-lehre gar nicht auf die histor. Beziehungen zur Antike an; das Christentum wäre Mysterium, wenn es vorher auch keine Mysterien gegeben hätte. Wohl aber hat Gottes Vorsehung dafür gesorgt, daß, als das ganz Neue der Christusoffenbarung u. Christusagape in die Welt kam, Formen vorhanden waren, die dem Menschen helfen konnten, dieses Neue einigermaßen auszusprechen u. es durch die Analogien auch besser zu verstehen. Das gilt von der gesamten Religionsgeschichte. Auch sie war nicht bloßer Irrweg u. Leerlauf, sondern bereitete in ihrer Weise dem „Kommenden“ den Weg. Vf. fragt selbst einmal: „Haben wir nun wieder nur negative Arbeit geleistet?“ Wir möchten nicht mit einem runden Ja antworten, können vielmehr vieles richtig Gesehene anerkennen, müssen aber trotzdem gestehen, daß das Buch als Ganzes einen negativen Eindruck macht. Wir halten uns lieber an den eingangs angeführten Augustin. Die Christusreligion ist etwas unerhört Neues: „Das Alte ist vorbei, Neues ist da“ Sie ist aber zugleich uralte u. hat von Urbeginn bestanden: „Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen“.

„Eines großen Spürsinnens und eines noch weit größeren positiven Wissens bedarf es im Studium, wenn jemand aus den anerkanntesten Schriften der Philosophen und Dichter und der übrigen Meister weltlicher Wissenschaft und Weisheit Zeugnisse für die christliche Wahrheit herauspflücken will, damit deren Bekämpfer und Verfolger aus ihrem eigenen Schrifttum überführt werden, daß sie sich selber etwas vormachen und gegen uns ungerecht sind. Es gibt nun einige Männer, und zwar solche, die sich aus ihrer früheren literarischen Tätigkeit den angestrengten Spüreifer und das gute Gedächtnis bewahrten, die derartige kleine Schriften bei uns geschaffen haben, worin sie zu den einzelnen Punkten das Wesen, den Ursprung, die Überlieferung und die Beweise der Sätze aufzählen und mit Zeugnissen belegen; dadurch soll man in die Möglichkeit versetzt werden, zu erkennen, daß wir nichts Neues oder Unerhörtes aufgenommen haben, sondern nur solches, worin uns die allen zugänglichen und öffentlich bekannten Schriften durch ihre Zustimmung beistehen, mögen wir nun etwas als irrig ausscheiden oder etwas als richtig zugeben. Aber selbst ihren eignen Lehrern, die sonst als bewährt gelten, hat die menschliche, aus der Zweifelsucht hervorgehende Harthörigkeit den Glauben versagt, sobald sie auf Beweise stoßen, die das Christentum in Schutz nehmen könnten. Dann sind auf einmal die Dichter Hohlköpfe, wenn sie die Götter nach menschlichen Passionen und Fabeln zeichnen; dann sind die

Philosophen unausstehliche Menschen, wenn sie einmal an die Tür der Wahrheit klopfen. Auf einmal gilt nicht mehr als weise und klug, wer etwas ausspricht, was sich dem Christentum nähert; wenn er ernstlich Klugheit oder Weisheit anstrebt, entweder den heidnischen Kult verachtend oder die Welt ihres Irrtums überführend, dann wird er als Christ gebrandmarkt. Wir wollen also nichts mehr zu tun haben mit einer Literatur und Wissenschaft, die ein so verdrehtes Glück hat, da man ihr im Falschen mehr glaubt als im Wahren. Meinetwegen mögen einige über den einen und einzigen Gott sich geäußert haben. Oder besser sollte gar nichts berichtet sein, was der Christ anerkennt, so daß er nicht tadeln kann. Denn auch was berichtet wird, das wissen nicht alle, und die es wissen, die vertrauen nicht darauf, daß es feststeht.“ An diese Worte Tertullians (*De testimonio animae* 1) fühlt man sich bei der Lesung Prümms zuweilen erinnert. Es geht aus ihnen hervor, daß schon im christlichen Altertum zwei Richtungen in der Beurteilung des Verhältnisses von Christentum und Antike sich voneinander schieden. Die eine sah auch im Heidentum eine Entwicklung zum Christentum hin, so daß dieses, als es in die Wirklichkeit der Geschichte trat, bei aller Neuheit doch nicht als etwas Unerhörtes erschien, sondern als die volle Offenbarung und Verwirklichung dessen, was die Menschheit in uralter Überlieferung gesucht und geahnt hatte. Man könnte hier von einer positiven Apologetik sprechen. Sie begann mit den altchristlichen Apologeten, geht über zu den Alexandrinern und findet einen Höhepunkt in dem zu Beginn der Besprechung angeführten Worte Augustins von der einen großen Menschheitsreligion, die seit dem Erscheinen des menschengewordenen Logos sich nach Christus nennt. Tertullian selbst erkennt den Wert dieser Richtung, möchte aber für sich lieber von all diesen Dingen absehen und einen deutlichen Trennungsstrich zwischen den beiden Reichen der Antike und des Christentums ziehen, um besser *exprobrare* zu können. Prümm besitzt die von Tertullian geforderte Wißbegierde und das positive Wissen; seine Richtung neigt aber mehr zur zweiten Auffassung. Wir möchten gestehen, daß wir die erste für fruchtbarer und sowohl vom Standpunkte der Wissenschaft wie der Religion für richtiger halten.

Die Geschichtsidee des Urchristentums spricht sich etwa Eph. 1,9f. aus, wonach Gott uns „das Mysterium seines Willens kundgetan hat, gemäß seinem Beschluß, den er in ihm (Christus) gefaßt hat für die Heilsveranstaltung der Fülle der Zeiten, das All, sowohl das im Himmel wie auf Erden, in dem Christus zusammenzufassen“. Der entscheidende Ausdruck *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* kann im Deutschen nicht mit einem Worte wiedergegeben werden. Nach den antiken Erklärern bedeutet *ἀ.* in der Literatur: eine längere Abhandlung nach den Hauptpunkten wiederholen und zusammenfassen — und ihr dadurch Abschluß, Gipfel und monumentale Krönung geben. Zugleich fühlten die Alten in dem Worte ausgedrückt eine Rückführung des Ganzen auf den „Ursprung“ mit seiner urtümlichen Kraft. In Christus erhält also das „Ganze“ seine Krönung, seinen ragenden Abschluß, wie die Pyramide in ihrer Spitze, die das ganze Gebäude voraussetzt und vollendet. Alles unter dieser Spitze Liegende wird durch diese Krönung nicht abgesetzt, erscheint aber als tragendes und vorbereitendes Element. Zugleich wird in Christus der ursprüngliche Gottesplan wieder in seine Bedeutung eingesetzt, ja erlangt nunmehr erst seine volle und in dem Beginn noch gar nicht überschaubare,

daher die Uranfänge weit überstrahlende Verwirklichung. Unter dem „Ganzen“ müssen wir alles verstehen, was vor Christus lag. Eph. nennt das „Himmlische“ und das „Irdische“. Unter letzterem müssen wir das ganze Geschehen am Menschengeschlechte uns denken, vor allem seine religiöse Geschichte, da ja der Text von der Heilsveranstaltung spricht. So gehört in erster Linie die Religionsgeschichte dazu. Die „Zeiten“ finden in dem Christus ihre Erfüllung; sie zielten also auf ihn hin und finden in ihm ihre Ruhe und ihr Ende. Mit ihm beginnt der neue Aion, der die Geschichte voraussetzt und in die Ewigkeit Gottes einmünden läßt. Damit ist gesagt, daß alle Wege der Menschheit zu Gott hin in Christus ihr Ziel gefunden haben, nicht nur der von Gott vorbereitend gewiesene des Alten Bundes, sondern auch die Versuche und Ahnungen des von Gott zwar nicht eigens geführten, aber auch nicht ganz verlassenen Menschegeistes. Alles Wertvolle erlangt nun seinen endgültigen Wert; Uraltet kehrt zurück, aber verjüngt, verschönt. Wirklich abgeschafft, veraltet ist nur das lediglich Vorbereitende, „Provisorische“. Von hier aus ergeben sich Ausblicke auf die heute wieder besonders umstrittene Frage, ob das Judentum oder der Hellenismus für das Urchristentum von größerer Bedeutung sei. Für den Inhalt des Urchristentums ist diese Fragestellung müßig, da dieses nach eigener Überzeugung auf der Offenbarung des Christumysteriums beruht (vgl. Eph. 3, 3—5 „gemäß einer Offenbarung [Enthüllung, Entschleierung] wurde mir das Mysterium kundgetan... wie es jetzt entschleiert wurde seinen heiligen Aposteln und Propheten im Pneuma“). Wohl aber kann gefragt werden, welche Formen die Offenbarung gewählt habe, um sich der Menschheit zu eröffnen. Form darf freilich nicht als bloße Hülse und kernlose Schale genommen werden¹. Form gibt es nie ohne Inhalt. Mag schließlich der Mensch abgezogene, entleerte Formen verwenden — Gott, der alles mit seinem Wesen durchdringt, spricht durch lebendige Symbole und erfüllte Worte. Wenn er sich offenbart, so braucht er nicht erst die Formen zu entkernen, sondern benutzt die Dinge in ihrem ganzen Dasein zur Aussprache seiner Wahrheit. Deshalb sind nicht bloß die Formen, sondern auch die Inhalte der vorchristlichen Religionen von Bedeutung für die Christusreligion; sie sind mit zu dem Stoff geworden, aus dem die Offenbarung das ganz Neue schuf. Wenn zum Beispiel die griechische Logoslehre von Johannes in das Evangelium eingebaut wird, so werden damit nicht leere Schläuche d. h. bloße Wörter mit einem ganz neuen Weine gefüllt, es wird aber auch nicht ein fremdes Besitztum einfach übernommen; sondern die Offenbarung benutzt in königlicher Freiheit die in der Menschheit vorhandenen Schätze zum Aufbau ihrer endgültigen Wahrheit. Es ist also ebenso falsch, die christlichen Lehren und Riten ihrem Wesen nach aus dem Heidentum abzuleiten, wie auch, jede Beziehung zu antiken Religionsformen dem Christentum abzusprechen. Zwischen beiden kann eine wesenhafte Beziehung obwalten, ohne daß das Eine aus dem Andern abgeleitet wäre.

Unrichtig ist es aber auch, den Ruf zu erheben: *Salus ex Iudaeis est*². Das Judentum war etwas Provisorisches und ist durch die Erscheinung Christi

¹ So auch E. von Severus OSB, *Antike Werthhaftigkeit und christliche Vollendung* (Liturg. Leben 2 [1935] 289—301).

² So R. Grosche, *Salus ex Iudaeis* (Catholica 5 [1936] 30—40), wo es z. B. heißt: „Darauf kommt es an, daß er aus dem Hause und dem Geschlechte Davids

veraltet, ist zum „Alten Bund“ geworden. „Wenn jener erste Bund ohne Tadel gewesen wäre, dann hätte man keinen zweiten zu suchen brauchen. Denn sie tadelnd spricht er: (Folgt die Prophetenstelle vom neuen Bunde). Indem er von dem neuen spricht, hat er den ersten als veraltet bezeichnet. Was aber altert und vergeist, das steht dem Ende nahe“ (Hebr. 8, 7—13). Keineswegs kommt also das Heil von den Juden in dem Sinne, als ob das Christentum ein fortgesetztes oder auch weitergeführtes Judentum wäre und als ob damit jede Beziehung zur nichtjüdischen vorchristlichen Religion verpönt wäre. Ja in gewissem Sinne kann die Offenbarung in Christus leichter an diese als an das Judentum anknüpfen. Die *ἀνακεφαλαίωσις* geht, wie wir oben sahen, auf das Uranfängliche. Im Hellenismus haben sich uralte Menschheitsgedanken erhalten. Das Judentum aber war eine „Episode“ in der Heilsveranstaltung Gottes; vgl. Röm. 5, 20 *ὁ νόμος παρεῖσθαι*. Vor dem Gesetz gab es die Verheißung, gab es eine Gottesoffenbarung natürlicher und pneumatischer Art. Spuren uralter Gottesoffenbarung und Menschenführung ruhen auch im Mythos und Kultus der Heiden, wenn auch überwuchert und getrübt durch menschlichen Irrtum. Alle diese verstreuten Goldkörner wurden in Christus „zusammengefaßt“, wurden im Feuer ausgebrannt und gereinigt und so dem wahren Gottesdienst wiedergegeben. Ja es ist durchaus möglich, daß im Heidentum Spuren uralter Weisheit, *διὰ τὸ ἐμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* (Justin Mart., II Apol. 8), *διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σοφῆς* (ebd. 13), vorhanden waren, die im Judentum verkümmert waren, teils weil nach Gottes Vorsehung das Gesetz nur vorbereitend war, teils weil die Menschen das göttliche Erbe nicht pflegten, sondern unfruchtbar werden ließen. Nur so ist es zu verstehen, daß gerade der Großteil der Juden dem Evangelium der im Sohne geoffenbarten Agape so wütenden Widerstand entgegensetzte, während die Heiden in mancher Hinsicht besser dafür vorbereitet waren und jedenfalls bereitwilliger darauf eingingen. Vielleicht findet das Herrenwort bei Joh. 4, 22 so seine tiefste Deutung: „Ihr (Samaritaner, von den Juden als Heiden betrachtet und daher gemieden; vgl. Vs. 10) betet an, was ihr nicht wißt (d. h. ihr betet einen „unbekannten“ Gott an; euer Kult geht in letzter Linie auf den wahren Gott, ohne daß ihr selber es wißt). Wir (Juden) beten an, was wir wissen (d. h. uns hat der wahre Gott sich offenbart), weil das Heil aus den Juden ist (d. h. weil die Heilsökonomie Gottes das Judenvolk für seine vorbereitende Offenbarung benutzt hat). Aber es kommt die Stunde und sie ist jetzt da, da die wahren Anbeter den Vater in Pneuma und Wahrheit anbeten werden.“ Sowohl der heidnische wie der jüdische Kult sind also nunmehr erledigt und abgeschafft, da der Messias erschienen ist, durch den allein der wahre, pneumatische Kult zum Vater dringt; deshalb im Vs. 25 f. die Selbst-

war: denn es steht geschrieben: *‘Salus ex Judaeis est’* (Jo 5, 22).“ Man vgl. dazu, was der Herr selber gesagt hat: „Wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Messias Sohn Davids ist? David selbst sagte doch im heiligen Pneuma: Es sprach der Herr zu meinem Herrn usw. David selbst nennt ihn Herrn, und wie ist er dann sein Sohn?“ Mk. 12, 35—71 Jesus will damit gewiß nicht seine davidische Abstammung leugnen; aber das Heil kommt nicht daher, sondern von der ewigen Gottheit. Wenn Gr. 35 sagt: „Es wird Zeit, daß auch die Liturgiegeschichte sich auf die Offenbarung besinnt“, so möchte auch die Liturgiewissenschaft das angesichts so unbegründeter Anwürfe empfehlen.

offenbarung Jesu als des Messias, der „uns alles verkünden wird“. Das Heil kommt also nicht mehr aus den Juden, sondern vom Messias, der bezeichnenderweise in diesem Kap. den Samaritanern predigt und von diesen Vs. 42 „der Heiland der Welt“ genannt wird. Wenn aber beides überwunden ist, so kommt beides nur noch höchstens als Material in Frage, aus dem das Neue geformt wird, u. zw. das Echte am Heidentum ebensogut wie das Jüdische, beides aber in dem Neuen aufgehend und von ihm ein neues Pneuma empfangend. So hat der Herr „die zwei in sich selbst zu einem neuen Menschen geschaffen, Frieden stiftend, und die beiden in einem Leibe Gott versöhnt durch das Kreuz“ (Eph. 2, 15 f.). Johannes hat denselben Gedanken tiefsinnig dargestellt in jener Episode, wo der Herr kurz vor seinem Leiden Hellenen sich ihm nahen sieht und deshalb aufjubelt: „Die Stunde ist da, daß der Menschensohn verherrlicht wird“ (Joh. 12, 20 ff.). Gewiß waren die Heiden bis dahin „fremd dem Bürgerrechte Israels und fern von den Abmachungen der Verheißung, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt“ (Eph. 2, 12). Jetzt aber sind sie ebenso nahe dem Heile wie die Juden — durch die Gnade Christi. Deshalb dürfen auch sie an der Kirche und ihrem Kulte mitbauen und brauchen dabei ihre Vergangenheit nicht zu verleugnen, wenn nur Christus alles durchdringt und neu schafft. Die urchristliche Geschichtstheologie in ihren ersten, vom Lichte der Christusoffenbarung überstrahlten Anfängen biegt also mehr in jene Richtung ein, an deren Wegeende ein Satz wie der eingangs unserer Besprechung angeführte Augustins steht, wonach „jeder Gedanke zum Gehorsam gegen Christus eingefangen wird“ (1 Kor. 10, 5) und die ganze Bewegung der Menschheit zu Gott hin in Christus nicht ihre Verneinung, sondern ihre Erfüllung findet.

Odo Casel OSB (Maria Laach).

Liturgische Handschriften in amerikanischen Bibliotheken. Es war keine kleine Aufgabe, welche der American Council of Learned Societies sich stellte, als er zum erstenmal im J. 1925 die Katalogisierung des ganzen Handschriftenbestandes aller in den Vereinigten Staaten gelegenen Bibliotheken — der privaten sowie der öffentlichen — in Erwägung zog. Auf sein Ersuchen bewilligte vier Jahre später der General Education Board die für nötig gehaltene Summe, welche sodann dem Librarian of Congress anvertraut, deren Verwaltung aber speziell dem rührigen Chef der Division of Manuscripts, Dr. J. F. Jameson, überlassen wurde. Um dieselbe Zeit entschloß man sich, die Bibliotheken Canadas in den Bereich des Unternehmens einzuschließen. Seymour de Ricci aus Paris sollte die Arbeit auf sich nehmen, und zu seinem Assistenten wurde W. J. Wilson ernannt, dessen ruhige, tüchtige Arbeitsweise in den letzten Jahren die Bewunderung mancher, die irgendwie mit diesem Unternehmen zu tun hatten, des öfteren hervorgerufen hat. Nun ist der erste Band erschienen: CENSUS OF MEDIEVAL AND RENAISSANCE MANUSCRIPTS IN THE UNITED STATES AND CANADA by Seymour de Ricci with the assistance of W. J. Wilson. I. Alabama to Massachusetts. New York, The H. W. Wilson Co., 1935 (Glasgow, W. & R. Holmes; Leipzig, G. Hedler). Large 8°. XXIV 1098 pp. Er macht vor allem den Herausgebern Ehre. Aber auch der ACLS kann mit stolzer Freude auf die Leistung schauen. Am meisten aber werden die Gelehrten dankbar sein, daß ihnen ein so prächtiges Arbeitsinstrument in die Hände gelegt worden ist. Denn es ist heute

allgemein bekannt, welch ein Reichtum wichtiger Dokumente in den amerikanischen Sammlungen aufgespeichert liegt. Nicht nur dem Historiker, dem Juristen, dem Kulturgeschichtler überhaupt, auch dem Theologen, dem Patristiker, dem Bibelforscher, und — last, but not least — dem Liturgiker wird dieser mächtige Band, der die Bibliotheken von 15 Staaten und des District of Columbia der alphabetischen Reihenfolge nach durchstreift, vorzügliche Dienste leisten. Etwa 6000 Hss., die über mehr als 190 Bibliotheken verteilt sind, werden hier eingetragen und beschrieben, und wenn auch, wie de Ricci in seinem Vorwort betont, vieles, das hier geboten wird, nur provisorischen Wert hat, so ist doch ein glänzender Anfang gemacht worden, wie folgende Übersicht dartun wird.

I. Die lateinischen Hss.

Wohl jeglicher Typus eines liturgischen Buches ist hier vertreten, manchmal sogar durch ganz hervorragende Exemplare. Vor allem ist die Feststellung wichtig, daß in der Walters Art Gallery in Baltimore 4 Sakramentare vorhanden sind, darunter eins aus dem 10. Jh. (Norditalien), ein süditalienisches in beneventanischer Schrift aus ungefähr derselben Zeit (10.—11. Jh.), ein französisches aus dem 12., und ein viertes, das in Umbrien für ein Benediktiner-Kloster hergestellt wurde, aus dem 13. Jh. Zu diesen muß noch ein fünftes hinzugerechnet werden, das im 11. Jh. in Ostfrankreich oder im Rheinlande hergestellt wurde und in der Privatsammlung des Herrn Robert Garrett (Baltimore) aufbewahrt wird. Die Zahl der Missalien beträgt im ganzen 37 (38?), die chronologisch sich etwa wie folgt gruppieren lassen: 12. Jh.: 1; 13. Jh.: 2; 14. Jh.: 11; 15. Jh.: 18 (19?); 16. Jh.: 4; 18. Jh.: 1. Die Zahl der Gradualien beträgt etwa 36, wovon 1 dem späten 12. Jh., 2 dem 13., 6 dem 14., 18 dem 15., 9 dem 16. Jh. angehören. Von besonderem Interesse sind die Lektionare: 1 Evangeliar stammt aus dem 9. Jh. (Chapin Library, Williams College, Williamstown, Massachusetts), ein anderes aus dem 11. (Walters Art Gallery, Baltimore), 2 aus dem 12., 1 aus dem 13., 3 aus dem 15. Daneben gibt es noch 2 *Lectionaria Epistolarum*, das eine aus dem 12., das 2. aus dem 15. Jh., 1 *Lectionarium Missae* aus dem 12., schließlich auch 1 *Lectionarium Sacrae Scripturae* (ob für die Messe?) aus dem 11. Jh. Unter den sonstigen Büchern, die sich auf die Meßliturgie beziehen, befindet sich auch 1 *Ordo Missae* aus dem Anfang des 16. Jh., sodann noch 2 moderne Meßerklärungen (*Missae Auditio*, ca. 1500; 1 deutsche Meßerklärung, a. 1518) und 2 französische Sammlungen von Meßgebeten aus dem 18. Jh.). Von den wichtigeren mittelalterlichen Liturgieerklärern aber ist nur Gulielmus Durandus vertreten, und zwar durch nur einen Kodex aus dem frühen 15. Jh.

Sieht man zunächst von der Meßliturgie ab und wendet man sich den Büchern zu, in welchen das Tagzeitengebet, bzw. das Nachtoffizium der Kirche enthalten ist, so findet man in diesem Bande etwa 67 Breviere beschrieben, wovon 8 dem 13., 17 dem 14., 39 dem 15., 3 dem 16. Jh. entstammen. Im ganzen lassen sich 84 Psalterien aufzählen: 2 aus dem 11. Jh., wovon 1 in beneventanischer Schrift (Library of Ernest F. Detterer, The Newberry Library, Chicago); 4 aus dem 12., 34 aus dem 13., 16 aus dem 14., 23 aus dem 15., 4 aus dem 16., 1 aus dem 17. Jh. Die Zahl der Antiphonare

beträgt 64: 1 Antiphonarium Cisterciense aus der 2. Hälfte des 12. Jh., 3 aus dem 13., 7 aus dem 14., 19 aus dem 15., 25 aus dem 16., 4 aus dem 17., 5 aus dem 18. Jh. Zu diesen wären noch verschiedene Sonder- oder Hilfsbücher hinzuzurechnen: 4 Diurnalia aus dem 15. Jh. (1 benediktinisches aus Norditalien vom J. 1477, 1 Prämonstratenser-Diurnale, 1 aus der Diözese Freising, ein 4., ebenfalls aus Deutschland, vom J. 1499); 7 Hss., *Officia propria* enthaltend; 6 Hymnare (1 aus dem 12., 1 aus dem 15., 2 aus dem 16., 2 aus dem 17. Jh.); 1 Nocturnum Feriale (ca. 1480), 2 Collectare, 4 Martyrologien (3 aus dem 15. Jh., 1 vielleicht aus dem 14.). Besondere Erwähnung gebührt an dieser Stelle dem wichtigen Bruchstück (23 Bl.) eines Exemplares des Homiliars von Paulus Diaconus, welches der Käufer, Prof. Oldfather (Urbana, Illinois), und Miss Inez Lough vor einigen Jahren äußerst sorgfältig beschrieben haben (*Speculum* 6 [1931] 293f.).

Was sonstige Riten betrifft, so sind noch 8 Ritualien zu nennen: 1 *Rituale Cisterciense* aus dem 14. Jh., 1 *Rituale ad usum ecclesiae Glemona et legenda* aus dem 15. Jh., 3 für Krankenbesuch und Beerdigung aus derselben Zeit, wovon 1 „Franciscan use“ und 2 „Dominican use“ darstellen sollen, aus demselben Jh. 1 Prämonstratenser-Rituale, 1 *Rituale ad usum Cantuariensem* vom J. 1474, *Excerpta ex Rituali Parisiensi* (18. Jh.). 2 Exorzismusbüchlein sind auch vorhanden, 1 aus dem Kloster Alpirsbach auf dem Schwarzwald (14. Jh.), 1 jüngeres (a. 1480) aus Italien; *Recommendaiones animarum* (15. Jh.), *Deprecationes adversus infideles* (ca. 1510, Italien), und *Benedictio contra tempestatem* (a. 1593, Deutschland) lauten noch andere Titel aus später Zeit. Später Zeit gehören auch verschiedene *Libri* oder *Ordines manuales* an: 1 *Manuale* aus York, England (nach 1400); 1 *Franziskanermanuale* aus Italien (15. Jh.); 1 *Ordo ad recipiendum novicias* (26. VIII. 1548) für Benediktinerinnen der Kongregation von S. Justina; 1 Zeremonienbuch der Klosterkirche „S. Bernardi in S. Susanna de Urbe, C. O.“ (a. 1588) von Petrus Fulvius Romanus, I.U.D.; 1 *Caerimoniale Canonicorum Regularium* S. Augustini (17. Jh.). 5 *Processionalia* sind auch beschrieben, wovon 1 bereits im Druck erschienen ist: *The Processional of the Nuns of Chester*, edited by J. Wickham Legg (Henry Bradshaw Society, XVIII, 1899).

Besondere Beachtung verdienen die 5 Pontificalien, obwohl sie alle aus später Zeit sind: 2 aus dem 14. Jh., 1 aus dem 15. (französisch, ca. 1480), 1 aus dem 16. (ca. 1530), 1 aus dem 17. Hier verdient auch erwähnt zu werden eine Sammlung von *Benedictiones pontificales per circulum anni*, die zu Mainz im 12. Jh. abgeschrieben wurde (Robert Garrett Library, Baltimore, Md.), sowie 1 *Ordo Sanctae Romanae Ecclesiae qualiter Romanus Pontifex apud Basilicam Sancti Petri debeat celebrare secundum consuetudinem Ecclesiae Romanae* (ca. 1320; Walters Art Gallery, Baltimore, Md.). 2 (3?) Krönungsordnungen, die eine römisch (*De ordine et forma coronationis et unctione Regis et Reginae Romanorum*, a. 1433), die 2. englisch (*Modus coronationis in regno Angliae*, ca. 1500), haben hier auch ihren Platz, sowie 2 französische Texte aus dem 17. Jh. (*Cérémonies des mariages des roys et autres grands*, 1498–1626; *C'est l'ordre qui a esté gardé . . . pour les vigilles, vespres de morts et service . . .*).

Am zahlreichsten von allen sind die *Livres d'heures* und verwandte Bücher des späten Mittelalters vertreten. Dazu kommen noch die *Preces pieae* und dergleichen Sammlungen von Privatgebeten, von denen etwa 30 Exemplare hier verzeichnet sind.

II. Griechische und orientalische Hss.

Die Zahl der griechischen liturgischen Hss. beträgt 41, die sich wie folgt einteilen lassen: 2 Euchologien (12. u. 17. Jh.), 1 Hirmologion (12. Jh.), 2 Hymnare (13. u. 16. Jh.), 21 Evangeliare (1 aus dem 9., 1 aus dem späten 9. oder frühen 10. Jh., 1 aus dem 10., 1 aus dem 11., 6 aus dem 12., 3 aus dem späten 12. oder frühen 13., 4 aus dem 13., 3 aus dem 14., 1 aus dem 16. Jh.), 1 Apostolos (13. Jh.), 1 Praxapostolos (13. Jh.), 1 Apostolos und Evangeliar vereint (ca. 1300), 2 Exemplare der Liturgie des hl. Joh. Chrysostomos (1 Rotel vom J. 1444, 1 Kodex des 16. Jh.), 1 Liturgie des hl. Basileios (ca. 1600?), 3 Hss., die als Liturgie ohne weiteres angegeben sind (15., 16., 17. Jh.), 2 Menologia (12. u. 16. Jh.), 2 Psalter (12. u. 14. Jh.), 1 „Service Book in Greek“ (14. Jh.), 1 Theotokarion (12. Jh.). Im ganzen sind nur 8 armenische liturgische Hss. beschrieben: 1 Hymnar aus dem J. 1678, 1 Lektionar (?) aus dem 16. (?) Jh., 2 Liturgien (16. Jh. und J. 1679), 2 „Prayers in Armenian“ (beide aus dem 17. Jh.), Psalmen und Hymnen (16. Jh.), Service book in Armenian (16. Jh.). 3 slavische werden wie folgt angeführt: 1. Service book in Slavonic (14. Jh.), 2. Russian Service Book for Vespers (17. Jh.), 3. Liturgy in Old Slavonic, including Hesperinos, Orthros, the Liturgy of St. John Chrysostom and a prayer for Aleksiei Mikhailovich (spätes 17. Jh.). Sodann wären noch anzuführen ein „Coptic (Bohairic) and Arabic liturgical Ms.“ aus dem 15. Jh., ein syrisches Evangeliar aus dem 14. Jh. und zuletzt ein georgisches Hymnar aus dem 11. Jh.

Da voraussichtlich noch zwei Jahre vergehen werden, bis der Index-Band zu dem vollendeten Census erscheint, lege ich folgende Indizes bei, die hoffentlich sich als nützlich erweisen werden. Von den Hunderten von Fragmenten, welche mit derselben Sorgfalt verzeichnet und beschrieben sind wie die vollständigen Kodizes, wurde in der Anfertigung dieser Indizes völlig Abstand genommen, es sei denn, daß gelegentlich durch Versehen das eine oder das andere mir doch unterlaufen wäre. Unter dem Titel „Lektionare“ sind alle derartigen Bücher, ob sie bei der eucharistischen Liturgie oder im Nachtgottesdienst verwendet werden, eingetragen worden.

Sakramentare: 774, 111; 775, 112, 113, 114; 871, 37.

Missalien: 2, 2; 21, 5; 86, HM 1067; 89, HM 1079; 165, 18; 230, 109; 474, 24; 482, 73; 523, 13 185; 527, 23 857; 528, 23 858, 23 862; 627, 63, 67; 628, 73, 75; 629, 78; 677, 21; 717, 2; 718, 3; 727, 7; 733, 12; 775, 115, 116, 117; 776, 118, 119, 121, 122; 777, 126, 128, 129; 864, 13; 871, 39, 40; 901, 1; 918, 5; 931, 5; Ordo Missae: 628, 77; Meßerklärungen: 460, 155; 608, 1; Meßgebete: 530, 23 878; 817, 368; Durandus: 1066, 4.

Gradualien: 26, 3; 135, EL. 35. B. 53; 177, 1; 235, 119; 244, 162; 459, 145, 149; 489, 1; 492, 1; 506, (16); 529, 23 864; 531, 28 997; 532, 101 089; 533, 170 178;

534, 170 381, 170 382; 538, 324 363; 630, 84, 88; 631, 96; 633, 105, 106; 671, 5; 677, 22; 780, 144, 145, 146; 862, 3; 900, 4; 942, 01. 6454; 950, (Clark) 1; 963, 1; 986, MS Lat 128 FF; 1050, 1928. 117; 1063, (Belle Skinner Collection) 1; 1067, 2.

Lektionare: 84, HM 1043; 163, 8; 218, 77, 78; 457, 137; 460, 158; 485, 2; 495, 10; 506, (13); 528, 23 861; 623, 35; 703, 21; 768, 69, 70, 71, 72; 870, 33; 901, 2; 1067, 1; 1082, 7.

Breviere: 2, 1; 4, 10; 5, 11; 32, (Spector) 2; 85, HM 1049; 86, HM 1066; 89, HM 1077; 163, 7, 9; 178, (Bronson) 1; 180, 2, 3; 217, 70, 72; 229, 101, 102, 103; 459, 153; 470, 3; 472, 12; 474, 23; 486, 6, 7; 490, 3; 494, 6; 500, 1060; 501, 1061; 521, 19 661; 524, 23 816, 23 817, 23 818, 23 819, 23 820; 551, 2; 601, 2, 3; 624, 45; 625, 48; 727, 5, 6; 751, 1; 777, 130, 131; 778, 132, 133, 134, 135, 136, 137; 779, 138, 139; 857, 2, 3; 872, 41, 42; 906, 1; 925, 39; 940, 17, 19; 943, 09.328; 945, 17.515; 983, MS Lat 111; 984, MS Lat 115; 998, Norton 2001; 1001, Riant 9; 1005, Riant 47; 1054, (Radcliffe College) 1.

Psalter: 19, 2; 76, HM 851; 83, HM 1041; 85, HM 1050; 86, HM 1054, HM 1064; 110, HM 1727 (vlämisch); 130, EL. 9. H. 17; 165, 19; 171, 43; 182, 9, 10; 232, 113, 114, 115; 470, 2; 494, 7; 510, 3; 515, 15.536; 516, 17.86; 534, 170 388; 603, 9; 621, 20, 24, 25; 622, 26, 27, 28; 623, 30; 674, 3, 4; 676, 14; 714, 1, 2; 719, 9; 768, 73; 769, 74, 75, 76, 77, 78, 79; 770, 80—86; 771, 87—91; 772, 92—98; 773, 99—104; 774, 105—109; 870, 34, 35; 871, 36; 918, 6, 7; 945, 17.518; 948, 22.377, 29.800; 957, 4; 996, Norton 2; 1083, 8, 9, 10.

Antiphonare: 7, 25; 14, 19; 75, HM 850; 150, 1; 154, (Willcox), 2; 244, 163, 164, 165; 456, 134; 460, 159; 503, 6141; 509, 1; 523, 18 929; 528, 23 863; 529, 23 865; 531, 36 887 A, B, C; 532, 36 887 D, 86 902, 106 134, 106 135; 533, 170 375, 170 376, 170 377, 170 379; 534, 170 380, 170 384, 170 389; 630, 85, 86; 671, 1, 4; 673, (Garrett Biblical Institute) 12 741, (Field) 1; 694, 1; 707, 38; 719, 10; 730, 1; 732, 6; 735, 16, 17; 736, 21; 748, 8; 780, 147, 148; 781, 152, 153, 154; 862, 1, 2; 872, 45; 900, 1, 2, 3; 902, 5; 918, 8; 931, 9; 943, 07.77; 997, Norton 4; 1062, 3; 1068, 4, 5; 1070, 18; 1083, 12.

Diurnalialia: 152, (Pershing) 1; 625, 50, 51; 727, 4.

Officia Propria: 176, 1; 247, 180; 495, 12; 506, 17; 534, 170 385; 816, 365; 986, MS Lat 129.

Hymnare: 93, HM 1121; 177, 4; 534, 170 383; 535, 186 868; 781, 155; 996, Norton 1.

Nocturnum feriale: 958, 11.

Collectare: 26, 1; 537, 324 354.

Martyrologien: 84, HM 1044; 567, 116; 921, 18; 733, 13.

Ritualien: 459, 151; 460, 154; 500, 1056; 727, 8, 9; 732, 8; 924, 36; 930, 2.

Exorcismusbüchlein: 817, 370; 987, MS Lat 134.

Recommendationes animarum u. dgl.: 100, HM 1159; 538, 324 358; 85, HM 1051.

Ordines et Libri manuales: 170, 42; 486, 8; 500, 1058; 528, 23 859; 739, 28; 779, 142; 1021, 1.

Processionalia: 134, EL. 34. B. 7; 153, 3; 462, 1; 1005, Riant 44; 1083, 11.

Pontificalien: 89, Hm 1078; 739, 27; 779, 140, 141; 949, 1.

Benedictiones pontificales: 872, 43.

Ordo Sanctae Romanae Ecclesiae (feierliche Papstmesse):

779, 142. Krönungsordnungen: 135, EL. 35. B. 61; 141, EL. 1222; 984, MS Lat 121, ff. 87v—97v. Andere königliche Zeremonien: 210, 57; 455, 124.

Horae: 1, 1; 2, 3; 5, 12; 11, 1; 12, 5; 13, 6—13; 14, 14—18; 19, (Cowan) 1; 19, (Crummer) 1; 20, 2; 21, 7; 22, 1; 23, 1; 27, 6; 30, 1—2; 31, 1; 31, 3; 33, (Wood) 1; 33, (Kirkham) 1; 84, HM 1046; 90, HM 1086; 91, HM 1087—8; 92, HM 1099—HM 1102; 93, HM 1104, HM 1123—4; 94, HM 1125—30; 95, HM 1131, HM 1133—4; 96, HM 1136—9; 97, HM 1141—4; 98, HM 1145—9; 99, HM 1150—1, HM 1153—7; 100, HM 1158, HM 1160—2; 101, HM 1163—7; 102, HM 1168—73; 103, HM 1174—6, HM 1179; 104, HM 1180—1, HM 1200; 105, HM 1250, HM 1265; 107, HM 1344; 108, HM 1346; 133, EL. 34. A. 1; 151, 2; 154, (Willcox) 1; 154, (Zahn) 2; 156, 1; 158, 5—8; 159, 1—3; 160, 1; 163, 10; 165, 16, 17; 167, 28; 168, 32; 171, 44; 176, 2; 177, 3; 181, 7—8; 189, 31, 33, 210, 56; 230, 107—8; 235, 120—1; 456, 135; 457, 136; 458, 144; 459, 152; 485, 3; 486, 4; 495, 9; 510, 1—2; 511, 1; 514, 15. 534; 515, 15. 535, 15. 538—40; 516, 17. 388; 517, 23. 290, 23. 419; 526, 23 839, 23 841—2; 527, 23 843—7; 536, 324 347—9, 324 351—2; 537, 324 353; 541, C. 19 171; 557, 26; 575, 184; 601, 4; 633, 110; 634, 111—117; 635, 118—124; 636, 125—130; 637, 131—3, 135—6; 638, 137—8; 640, 149; 665, 1; 674, 5; 675, 6—11; 677, 25—6; 695, 1; 701, 13—14; 702, 15—16; 713, 4—5; 718, 4; 726, 1—3; 732, 9; 739, 29; 741, 1; 748, 7; 752, 28. 27. 16, 28. 23 b; 754, 4; 781, 156; 782, 157—812, 341; 816, 366—7; 857, 4—5; 862, 4; 863, 5—10; 873, 47—875, 60; 902, 1—4; 908, 5; 924, 33—4; 931, 3; 938, 4; 940, 16, 18; 943, 01. 6751, 04. 1745; 944, 12. 390; 948, 22. 376, 22. 378; 949, 2; 957, 5—958, 10; 962, (Weld) 2; 962, 1—2; 976, MS Lat 4; 977, MS Lat 17; 987, MS Lat 132—133; 1016, Sumner 57—63; 1020, 2; 1051, 1930. 305; 1054, 1; 1055, 1; 1056, 4; 1058, 8; 1061, 1; 1062, (100 450); 1062, 1; 1063, 1; 1065, 4; 1066, 2; 1070, 17; 1080, 1—2; 1084, 13—15; 1088, 1; 1089, 3—4.

Officium B. V. Mariae: 10, 1; 25, 1; 45, HM 48; 95, HM 1132; 96, HM 1135; 495, 11; 521, 23 262; 527, 23 855; 529, 23 869—72; 530, 23 873; 536, 324 350; 538, 324 359—60; 603, 11; 605, 30; 638, 141; 639, 144—6; 640, 148; 641, 155; 676, 17, 20; 677, 27; 723, 3; 812, 342—815, 358; 875, 61—2; 931, 8; 942, 95. 1346; 945, 17. 514; 1051, 1930. 305; 1055, 2; 1056, 3.

Officium mortuorum: 504; 534, 170 386.

Preces Piae und ähnliche Gebethbücher: 57, HM 142; 86, HM 1065; 97, HM 1140; 104, HM 1248, HM 1248—9; 231, 112; 461, 178; 473, 20; 526, 23 833; 551, 3; 563, 61; 574, 183; 637, 134; 640, 153—4; 675, 12—13; 676, 15, 18, 19; 677, 23, 24, 28; 715, 2; 718, 6; 723, 5; 737, 23; 756, 1; 774, 110; 815, 359—60; 816, 361—2; 875, 63; 930, 1; 948, 22. 379; 1010, Riant 91; 1011, Riant 94; 1090, 7.

Beichtbüchlein: 63, HM 195.

Griechische Hss.: *Euchologien*: 16, 27; 175, Seymour 1; *Hirmologion*: 244, 166; *Hymnen*: 212, 62; 867, 13; *Lektionare*: 157, 1, 2; 362, 50; 568, 128; 598, 715; 600, 879, 602, 8; 664, 2; 692, 9—11; 693, 12, 13, 14; 760, 12, 13; 867, 9, 10; 972, MS Gr 6, 7—1, 2; 973, MS Gr 12; 1049, Z. 243; 1081, 2; *Liturgien*: 209, 53; 503, 5704; 572, 166; 760, 15; 867, 11; 867, 12; *Mnologien*: 535, 186 758; 760, 16; *Psalter*: 971, MS Gr 2, 3; „Service Book“: 760, 14; *Theotokarion*: 84, HM 1047.

Armenische Hss.: Hymnar: 763, 33; Lectionar (?): 762, 31; Liturgien: 724, 11; 868, 22; „Prayers in Armenian“: 868, 20, 21; „Psalms and Hymns“: 868, 19; Service Book: 762, 32.

Slavische Hss.: 535, 200 895; 543, 200 895; 817, 369.

Koptische Hs.: 1089, 1; Syrische Hs.: 763, 35; Georgische Hs.: 868, 24.

Anselm Strittmatter OSB (Washington).

Monastische Liturgie in koptischen Klöstern. Die koptische Kirche zehrt von ihrer großen Vergangenheit. Diese Vergangenheit ist nicht zum geringsten Teil die Geschichte ihrer Klöster. Aus der großen Zahl der einstmals vorhandenen haben sich nur wenige in die Gegenwart hinübergerettet. Zu diesen wenigen gehören die vier im Wâdi en-Naṭrûn gelegenen: Dêr Abû Makâr, Dêr es-Suriân, Dêr el-Baramûs und Dêr Anba Bischôi. Der Engländer Hugh Eveline White hat es nach dreimaligem Besuch der Klöster unternommen, ihre Vergangenheit und Gegenwart in einem großen dreibändigen Werk zusammenzufassen¹. Nach seinem Tode (Sommer 1924) hat Walter Hauser die fertigliegenden Manuskripte bearbeitet, und die Egyptian Expedition des Metropolitan Museum in New York hat die Veröffentlichung besorgt. White hat sein Werk aufgeteilt in einen Textband (I nur Texte des Makarius-Klosters), einen historischen (II) und einen archäologischen Band (III).

Lage und Geschichte der Klöster.

Das Wâdi en-Naṭrûn ist ein etwa 80—100 km langes und an seiner breitesten Stelle etwa 30 km weites Tal, rund 100 km südöstlich von Alexandrien in der Libyschen Wüste gelegen. Seinen jetzigen Namen verdankt es den bekannten Salzseen. Aufs engste verknüpft mit der Geschichte der vier klösterlichen Gründungen dieses Wâdi sind die der 30—40 km nördlich gelegenen Landschaft „Nitria“² und der etwa in der Mitte zwischen beiden gelegenen klösterlichen Siedlung „Cellia“³.

Hier in der Libyschen Wüste ist eine der ersten Pflegestätten des Mönchtums überhaupt. Amûn, die beiden Makarii und andere lebten hier im 4. Jh. zunächst als Einsiedler, bis sich Jünger um sie sammelten und sich so langsam ein mehr oder weniger gemeinschaftliches Leben entwickelte. Amûn ist der Begründer des nitrischen Mönchswesens, das nach und nach eine Vorschule oder ein „Noviziat“ für die Einsiedler-Wohnungen von Cellia wurde. Makarius der Große ist der Urheber des Mönchtums von Scetis⁴ (Wâdi en-Naṭrûn).

¹ *The Monasteries of the Wâdi 'n Naṭrûn* (New York 1926—33).

I *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius* (1926). XLVIII, 299 S. 27 Tafeln, fol. Ed. by H. G. E. White with an Appendix on a copto-arabic Ms. by G. P. G. Sobhy.

II *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, by H. G. E. White, ed. by W. Hauser (1932). XLIV, 495 S. 8 Tafeln, fol.

III *The Architecture and Archaeology* [of the Monasteries of the Wâdi 'n Naṭrûn], by H. G. E. White, ed. by W. Hauser (1933). XXXIV, 271 S. 93 Tafeln, fol.

² τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας; koptisch: ΠΕΡΗΟΥΤΣ (Name eines dort gelegenen koptischen Dorfes); arabisch: el-Barnûgi.

³ τὰ κελλία; kopt.: ΗΙ ΜΟΗΗ; arab.: el-Mûna; vgl. II Taf. 1, Karte.

⁴ ΣΙΗΤ; Etymologie unklar. Vgl. II 27 ff.

Bis zum Ende des 4. Jh. entwickelten sich vier Klöster. Das Makarius-Kloster wurde ungefähr an der Stelle erbaut, wo der Heilige zuletzt eine Zelle bewohnt hatte. Seine Schüler hatten eine gemeinsame Zelle abseits von der des Meisters. Dêr el-Baramûs⁵ wurde der Sage nach von Maximus und Domitius gegründet, angeblich Söhnen Valentinians. Geschichtlich ist es eine Schöpfung des Makarius. Nach Ansicht Whites ist es das älteste der Klöster und wurde vor 340 erbaut. Um 380 bildete sich um einen Mönch, genannt der „Heilige Johannes der Kleine“, eine Jüngerschar, die ebenfalls den Beschluß zu einem gemeinsamen Leben faßte. Auf dieselbe Weise entstand das Kloster des Anba Bischôî.

Der monophysitische Streit um die Mitte des 5. Jh. läßt aus dem internationalen Mönchtum der Libyschen Wüste die nationale koptische Kirche entstehen. Vor allen Dingen wird Scetis Stützpunkt der Monophysiten. Zeitweise ist das Makarius-Kloster Sitz des Patriarchen von Alexandrien.

Als Antwort auf die Häresie des Nestorius entstehen um diese Zeit die sog. Theotokos-Kirchen und -Klöster, Anbauten an die vier Hauptbauten der Scetischen Wüste.

Nitria und Cellia verlieren langsam an Bedeutung, Scetis blüht auf. Um 550 hat es 3500 Mönche. Zerstreut um die Kirchen herum liegen die Zellen. Jede einzelne Laura wird vom Hegumen geleitet. Ein gewisser Wohlstand bringt insofern Gefahr, als einige Mönche nach hohen kirchlichen Ämtern begierig werden. Das religiöse Leben leidet darunter.

Die arabischen Eroberer sind zunächst milde Herren. Jedoch gegen Ende des 7. Jh. werden die Klöster mit hohen Steuern belegt und die Neuaufnahme von Novizen wird verboten. Die Härten lassen zwar wieder nach, aber Anfang des 9. Jh. (817) kommt es zur vollständigen Zerstörung von Scetis durch arabische Horden. So erklärt sich die bedauerliche Tatsache, daß in den heutigen Klöstern des Wâdi en-Naṭrûn nichts erhalten ist, was über das 9. Jh. zurückreicht⁶. Archäologisch und kunsthistorisch gesehen, bieten also die Bauten des Wâdi nicht ein Bild der frühchristlichen koptischen Kunst, sondern zeigen den Übergangsstil von der frühchristlichen zur islamischen Periode.

Die Restauration nach der Zerstörung bringt das hervor, was man im heutigen Sinne unter einem Kloster versteht: die ganze Anlage, Kirche und Zellen, wird mit schützenden Mauern umgeben. Der befestigte „Turm“, in dem man bis dahin Zuflucht gegen Beduinen-Überfälle gesucht hatte, genügt nicht mehr. Der Wandel der Bauform gestaltet das gemeinsame Leben um; es wird coenobitisch.

Im 9. Jh. entsteht das heutige Dêr es-Suriân, „das Syrische Kloster“, aus dem Theotokos-Anbau des Dêr Anba Bischôî. Syrische Landsleute kaufen den Bau für die syrischen Mönche von Scetis. Von hier aus sind im 18. Jh. die berühmten syrischen Hss. in die Vatikanische Bibliothek gekommen (Assemani!).

Vom Beginn des Mittelalters an ist die Geschichte von Scetis wesentlich die Geschichte der Patriarchen der koptischen Kirche. Scetis wird Mittelpunkt der koptischen Kirche überhaupt. Der Patriarch wird gewählt von der Geistlichkeit von Alexandrien, von Miṣr und den Mönchen des Wâdi Ḥabîb⁷. In unruhigen Zeiten suchen die Patriarchen Zuflucht im Makarius-Kloster. Seit Mitte des 9. Jh. ist es auch Begräbnisstätte der Patriarchen.

Durch die Jagd nach hohen Ämtern gerät das religiöse Leben immer mehr in Gefahr, zu verkümmern. Die hohen Ideale des Makarius und seiner ersten Schüler

⁵ ΠΑΡΜΙΝΟC = der Römer. „Das Kloster der Römer“.

⁶ Ausgenommen vielleicht 2 Pfeiler aus der el-'Adra-Kirche des Dêr el-Baramûs (7. Jh.). Vgl. III 240 unten

⁷ Seit der arabischen Eroberung wird das Wâdi en-Naṭrûn so genannt. Ḥabîb war der Sohn eines der Getreuen um Mohammed (II 274).

hat man längst preisgegeben. Einzelne edelgesinnte Gestalten sind nicht in der Lage, eine allgemeine Besserung herbeizuführen.

Im 12. Jh. ist man unter dem Patriarchen Gabriel II. liturgisch besonders aktiv (II 373 ff. Vgl. unter „Speziell Liturgisches“ weiter unten).

Im 14. Jh. bricht die Pest in Ägypten aus und rafft auch viele der Mönche dahin. Das Kloster des „Hl. Johannes des Kleinen“ geht ganz zugrunde. Es ist die einzige der großen Niederlassungen des Wâdi Ḥabīb, von der keine Spur geblieben ist.

Im 17. Jh. kommen die ersten Europäer in das Wâdi en-Naṭrûn. Einer der ersten, dessen Berichte erhalten sind, ist J. M. Wansleben (Vansleb): *Nouvelle Relation en forme d'un journal d'un voyage fait en Egypte en 1672 et 1673* (Paris 1677). Im 18. Jh. tauchen bekannte Namen auf wie Claude Sicard SJ: *Lettres édifiantes et curieuses: Mémoires du Levant* (Paris 1780). Aus dem 19. Jh. berichten Sir Gardner Wilkinson: *Modern Egypt and Thebes* (London 1843), Konstantin Tischendorf: *Travels in the East* (London 1847), Robert Curzon: *Visits to Monasteries of the Levant* (London 1849), A. J. Butler: *Ancient Coptic Churches in Egypt* (2 Vols. 1884) und M. Jullien SJ: *L'Égypte* (1891). Aus dem 20. Jh. sei genannt E. Falls (Teilnehmer der Kaufmannschen Menasstadt-Expedition): *Drei Jahre in der Libyschen Wüste* (1911); Johann Georg Herzog zu Sachsen: *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens* (1914) und *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens* (1930).

Nach einmütiger Schilderung dieser Reisenden ist von dem Glanz und der Größe vergangener Jahrhunderte wenig übriggeblieben. In den Klöstern sind etwa 10–15 Mönche, die ein recht dürftiges und eintöniges Leben führen. Die Bauten sind zum Teil verfallen, manches ist in geschmackloser Weise erneuert worden. Zuweilen haben die Mönche in völliger Unkenntnis der Dinge alte wertvolle Gegenstände gegen modernes levantinisches Machwerk ausgetauscht⁸.

Trotz allem bieten die Kloster-Kirchen in ihrer Bauweise und Ausstattung noch viel Interessantes, wie White in dem archäologischen Bande seines Werkes zeigt. Hier soll nur das liturgisch Wichtige⁹ herausgearbeitet werden.

I Allgemein Liturgisches.

Die Klosterkirchen und ihre Ausstattung.

Die koptischen Kirchen sind Basilika-Typen und zeigen im großen und ganzen alle den gleichen Grundriß (vgl. Fig. 1). Ein großes Rechteck teilt sich in vier kleinere auf: Vorhalle (Narthex), Schiff, Chor, Haikal (arabisches Wort für Tempel) mit den beiden Seiten-Altären. Die Seitenschiffe sind durch Pfeiler vom Mittelschiff abgetrennt. Schiff und Chor haben gewölbte oder auch spitz zulaufende Decken. Im Haikal steht frei in der Mitte der Hauptaltar. Der Raum kann apsidisch oder auch rechtwinklig abgeschlossen sein. Er ist überwölbt. In den Seitenkapellen steht je ein Altar, möglichst in einer Linie mit dem Hauptaltar. Das Schiff ist vom Chor und das Chor wiederum vom Haikal durch hohe geschnitzte Holzgitter (Ḥigâb) abgetrennt, die oft reich mit Elfenbein-Einlagen verziert sind. Auch tragen sie Bilderschmuck und sind so am besten mit der Ikonostasis der griechischen Kirchen zu vergleichen. Türen in den Gittern vermitteln den Übergang von einem Teil der Kirche zum anderen. Das Baptisterium hat keine fest bestimmte Lage und ist auch nicht immer vorhanden.

⁸ So im Dêr el-Baramûs. Vgl. III 227 ff.

⁹ White interessiert sich hauptsächlich für die Geschichte und die Archäologie der Klöster: „in particular, descriptions of ritual have been necessarily omitted“ (II 394 Anm. 9). Es läßt sich jedoch manches Liturgische aus dem Werk herausholen.

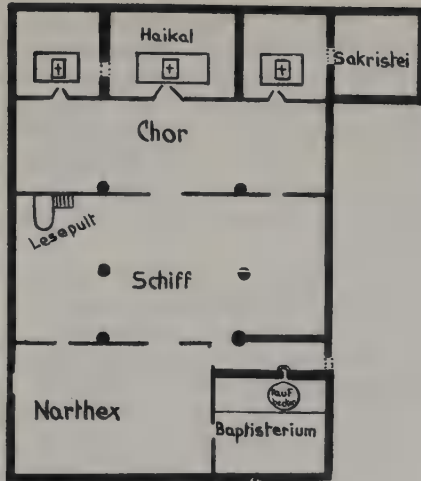


Fig. 1

Aus: A. J. Butler, *Ancient Coptic Churches*. I, 149
Kirche der Sitt Mariam (Herrin Maria), im Dêr Abu-'s-Sifain
(Kloster St. Mercurius) Alt-Kairo. 800 A. D.

Liturgisch und archäologisch bedeutsam ist es, zu sehen, wie sich die Baugeschichte der Makarius-Kirche¹⁰ aus Konsekrations-Riten erschließen läßt. Die durch den Patriarchen Benjamin I. (626—65) vorgenommene Weihe der im 7. Jh. erbauten Kirche¹¹ erzählt Severus von Eschmunên¹². Daraus geht hervor, daß dieser Bau aus Haikal, Chor und Schiff bestanden haben muß. Durch Säulen abgetrennte Seitenschiffe waren vorhanden. Die Wände waren mit Fresken geschmückt, Bildern der Väter der Wüste. Bei der Ankunft in Scetis wird der Patriarch von den Mönchen in Prozession empfangen. Im Haikal spricht er ein Gebet über das geweihte Öl, mit dem die Wände und Säulen der Kirche gesalbt werden. Ausdrücklich werden Bücher erwähnt, in denen der Ritus verzeichnet ist (vgl. III 32 ff.).

¹⁰ Vgl. III 31 ff.

¹¹ Über die früheren Bauten ist wenig bekannt.

¹² *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. and transl. (aus dem Arabischen) by R. Evetts (Paris 1907) = *Patrologia Orientalis* Bd. 1 S. 506 ff. Severus schrieb in der 2. Hälfte des 10. Jh. Er benutzte eine Abschrift des koptischen Originals des Weiheberichtes. Verfasser ist der Mönch Agathon, der Begleiter des Patriarchen Benjamin. Von diesem kopt. Ms. fand White zwei Blätter im Makarius-Kloster, Mitte des 10. Jh. (Veröffentl. I 127 ff.). Der Text bietet die liturgisch interessante Bemerkung, daß der Weihebericht am Jahrestage der Konsekration des zum Makarius-Kloster gehörigen Benjamin-Heiligtums vorgelesen werden soll. — Den Text eines Konsekrationsritus veröffentl. G. Horner, *The Service for the Consecration of a Church and Altar* (1902) nach einem koptisch-arabischen Ms. des Jahres 1307. Der Text soll etwa um die Wende vom 5. zum 6. Jh. entstanden sein.

Bei der bereits erwähnten vollständigen Zerstörung von Scetis zu Beginn des 9. Jh. wird der Bau des 7. Jh. vernichtet. Um die Mitte des 9. Jh. entsteht bereits ein Neubau. Von dieser Zeit an werden nach und nach vier Heiligtümer errichtet (vgl. III 42 Fig. 3), die im 14. Jh. zu einer Kirche vereinigt werden. Aufschluß über die Bauperioden geben ebenfalls Konsekrationsriten, die in dem arabischen *Buch des hl. Salböls*¹³ verzeichnet sind (vgl. III 41, wo drei verschiedene Fassungen eines wichtigen Konsekrationstextes einander gegenübergestellt sind).

Die Baugeschichte der drei übrigen Kloster-Kirchen bietet nichts liturgisch Bemerkenswertes.

Mit dem Kultus aufs engste verknüpft sind bestimmte Gegenstände der Ausstattung der Kirchen. Der koptische Altar¹⁴ steht frei in der Mitte des Haikals, in den Kirchen des Natrontales um eine Stufe erhöht über dem Fußboden. Er ist würfelförmig aus Ziegeln erbaut, ausgehöhlt und nach Osten offen. Die Höhlung nimmt Bezug auf Apok. 6,9. Sie diente zur Aufbewahrung der Reliquien¹⁵ oder des Chrisam, wie der Altar des Benjamin-Heiligtums von Dêr Abû Makâr¹⁶. Am Karfreitag wird dort das Kreuz niedergelegt¹⁷. In die Altarfläche ist oben eine Stein- oder Marmorplatte eingearbeitet¹⁸, die zwei verschiedene Formen haben kann¹⁹ (vgl. Fig. 2 und 3). Fig. 2 stellt einen halbrunden Typ dar. Eine äußere Randleiste umgibt die tiefer liegende innere Platte, die wiederum in einer leichten Schräge zum Boden der Platte absinkt²⁰. Der Boden ist in der Form des hieroglyphischen ḥtp-Zeichens gebildet²¹, wie es sich auf vielen altägyptischen Opfertafeln

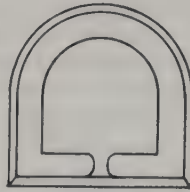


Fig. 2



Fig. 3

Aus: White III 18

¹³ Um 1346 zusammengestellt. Vgl. II 394 Anm. 1.

¹⁴ Vgl. III 17 ff. und Butler, *Ancient Coptic Churches* II 1 ff.

¹⁵ Vgl. Butler a. a. O. II 12 ff.

¹⁶ Vgl. weiter unten „Salbölweihe“.

¹⁷ Vgl. Butler a. a. O. II 14.

¹⁸ Die Platten in den Kirchen des Natrontales sind aus weißem oder schwarzem Marmor.

¹⁹ Vgl. White III 18 Fig. 1 und 2. Butler hat noch eine dritte Form a. a. O. II 9.

²⁰ J. Braun, *Der christliche Altar* I Taf. 44 und S. 277. J. Strzygowski, *Koptische Kunst* (Catalogue Général, Cairo) Abb. 157: 8756, S. 102. Marmor, grau-blau. — Die Altarplatten wurden von den Kopten als Grabstelen benutzt, vgl. W. E. Crum, *Coptic Monuments* (Cat. Gén.) Taf. 55 Nr. 8706.

²¹ Vgl. Erman-Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* Bd. 3 S. 183 ff. Das ḥtp-Zeichen ist ein Brot, das dem Verstorbenen auf einer Matte dargereicht wird.

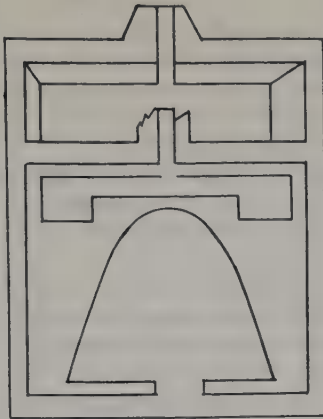


Fig. 4

Hälfte einer altägyptischen Opfertafel
Um 2000 v. Chr.

Aus: Lutz: *Tomb Steles and Offering Stones*
Taf. 46 Nr. 91

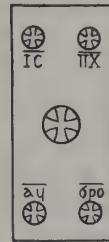


Fig. 5

Aus: White III 19

befindet²² (vgl. Fig. 4). Nach anderer Auslegung ahmt die halbrunde Platte die Form des Tisches nach, den Christus angeblich beim letzten Abendmahl benutzt haben soll²³. In die Steinplatte ist eine mit Konsekrationskreuzen²⁴ verzierte Holztafel eingesenkt²⁵ (vgl. Fig. 5). Der ganze Altar ist mit einem blumenbestickten Tuch aus Seide oder Baumwolle bedeckt. Ein zweites Tuch liegt auf der Tischfläche oben. Im syrischen Kloster sind noch zwei Altäre erhalten, die mit einem Baldachin überwölbt sind²⁶.

²² Vgl. für Figur 2 Ahmed Kamal, *Tables d'Offrandes* (Cat. Gén.) S. 59 Fig. 23 069. Annales du Service des Antiquités de l'Egypte Bd. 14 S. 68 Fig. 6. Lutz, *Tomb Steles and Offering Stones* Taf. 46 Fig. 91. Fig. 3 zeigt das ursprüngliche *h*tp-Zeichen eckig ausgearbeitet, vgl. dazu in A. Würz, *Opfertafel-Katalog* (ungedruckt): Würzburg H 3126, wo das *h*tp-Zeichen fast viereckig ist (ptolemäische Epoche). — Der Katalog zeigt auch sehr gute Beispiele für Figur 2 unter *Mittleres Reich* und *Ptolemäische Epoche*. — Der Aufsatz von Ad. Rücker, *Über Altartafeln im Koptischen und den übrigen Riten des Orients in Ehrengabe Deutscher Wissenschaft, Johann Georg zu Sachsen gewidmet* (1920) 209—21, weist zwar die Abhängigkeit der koptischen Altartafel von der altägyptischen Opfertafel nach, nimmt aber nicht Bezug auf das *h*tp-Zeichen. (Auf den Aufsatz von A. Rücker wurde ich durch Odo Casel OSB aufmerksam gemacht.)

²³ Vgl. Butler a. a. O. I 191, 5 und Rücker a. a. O. 210.

²⁴ Die bei der Konsekration einer Kirche mit Salböl berührten Stellen der Wände und Säulen wurden später mit eingravierten Kreuzen versehen. Vgl. Butler a. a. O. II 340.

²⁵ Vgl. White III 19 Fig. 2 Inschrift: $\overline{IT} \overline{ITX} \overline{DPO} \overline{DPO}$ = „Jesus Christus hat gesiegt“.

²⁶ Nach Ansicht von White (III 203) und Butler a. a. O. II 30 haben ursprünglich alle Altäre unter Baldachinen gestanden.

Beim Gottesdienst stehen zwei Kerzen neben dem Altar²⁷. Die Ständer (vgl. III Taf. 90) sind aus Stein, farbigem Marmor oder Holz, zum Teil von gefälligen Formen (60—130 cm hoch; Dm. 20—35 cm).

Von den Gefäßen, die beim Meßopfer gebraucht werden, ist ein Kelchhalter des Anba-Bischöi-Klosters besonders erwähnenswert (vgl. III 158). Es ist ein Holzkästchen mit Marien- und Engelbildern, zwei Abendmahlsdarstellungen und einer koptischen Inschrift. In der Mitte ist eine runde Öffnung, um den Kelch einzulassen. Auf den oberen Kelchrand wird die Patene gestellt²⁸. Das Stück gehört wahrscheinlich dem 14. Jh. an. Im 18. Jh. dienten als Meßopfer-Geräte Glasgefäße (vgl. II 428).

Gegenüber dem Altar, am Westende des Gebäudes, im Narthex ist in den meisten koptischen Kirchen das Epiphanie-Becken zu sehen. Der 5.—6. Januar (kopt. 11. Tôbi) ist im Orient bekanntlich in Erinnerung an die Taufe Jesu im Jordan der Tag der feierlichen Wasserweihe. Sie wird an diesem Becken vorgenommen. Die Kirchen des Natrontales haben nur ein Becken dieser Art bewahrt, u. zw. im Baramûs-Kloster. Es ist moderner Konstruktion²⁹. Wahrscheinlich wurde in der Frühzeit des Christentums in diesem Becken die Taufe durch Untertauchen vorgenommen³⁰.

Ein Baptisterium hat sich im Wâdi en-Natrûn nur in den Hauptkirchen des Dêr Anba Bischöi und des Dêr el-Baramûs erhalten³¹. Heute sind es dunkle, nicht gebrauchte Räume. Die Taufsteine sind in Mauerwerk eingelassen und etwa 1 m im Durchmesser und 80 cm tief.

Im westlichen Teil des Schiffes ist in den meisten koptischen Kirchen ein Marmorbecken in den Fußboden eingemauert, Lakân (Bassin) genannt³². Die Kirchen des Natrontales haben es bewahrt, wenn auch z. T. unbenutzt und mit Zement ausgefüllt. Es dient für die Fußwaschungs-Zeremonie am Gründonnerstag.

Bekanntlich ist der Gebrauch von Handschellen und Cymbeln beim koptischen Gottesdienst sehr verbreitet. Aber Kirchenglocken, die die Gläubigen zum Gebet rufen, sind schon seit dem 9. Jh. außer Gebrauch (vgl. Butler a. a. O. II 80). Das Läuten wurde von den islamischen Eroberern verboten. Bis in verhältnismäßig späte Zeit hinein scheint das Läuten in der Wüste überhaupt unbekannt gewesen zu sein. Im 6. Jh. ruft man die Mönche mit einem hölzernen Gong zusammen (kopt. „Holz des Zusammenrufens“; vgl. II 262 und III 23). Sicard hat im syrischen Kloster eine Glocke, die seiner Zeit angehörte, gesehen. White fand in einer Zelle des Makarius-Klosters eine Glocke etwa des 16. Jh. Im Dêr el-Baramûs steht ein jetzt zerstörter Glockenturm.

²⁷ Vgl. III 93; 103; 122; 215.

²⁸ S. darüber Butler a. a. O. II 42/43 und den ganzen Abschnitt *Eucharistic Vessels*.

²⁹ Die Becken sind meistens 8 oder 10 Fuß lang, 6 Fuß breit und 5 oder 6 Fuß tief. Manchmal sind sie mit einem steinernen Rand umgeben.

³⁰ So vermutet Butler a. a. O. I 22. — Den Text des Ritus der Wasserweihe gibt J. Bute, *The Blessings of the Waters on the Eve of Epiphanie* (griech., lat., syr., kopt. und russ. Version) (1901).

³¹ White vermutet (III 160), daß früher um die Klöster herum, oder doch in der Nähe, koptische Familien wohnten, die ihre Kinder zur Taufe zu den Mönchen brachten. Auch könnten die Baptisterien für arabische Konvertiten gedient haben.

³² Durchmesser etwa 25 cm, Tiefe etwa 12 cm.

II Speziell Liturgisches.

In der Scetischen Wüste, in Cellia und anfangs auch in Nitria versammeln sich die Mönche, die getrennt voneinander in Zellen wohnen, Samstags und Sonntags zum gemeinsamen Gottesdienst. Dieser Gottesdienst besteht in einer Messe mit gemeinsamer Kommunion. Sie findet statt entweder zur dritten Stunde am Sonntagmorgen (9 Uhr) oder sehr früh nach den Vigilien (vgl. II 208 ff. mit Angabe der Quellen). Die Mönche stehen während der Feier. Zum Empfang der Hostie gehen sie zum Altar, der frei sichtbar ist.

Mit dieser gottesdienstlichen Handlung ist ein gemeinsames Mahl, die sog. Agape, verbunden. In dieser Frühzeit des ägyptischen mönchischen Christentums läßt sich dem Worte ein vierfacher Sinn unterlegen: Es kann 1. ein Totenmahl sein zum Andenken an einen Heiligen oder einen verstorbenen Mönch. 2. Eine Mahlzeit zur Speisung der Armen. 3. Eine gewöhnliche Mahlzeit, die verschiedene Mönche zusammen einnehmen, z. B. bei einem Besuch. 4. Die gemeinsame Mahlzeit aller Mönche bei der Zusammenkunft am Samstag und Sonntag (vgl. II 210 ff. mit Angabe der Quellen). Unklar bleibt die Zeitangabe: am Sabbat-Abend oder am Sonntag-Morgen nach der Kommunionfeier, oder je eine Agape zu den genannten Zeiten (vgl. II 212 ff.).

Zum Empfange der Eucharistie wird Nüchternheit verlangt. Die Anhänger des Meletius, des Bischofs von Assiut (Ende des 3. Jh.), der die Nüchternheit nicht forderte, werden verbannt (vgl. II 248).

Ihrem Wesen nach ist die Agape ein soziales Mahl mit gemeinsamer Unterhaltung. Da sie halbritualen Charakter hat, wird sie in der Kirche eingenommen. Wahrscheinlich hatte man aber auch keinen anderen Raum zur Verfügung. In der 2. Hälfte des 4. Jh. macht sich eine Bewegung geltend, die einen eigenen Raum für die Mahlzeit schaffen will. Im 5. Jh. wird dann das Refektorium entstanden sein (vgl. III 25; ein genauerer Zeitpunkt läßt sich nicht angeben). Es wurde nahe der Kirche gebaut und hat diesen Platz in den koptischen Klöstern fast immer beibehalten. Vielfach liegt es an der Westseite der Hauptkirche (vgl. III Taf. 37 Westseite, 50 und 80 Südseite).

Aus Berichten von Reisenden des 18. und 19. Jh. geht hervor (vgl. II 422 ff. und 431 ff.), daß die Mönche als eucharistisches Brot runde, etwa Handteller große Keks verwerten, die mit Konsekrations-Kreuzen gestempelt sind (vgl. Butler a. a. O. II 278 Abb.). Nicht konsekrierte geweihte Brote werden nach der Messe an die Mönche verteilt. Anstatt Wein wird Rosinensaft genommen. Tischendorf beklagt (II 434) die wenig ehrfurchtsvolle Haltung des Zelebrierenden und der Umstehenden. Die Hostien werden in einem eigens dafür bestimmten Ofen, der in der Nähe der Sakristei steht, gebacken (vgl. III 49; 111; 120).

Bekanntlich vollzieht sich in den ersten christlichen Jahrhunderten die liturgiegeschichtliche Entwicklung im Orient derart, daß in Ägypten allmählich drei Anaphoren in Gebrauch kommen: die des Kyrill, ursprünglich dem Evangelisten Markus zugeschrieben, die des Basileios und die des Gregor. Diese drei Liturgien sind heute noch in Gebrauch (vgl. das Euchologion der Alexandrinischen Kirche [Cairo 1898], koptisch-arabisch).

I 200 ff. veröffentlicht White Bruchstücke griechischer Texte (Cairo Nr. 20) aus der Liturgie des Basileios und des Gregor: a) 10 Blätter der ägypt-

tischen Anaphora des Basileios, 1. Hälfte des 14. Jh. b) 15 Blätter der ägyptischen Anaphora des Gregor, wahrscheinlich ebenfalls 1. Hälfte des 14. Jh. White nimmt an, daß beide Funde einem Bande angehörten. Er erschließt es aus der Qualität des Papieres, der Größe der Blätter und der Ähnlichkeit der Handschrift. Besonders wertvoll ist das Basileiosfragment. Es gibt den griechischen Text mancher Teile, die bisher nur koptisch oder äthiopisch vorhanden waren. White fügt dem griechischen Text eine englische Übersetzung bei. Auch gibt er durch Randbemerkungen die Parallel-Stellen der Texte bei Renaudot: *Lit. Or. Coll.* (1847) und bei Brightman: *Liturgies Eastern and Western* (1896).

Fragmente (35 Blätter, Cairo 79i) einer koptisch-arabischen Anaphora nennt White I 213. Inhalt: Teile der Liturgie des Basileios und des Gregor. Frühes 13. Jh. Ein Diptychon-Blatt gehört dazu, in dem des Patriarchen Johannes II. gedacht wird († 1215).

Außer dem Sonntags-Gottesdienst ist für den Mönch in der Wüste das tägliche Stunden-Gebet verpflichtend. Bis zur 2. Hälfte des 10. Jh. beten die Mönche die kanonischen Gebete allein in ihren Zellen. Wohnen mehrere zusammen, so psalmodieren sie gemeinsam. Die Ummauerung der Ansiedlungen im 10. Jh. bewirkt ein engeres Zusammenleben, und so entsteht das gemeinsame Stundengebet.

Sicher ist, daß man im 4. Jh. wenigstens eine der kanonischen Stunden hielt. Palladius berichtet, daß er um die 9. Stunde (3 nachm.) aus allen Zellen Psalmen-Singen vernommen habe (vgl. White II 174). Auch der Nacht-Gottesdienst fand in den Zellen statt (nach Cassian, White II 186). Der Mönch soll die halbe Nacht schlafen und die halbe Nacht beten. So beginnt der Tag kurz nach Mitternacht mit Psalmodieren. Die Zeit bis zum Morgendämmern verbringt man in Betrachtung. Auch während der Arbeit werden Psalmen rezitiert, was viele Mönche veranlaßt, sie auswendig zu lernen. Die einzige Mahlzeit des Tages wird nach dem Gebet der 9. Stunde eingenommen (II 200 ff.). Am Samstag und Sonntag werden die beiden kanonischen Gebete gemeinsam verrichtet. Man sang 12 Psalmen und hielt 2 Lesungen, eine aus dem A. und eine aus dem N. T. Der 12. Psalm endete immer mit „Alleluja“ und „Gloria“ (so nach Cassian, White II 209). Der Psalmengesang wird durch Gebet unterbrochen. Dabei stehen die Mönche mit ausgebreiteten Händen und werfen sich für einen Augenblick auf den Boden, um von neuem zu beten (II 209). In die Rezitation der Psalmen teilen sich 2, 3 oder 4 Brüder. Sie stehen, die übrigen sitzen während der Zeit (II 210). — In der 2. Hälfte des 7. Jh. werden alle kanonischen Stunden gebetet. Diese wichtige Neuerung soll auf den Mönch Agatho den Styliten zurückgehen (II 281 ff.).

In seinem Büchlein *The Coptic Morning Service of the Lord's Day* (1882) gibt John Bute S. 119 die Zeiten des kanonischen Stundengebetes an, wie es die Mönche angeblich heute verrichten: 6 Uhr Morgengebet (Laudes, Prim), 9 Terz, 12 Sext, 3 nachm. Non, 6 Vesper, 9 Complet und 12 nachts Mette.

I 214 nennt White die von ihm im Makarius-Kloster gefundenen Horologien: es sind fünf verschiedene Arten von Blättern (Cairo Nr. 82–86) mit Psalmen und biblischen Lesungen, sahidisch und bohairisch, die Rubriken mit arabischer Version. Teils 13.–14. Jh.

Sieben Bruchstücke einer Psalmodie für Festtage, von einem Ms.

des 11. Jh. (I 220, Cairo Nr. 97), entstammen ebenfalls dem Makarius-Kloster. Die Hs. zeigt folgende Ordnung: Monatstag-Angabe, Name des Festes, Psalmennummer, ein, zwei oder drei Verse des Psalms und Lesung aus der Bibel. Zwischen zwei Versen des Psalms oder in der Mitte eines Verses steht das Wort *Lexis*³³. Die Bedeutung des Ausdrucks entspricht hier genau dem, was man im lateinischen Meß-Ritus als „Graduale“ bezeichnet, also der Psalm-Vers vor der Bibel-Lesung.

Mit dem Stundengebet ist Hymnen-Gesang verknüpft. An jedem Tage des Jahres sind zwei Hymnen zu rezitieren, die zum sog. *Difnâr* zusammengefaßt wurden. Die Zeit der Zusammenstellung ist unklar³⁴. Ein *Difnâr*-Kodex enthält Hymnen für drei oder vier Monate, so daß für das Jahr ebensoviel Bände gebraucht werden. Die Heiligen, deren in den Hymnen gedacht wird, sind dem Synaxarium entnommen. Die Hymnen werden morgens und abends gesungen, nach den Psalmen und den Theotokia (s. weiter unten). Normalerweise enthält jeder Hymnenvers vier Zeilen, auf die der Refrain folgt. Der Melodie liegen zwei verschiedene Metren zugrunde, entweder „Adam“ oder „Batos“. Die Ausdrücke sind Anfänge allgemein bekannter Lieder (s. weiter unten). Das Metrum „Adam“ liegt einer Trauermelodie zugrunde³⁵.

Die *Difnâr*-Bruchstücke, die White im Dêr Abû Makâr fand (I 215, Cairo Nr. 89 und 90), bestehen aus Blättern von zwei Codices. Von einem dritten Band war nichts zu entdecken. Die Fragmente stammen aus dem 8. Jh. und sind der älteste *Difnâr*-Fund. — I 7 veröffentlicht White eine akrostichische Hymne auf die Geburt Christi, koptisch und in englischer Übersetzung, entnommen dem Fragment des ersten von ihm gefundenen *Difnâr*-Bandes³⁶. Demselben *Difnâr*-Band entstammt eine „Akrostichische Hymne auf die Kreuz-Auffindung“ (koptisch und englisch I 227). — Zwei Oden desselben *Difnâr*s legt White I 120 und 123 vor. Beide sollen gesungen werden am 27. Phamenôt (23. III.), dem Gedenktage des hl. Makarius des Großen. Melodie „Batos“ und „Adam“. Die erste Ode soll auch am 19. Mesorê (12. VIII.) rezitiert werden, dem Feste der Überführung der Gebeine des Heiligen nach Scetis.

Teile einer Hymnen-Sammlung zum Gebrauch für bestimmte Festtage erwähnt White I 216. Es handelt sich um 12 Fragmente aus dem 13. Jh. (Cairo Nr. 91). Außer den Metren „Batos“ und „Adam“ werden noch genannte „der Fünfzigste“ und „O mächtiges Kreuz“.

Dem Makarius-Kloster entstammen ferner zwei griechische Hymnen (I 212), eine „An die Heiligste Dreifaltigkeit“³⁷ und eine Theotokos-Hymne.

³³ Die verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks hat H. Junker zusammengefaßt in dem Buch: *Koptische Poesie des 10. Jh.* (Berlin 1908) I 57 ff.

³⁴ Vgl. De Lacy O'Leary, *Thē Difnâr (Antiphonarium) of the Coptic Church*, 1. 2. 3 (London 1926—30). Einl. zu Bd. 1. Ferner Crum, *Copt. Mss. of the Ryland's Library* (Manchester 1909) 213.

³⁵ Vgl. De Lacy O'Leary a. a. O. Bd. 3 Einleitung und Junker a. a. O. I 21 ff. und 27. Nach Vansleb, *Histoire...* 57 soll der kopt. Kirchengesang von einem Mönch erfunden sein, der ursprünglich Töpfer war. Kap. 10 der *Histoire* handelt von der kopt. Kirchenmusik.

³⁶ Dieselbe Hymne befindet sich im Ryland's *Difnâr*, De Lacy O'Leary I 110, 2. Spalte.

³⁷ Vgl. P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie*, 5.—6. Jh. S. 4, 2.

Die koptischen Theotokia entsprechen etwa dem Officium Parvum Beatae Mariae Virginis des lateinischen Ritus. Sie bestehen aus einer Serie von sieben metrischen Hymnen für jeden Tag der Woche. Jede Hymne endet in einem Refrain, dem eine Art kurzer Interpretation folgt. Daran schließen sich einige Zeilen aus dem Lukasevangelium Kap. 1 und 2³⁸. In den Klöstern werden die Hymnen zur Prim, Vesper und Matutin gesungen, nach den Metren „Adam“ und „Batos“, entsprechend dem Anfang der Theotokia des Montags und des Donnerstags³⁹.

Der Besuch des Makarius-Klosters spielte White auch Fragmente eines Ordinals in die Hände, koptisch mit arabischer Version der Rubriken (I 213, Cairo Nr. 80). Inhalt: Teile des Ritus der Ordination des Diakons und des Subdiakons (keine Datierung von White angegeben).

Einen eigentlichen Initiations-Ritus haben die Mönche der Scetischen Wüste bei der Aufnahme in ihre Gemeinschaft vor dem Mittelaltar nicht gekannt. Die Einführung der Neulinge geschah ganz privat, ohne öffentliche Zeremonie. Der Novize erhielt nach kurzer Prüfungszeit von dem Meister, dem er anvertraut war, das mönchische Gewand und war damit aufgenommen. Ein formales Gelübde gab es nicht. Jeder war frei, zu gehen, und konnte auch wieder zurückkehren, aber die Eingliederung in die Gemeinschaft konnte auch verweigert werden. Einzelheiten sind bekannt aus der Einführung des sog. Joh. des Kleinen. Über den zu empfangenden Kleidern wird angeblich drei Tage und Nächte gebetet; in der dritten Nacht soll ein Engel erschienen sein und über die Gewänder das Kreuzzeichen gemacht haben. Am folgenden Tage, in der Dämmerung, nachdem ihm das Haupthaar geschoren, wird der Neuling eingekleidet. — Feierliche öffentliche Zeremonien gibt es seit dem Mittelalter. Der Ursprung des mittelalterlichen Rituals soll in die Zeit vor dem Konzil von Chalcedon zurückgehen⁴⁰ (vgl. II 191 ff., mit Angabe der Quellen).

Patriarchen-Weihe: Um die Mitte des 6. Jh. wird das Makarius-Kloster Zufluchtsort der von den Melkiten bedrohten monophysitischen Patriarchen von Alexandrien. Daher rührt wohl die Sitte, daß sich ein neuer Patriarch zuerst in Alexandrien und dann im Makarius-Kloster dem Weihe-Ritus zu unterziehen hatte (vgl. II 238, 1). Seine erste Messe zelebriert er ebenfalls im Kloster und verbringt dort die Fastenzeit und Osterfeiertage. Bei der Ankunft gehen ihm die Mönche entgegen und werfen sich dreimal auf den Boden nieder. Dasselbe vollzieht der Patriarch einmal. Unter Hymnengesang der Priester begibt er sich in die Makarius-Kirche zum Benjamin-Heiligtum. Dort erhält er vom Hegumen die Absolution. Dann vollzieht er das Meßopfer und bezeugt den Reliquien der drei Makarii⁴¹ seine Verehrung (vgl. II 350 mit Angabe der Quellen)⁴².

³⁸ Vgl. De Lacy O'Leary, *The Coptic Theotokia* (London 1923) Einleitung u. 1 ff.

³⁹ Vgl. De Lacy O'Leary, *Theotokia* 21 und 42. — Zusammenfassendes über die Theotokia sagt J. Muysier, *Maria's heerlijkheid in Egypte. Een studie der koptische Maria-Literatur* (1935).

⁴⁰ Vgl. B. Evetts, *Le rite copte de la prise d'habit et de la profession monacale*. Rev. de l'Or. chrét. 2. Serie Bd. 1 (XI) 1906 S. 60 ff. und 130 ff. Das Ms. ist koptisch-arabisch und stammt aus dem J. 1339.

⁴¹ M. der Große, M. der Alexandriner und M. der Patriarch (II 374, 3).

⁴² Ausführliche Beschreibung der Weihe bei Butler a. a. O. II 309 ff.

Reliquien-Kult: Der Kopte glaubt dann der Hilfe der Heiligen am sichersten zu sein, wenn er ihrem Körper nahe ist. Ursprünglich diente die Altarhöhlung zur Aufbewahrung der Gebeine; später werden sie meistens an der Ostseite des Chores unter dem Bilde des betr. Heiligen in einem Reliquiar verehrt (vgl. III 152). Der Behälter besteht aus Holz und ist zuweilen mit eingelegten Elfenbeinarbeiten und Bildschnitzereien verziert (vgl. III Taf. 63). Besonderer Verehrung erfreuten sich die Gebeine der 49 Märtyrer von Scetis, Mönche, die in der 1. Hälfte des 5. Jh. bei der dritten Zerstörung der Klöster des Natrontales von Beduinen-Horden getötet wurden (vgl. II 164). Die Überführung der Reliquien in die Kirchen geschah in feierlicher Prozession ⁴³ (vgl. II 292).

Eine der wichtigsten Funktionen des Patriarchen ist die Salböl-Weihe. Die Sitte wird zwar erst im 10. Jh. erwähnt (II 239, 3), ist aber urchristlich. Ursprünglich fand die Feier in Alexandrien in St. Marcus statt, wurde aber während der monophysitischen Unruhen in das Makarius-Kloster verlegt. Im Mittelalter vollzog sich der Ritus dort regelmäßig am Gründonnerstag oder Karfreitag. Ende des 10. Jh. wurde der Gründonnerstag endgültig festgesetzt. 1133 nahm der Patriarch Gabriel II. eine Neuordnung des Ritus vor ⁴⁴. Im *Buch des Salböls* wird die Zeremonie beschrieben ⁴⁵. Die Feier vollzieht sich in den verschiedenen Heiligtümern der Makarius-Klosterkirche unter Gebet und Gesang. Der Patriarch und die Bischöfe sind dabei schwarz gekleidet ⁴⁶. — Im *Dêr Abû Makâr* wurde das Salböl in einer eigens dafür eingerichteten Zelle zur Weihe vorbereitet (vgl. III 47) und das konsekrierte Öl in der Altarhöhlung des Benjamin-Haikals aufbewahrt (vgl. III 17). In demselben Heiligtum befindet sich ein Gemälde, auf dem dargestellt ist, wie die Jünger Jesu nach seiner Auferstehung aus den von Nikodemus und Joseph von Arimathäa gebrauchten Spezereien das erste Salböl herstellen. So berichtet es das *Salböl-Buch* (vgl. White III 91). Der Patriarch von Alexandrien weiht auch heute noch das Salböl ⁴⁷.

Die Salbölweihe ist verknüpft mit der Zeremonie der Fußwaschung am Gründonnerstag. Der Kar- und Oster-Woche kommt im koptischen Kirchenjahr ⁴⁸ ein besonderer Ritus zu. Er ist verzeichnet im *Pascha-Buch*, das im 12. Jh. unter dem Patriarchen Gabriel II. (1131—46) zusammengestellt wurde (vgl. II 378). Am Palmsonntag findet eine feierliche Prozession statt, bei der die Mönche Palmen- und Olivenzweige tragen (vgl. III 54). Der Patriarch

⁴³ Vgl. Bd. I 143 die Erzählung der Überführung der Leiche Ephraems des Syrsers nach Scetis.

⁴⁴ Quelle eine arabische Notiz in einem koptischen Vatikan-Kodex (vgl. II 374 ff.).

⁴⁵ Fol. 15 f.

⁴⁶ Ausführliche Beschreibung der Zubereitung und Weihe des Salböls bei Butler a. a. O. II 330 ff.

⁴⁷ Vgl. A. Fortescue, *Lesser Eastern Churches* (London 1913) 255.

⁴⁸ Es beginnt am 1. Tôt = 29. bzw. 30. VIII. nach dem julian. Kalender (heute 11. IX. nach dem gregor. Kalender) und endet am 5. oder 6. Epagomene (Zusatzmonat; arab. Nissi). Vgl. S. C. Malan, *The Calendar of the Coptic Church* (1873) u. M. Chaine, *La Chronologie des temps chrétiens de l'Église de l'Égypte et de l'Éthiopie* (1925).

schreitet unter einem Baldachin einher, begleitet von Mönchen, die „Cherubimen“⁴⁹, Kreuze und Bibeln halten. Man zieht außerhalb des Klosters am Kirchhof der Mönche und an den Gräbern der hl. Väter Abraham und Georg (vgl. II 396) vorbei. Am Gründonnerstag folgt auf die Salbölweihe die symbolische Fußwaschung. Der Gottesdienst vollzieht sich während der Karwoche teilweise in einem Nebenchor. Der Hauptchor wird geschlossen. Es wird ein provisorischer Altar aufgestellt (vgl. III 147).

Bd. I 214 (Cairo Nr. 87) erwähnt White verschiedene Blätter einer koptischen Hs. des Pascha-Buches, gefunden im Makarius-Kloster. 12.—13. Jh. Inhalt: Nicänisches Glaubensbekenntnis, Teile aus Isaias, Gebete, Oden und Lesungen für das Stundengebet der Karwoche.

Außer den allgemein geltenden Riten gab es auch solche mit lokalem Charakter. So hatte das Makarius-Kloster verschiedene Privilegien, die es streng hütete und verteidigte, z. B. eine besondere Reihenfolge der Psalmen bei den kanonischen Stunden und ein eigenes Ritual zur Einweihung eines Altares. Die Mönche des Makarius-Klosters tragen den burnus⁵⁰ nicht beim Altardienst, sondern nur beim gemeinsamen Gebet. Obschon das Arabische lange in Gebrauch war, gestatteten die Insassen des Klosters bis zum 14. Jh. in ihrer Kirche nur das Koptische (vgl. II 378). Die übrigen Klöster werden ihre Vorrechte ebenso gehabt haben.

⁴⁹ Vgl. II 398 Anm. 4. Butler a. a. O. II 48 ff., Abb. Fig. 9 vermutet mit Recht, es seien Flabella. „Cherubimen“ werden nur bei Beschreibungen von Prozessionen erwähnt. Sie sind mit den Hexapterigia (Ripidia) des byzantinischen sowie des syrischen und armenischen Ritus zu vergleichen (Hinweis von Prof. Ad. Rücker).

⁵⁰ Albe des lateinischen Priesters (vgl. Butler a. a. O. II 105).

Verzeichnis

der von White gefundenen liturgischen Hss.-Fragmente des Makarius-Klosters
(Reihenfolge der Erwähnung im Bericht).

1. I 200 ff. Bruchstücke der Liturgie des Basileios und des Gregor.
2. I 213 Bruchstücke einer koptisch-arabischen Anaphora.
3. I 214 Horologien-Bruchstücke.
4. I 220 Bruchstücke einer Psalmodie für Festtage.
5. I 215 Difnâr-Bruchstücke.
 - a) I 7 eine akrostichische Hymne auf die Geburt Christi.
 - b) I 227 eine akrostichische Hymne auf die Kreuzauffindung.
 - c) I 120 und 123 zwei Oden auf Makarius den Großen.
6. I 216 Bruchstücke einer Hymnensammlung zum Gebrauch für bestimmte Festtage.
7. I 212 Eine griechische Hymne „An die Heiligste Dreifaltigkeit“. Eine griechische Theotokos-Hymne.
8. I 213 Bruchstücke eines Ordinals.
9. I 214 Bruchstücke eines Pascha-Buches¹.

¹ Besprechungen der drei Bände befinden sich im *Journal of Egyptian Archaeology*: I in Bd. 13, 128 (De Lacy O'Leary); II in Bd. 19, 194 (F. H. Griffith); III in Bd. 20, 117 (F. H. Griffith).

Maria Cramer (Berlin).

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Urbanus Bomm OSB (Maria Laach), Lorenz Dürr (Freising), Robert Eckert SVD (St. Gabriel-Mödling), Hieronymus Frank OSB (Maria Laach), Louis Gougau OSB (Farnborough), Odilo Heiming OSB (Maria Laach), Stephan Hilpisch OSB (Maria Laach), Theodor Klauser (Bonn), Michael Kordel (Krakau), Anton L. Mayer (Freising), Johannes Quasten (Münster i. W.), Laurenz Schmedding (Dorsten), Alexander Schnütgen (Berlin)

bearbeitet vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur des Jahres 1934 und Nachträge zu den früheren Berichten. Da die bibliographischen Angaben in den liturgischen Zeitschriften leicht zu finden sind, kam es uns nicht auf schnelle Berichterstattung, sondern auf eine kritische Übersicht an, wozu ein gewisser zeitlicher Abstand notwendig ist. Es wurden daher auch einige Nummern zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt. Am Schlusse des Bandes werden die eingelaufenen Bücher vorläufig aufgezählt. Absolute Vollständigkeit konnte und sollte nicht erreicht werden: Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nummer nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnitts.

Der spanische Berichtersteller war durch die Ereignisse daran gehindert, seine Berichte vollzählig einzusenden. Die Pastoralliturgik wird in dem Abschnitt „Allgemeines“ mitberücksichtigt.

Allgemeines.

Von Odo Casel OSB.

1. Wesensbestimmung; Stellung zur Glaubenslehre, zur Frömmigkeit, zu Seelsorge, Erziehung, Kunst usw.

H. Keller, *Kirche als Kultgemeinschaft* (Benedikt. Mschr. 16 [1934] 25—38; 17 [1935] 183—95; 277—86; 347—61). Von einem Satz des hl. Methodios v. Philippoi, *Sympos.* VIII 8, ausgehend, fragt Vf.: „Wie ist eine Zuordnung so verschiedener Faktoren (nämlich: persönl. Tugendstreben u. Kirche, Einzelseele u. Gesamtheit der Gläubigen, Christus u. Christ) denkbar u. wo liegt ihr letzter Grund?“ Zur Beantwortung geht er aus von dem Satz: Die Möglichkeit u. der Beginn der Nachfolge Christi liegt im Sakrament. In dem Sakr. wird die übernatürl. Seinsform des christl. Lebens gegeben, die jedoch eine vitale Größe ist, aus der die beistehenden Gnaden ausfließen. Sakr. ist die sichtbar-konkrete Form, in der dem christl. Leben göttl. Inhalte vermittelt werden. Vf. erläutert das an der Taufe, wie sie Röm. 6 erklärt wird. Er übersetzt: „Die wir der Sünde gestorben sind, wie wollen wir denn noch leben in ihr? Oder wißt ihr nicht, daß wir, die getauft (eingetaucht) wurden in

Christus, in seinen Tod getauft (getaucht) wurden? Wir wurden also durch die Taufe mit ihm in den Tod begraben, damit, so wie er auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir wandeln in der Neuheit des Lebens. Denn wenn wir verwachsen sind mit der Entsprechung seines Todes, so werden wir es auch sein mit der Auferstehung. Wir wissen ja, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Leib der Sünde vernichtet werde u. wir nicht mehr der Sünde dienen brauchen. Wer gestorben ist, ist frei geworden von der Sünde. Wenn wir also mit Christus gestorben sind, dann glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen ja, daß Christus, auferweckt von den Toten, nicht mehr stirbt, der Tod beherrscht ihn nicht mehr . . . So betrachte auch ihr euch selbst als Tote für die Sünde u. als Lebende für Christus Jesus.“ Auf die Übersetzung, die nicht bloß (wohl durch einen lapsus calami) am Schluß, sondern auch sonst manche Verbesserung vertragen könnte, kommen wir nachher zurück; wir folgen zunächst der Erklärung des Vf. Als Entgegnung auf die Ansicht, man brauche sich als Christ wegen der Überfülle der Gnade nicht mehr um die Sünde zu kümmern, stellt Pl. fest, daß die Auseinandersetzung von Sünde u. Gnade vor dem Eintritt ins Christenleben vollzogen werde. Der Sünde sind wir in der Taufe radikal entwurzelt worden. Der Vorgang der Eingliederung in ein neues Leben schließt sich genau dem Prozeß an, durch den Christus in sich die Linie des Fleisches überwunden u. die des neuen, geistigen (pneumatischen), gottförmigen Lebens begonnen hat. Die T. ist Entsprechung des Todes Christi, der wir organisch eingegliedert werden. Auf Grund dieser Eingliederung werden wir auch die andere in die Auferstehung einmal erlangen; jene ist von dieser Anrecht u. in gewissem Sinne Anfang. „Inwiefern der Taufvorgang eine Entsprechung des Todes Christi ist, darauf wird nicht weiter eingegangen. Dafür erfahren wir aber, welcher Realismus in diesem Begriff des *ὁμοίωμα* enthalten ist. Die T. ist als Entsprechung zum Erlösertod Christi selbst Kreuzigung, Kreuzestod des Täuflings. Als Gleichbild des Todes Christi besitzt sie die Fähigkeit, diesen gleichen Tod — das heißt den Heilstod — an jedem Menschen zu vollziehen. Die Vollstreckung dieses Todes an jedem einzelnen von uns ermöglicht das Freiwerden von Sündenschuld: die Rechtfertigung. Es ist nicht belanglos, daß P. die T. eine Entsprechung, ein Bild des Todes Christi heißt, u. noch weniger, daß er von einer Eingliederung in die Entsprechung u. nicht in den Tod selbst redet. Diese Vermutung bekommt eine Stütze daran, daß nach der Meinung des hl. P. die Entsprechung nicht sofort u. unmittelbar die gleiche Wirkkraft besitzt wie der erste Vorgang in Christus selbst. Dem Tod in der Wassertaufe folgt die Auferstehung nicht unmittelbar, sondern erst in der Zukunft. Nur die volle Angleichung an Christus in der Bluttaufe führt unmittelbar ins ewige Leben.“ In einer Anm. wird beigelegt: „Wird die Eingliederung nach der wörtlichen Übersetzung des Textes zunächst auf *ὁμοίωμα* bezogen, dann wird man schwerlich mit P. O. Casel von einer Gegenwärtigsetzung des Todes Christi reden dürfen, denn nur vom Gleichbild ist gefordert, daß es in der Gegenwart vorhanden ist. Aber auch dem ganzen Zusammenhang nach ist vorausgesetzt, daß der Vorgang in Christus so abgeschlossen ist, daß Sterben u. Auferstehen nur am Täufling, nicht aber an Christus sich wiederholen.“ Im Text heißt es bald darauf weiter: „In der T. haben wir in uns ein ähnliches Schicksal erlitten wie Christus. Ähnlich, weil nur der Beginn u. so im Prinzip freilich die ganze Nachbildung des Schicksals an uns vollzogen wurde, das Christus an sich erlebte u. dadurch zum Typus der Erlösung machte“. Dazu Anm.: „Die Ähnlichkeit kann physisch nur zustande kommen, wenn Christus als Lebender seinen Einfluß auf den Täufling ausübt. Das Sterben vollzieht sich ausschließlich im Täufling u. zwar dadurch, daß Christus als neues Lebensprinzip das alte Leben aus dem Fleisch tötet.“ Im Text geht es weiter zu Vs. 8: „Wieder das vielsagende Futur im 2. Glied, verstärkt durch das Eingeständnis, daß diese Tatsache nur im Glauben bejaht werden kann. Die einzige

Möglichkeit, an unsere[r] Befreiung vom Tode u. von der Sünde zu zweifeln, könnte noch darin begründet sein, daß Christus, der gestorben ist, der Herrschaft des Todes sich nicht entwinden konnte, daß er also nicht auferstanden ist oder wenigstens in irgendeiner Weise an den Tod noch Verpflichtungen hat.“ Deshalb Vs. 9. Die T. auf [!] den Tod Jesu kann nur deshalb ein heilwirkendes Gleichbild sein, weil nur er als der erhöhte, pneumat. Herr im T.-vorgang Prinzip unseres neuen Lebens werden kann. „Dadurch, daß sein Geist in uns ist, tritt an die Stelle unserer sündigen Existenz (σάρξ) der Leib Christi, u. so erleiden wir den Tod (7, 4). Gleichzeitig wird er, der Auferstandene selbst unser neues Lebensprinzip . . .“ Als Ergebnis des 1. Teils faßt Vf. zusammen: „Das Sakrament der T. ist Nachbildung des Schicksals Christi an uns. Eine Nachbildung allerdings, die nur z. T. verwirklicht, was an Christus geschehen ist, u. zw. so, daß prinzipiell die Möglichkeit zur völligen Erreichung des verklärten Zustandes Christi grundgelegt wird . . . Sakrament ist Umformung des Menschen nach dem Beispiel Christi, so daß jeder einzelne Christ ein 'anderer Christus' wird. Der Umformungsprozeß . . . verläuft aber nicht parallel zu dem Christi, sondern steht mit ihm in Zusammenhang, da nach den Begriffen der Alten ein Abbild nur da wirklich vorhanden ist, wo eine physische Mitteilung der Qualitäten des Urtyps stattgefunden hat. Darum ist Christi Tod u. Auferstehung als Typ unseres Heilstodes u. unserer Auferstehung der physische Grund der unseren u. die Kraft, die auch in uns wirksam ist. Ermöglicht ist das dadurch, daß Christus kraft seines Todes u. seiner Auferstehung Herr (Kyrios) ist u. als solcher in jeden von uns eingehen kann.“

Daß eine philologisch u. theologisch genaue Interpretation des Textes zu einer andern Erklärung kommen muß, hat S. Stricker in der Nr. 180 besprochenen Arbeit gezeigt, auf die ich der Kürze wegen verweisen darf wie auf meine dort gegebenen zusätzlichen Beobachtungen. Str. gibt auch eine richtigere Übersetzung. Vielleicht könnte man noch energischer, als er es schon tut, betonen, daß für Pl. das Entscheidende gerade die Gegenwart des Todes Christi in der T. ist, aus der das Leben erst hervorsprießt. Wie konkret das Gleichbild des Todes im rituellen Vollzug der T. zu nehmen ist, u. wie wenig die Übersetzung „Entsprechung“ dem Worte *ὁμοίωμα* gerecht wird, dafür möchte ich hier außer den bekannten Beispielen aus antiker Kultsprache auf einen Text hinweisen, der m. W. bisher in diesem Zusammenhang nicht benutzt wurde, aber eine ganz auffällige Analogie zum pl. Texte enthält: Ovid, *Metamorphosen* 10, 724 ff. Hinter den leichten Versen Ovids steht der Ernst uralter Kultsprache, die den Zeitgenossen Pauli in den Ohren lag u. die Pl. ausdrücklich hätte ausschließen müssen, hätte er anders verstanden werden wollen. Adonis hat sich trotz der Warnung der Venus den Gefahren der Eberjagd ausgesetzt u. ist tödlich verwundet worden. Die Göttin eilt herbei u. klagt über den frühen Tod des Geliebten,

Quetaque cum fatis „at non tamen omnia vestri
iuris erunt“ dixit, „luctus monimenta manebunt
semper, Adoni, mei; repetitaque mortis imago
annua plangoris peraget simulamina nostri.
at cruor in florem mutabitur eqs.

Der Tod des Adonis soll nicht wie ein anderes Ereignis vorbeigehen u. der Vergessenheit anheimfallen; nein, in jährlicher Kultfeier soll er fortleben. Ein Bild des Todes, d. h. hier eine kultische Nachahmung, soll alljährlich die Trauer der Göttin abbilden. M. a. W. die Feier besteht in einer alljährlichen kult. Nachbildung des Schicksals des Adonis u. der Trauer der Göttin. Durch diese Nachbildung besteht das damalige Ereignis fort. Sowohl *imago* wie *simulamen* ist ein objektives, rituelles Gegenwärtigmachen des mythischen Ereignisses. Griech. würde es heißen *εἰκών* u. *ὁμοίωμα*. Wenn nun Pl. vom *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου* sprach, so mußten seine griech. Zuhörer unwillkürlich, da er ja von einem Kultritus redete, an die ihnen bekannten Kultriten

denken, wo der Tod eines Gottes feierlich aufgeführt u. die Totenklage über ihn angestimmt wurde, die dann in den Jubel über das Wiederaufleben des Toten umschlug. Sowohl die Adonisfeiern wie auch ähnliche Feiern etwa des Attis waren ja damals allgemein üblich u. bekannt. Pl. hätte zum mindesten seine Zuhörer vor solchen Vergleichen warnen müssen, wenn er Mißverständnisse vermeiden wollte. Aber das tat er nicht, wollte vielmehr vielleicht gerade auf solche Analogien hinweisen. Bei der Tiefe seines Christusevangeliums brauchte er auch Vermischungen nicht zu fürchten. Das Adoniströschchen, das aus dem Blute des sterbenden Jägers durch der Venus Willen entsproß, war keine zu fürchtende Konkurrenz für die Auferstehung des Kyrios, vielleicht aber doch eine schüchterne Ahnung der menschl. Phantasie, daß aus Blut Leben erwächst. So ist auch für Pl. in der T. als dem Sakrament des Übergangs vom Tode zum Leben zunächst der Tod wichtig; in ihm wird der T. getauft; dann wächst er von selbst in das Leben hinein. Gewiß steht hinter dem Mysterium der lebendige Kyrios; aber wie er der aus dem Tode Lebende ist, so muß auch der sündige Mensch zuerst an seinem Tode teilhaben; dies gibt dann die unbedingte Sicherheit des neuen Lebens. Diese Sicherheit drückt Vs. 8 aus, nicht die Widerlegung der Befürchtung, Christus könnte noch dem Tode verpflichtet sein. Zugleich zeigt der Vs. nach der Auslegung der Kirchenväter, daß der Herr in der T. nicht mehr geschichtlich stirbt, sondern daß sein Tod in *mysterio* d. h. in sakramentaler Seinsweise gegenwärtig wird, so daß der T. durch das Sakrament in die Todeswirklichkeit des Herrn eintritt u. wahrhaft an seinem Tode, durch den er ein für allemal der Sünde starb, teilhat. Unmittelbar folgt daraus die Teilnahme am Leben des Auferstandenen, da der Tod ja nur ein Durchgang ist. Es entspricht der klaren Lehre sowohl des Pl. wie des Johannes, daß das pneumat. aion. Leben sofort im T. vorhanden ist, wie auch hier Vs. 11 von dem neuen Leben die Gegenwart bezeugt; bei der leibl. Auferstehung wird dieses neue Leben sich nur endgültig für den ganzen Menschen durchsetzen. Vs. 11 (in der richtigen Übers.) faßt auch nochmals zusammen, was wir von dem Eintreten des Christen in die Christussphäre gesagt haben, indem er diesen daran denken heißt, daß er „lebend sei für Gott in Christus Jesus“. Nachdem er in der Todessphäre Christi an dessen Tod teilgenommen hat (der also sakramental gegenwärtig sein muß), lebt er nun als Gottgeweihter in der Lebenssphäre Christi, besitzt sein Lebenspneuma. Seine sittl. Aufgabe ist es, nunmehr aus dieser neuen Lebenskraft zu leben u. nicht mehr in die Gewalt der Sünde zurückzugleiten, der er ja durch die Kraft des Todes Christi (sakramental) entronnen ist. — Röm. 6 bleibt also die klass. Stelle für die Lehre Pauli vom christl. Mysterium. Die letzten, oben zit. Sätze des Vf. kommen denn auch dieser Lehre näher als die vorausgehende Exegese des Textes.

Als 2. Satz stellt Vf. hin: „Als Hauptträger der Handlung, in der die Nachfolge Christi verwirklicht wird, erscheint die Kirche“. Der Kirchenbegriff muß aus der Erkenntnis der Heilswirklichkeit gebildet werden. Nach einigen Darlegungen, die sich an E. Käsemann, *Leib u. Leib Christi* (1933) anschließen, wozu wir auf unsere Kritik Jb. 13 Nr. 142 hinweisen, schließt Vf., daß „der Leib Christi, die Einheit der Gläubigen in Christus ein sakramentales Gebilde ist. Vorausgesetzt, daß er in jedem von uns das Verwachsensein mit dem 'Nachbild des Todes' u. daß er in allen der gleiche ist, dann ist die Gemeinschaft der Christusgemeinde selbst, wie die Väter sagen, ein Sakrament.“ Vf. macht sich selbst (mit Recht) den Einwand, daß der L. Chr. dann doch nur ein sakram. Effekt sei. Jedoch schließe Pl. selbst diesen Gedanken aus, wenn er von unserer Eingliederung in das Gleichbild des Todes spreche u. dabei vom Taufvorgang zusammen mit der durch ihn konstituierten neuen Wirklichkeit rede. Dem liege die Auffassung zugrunde, daß der neue Aeon nicht als Wirkursache betrachtet werde, sondern als Sphäre, in der man steht, was für gewöhnlich mit den Formeln „in Christus“, „durch Chr.“, „im Geiste“ ausgedrückt werde. Ich möchte vermuten, daß die Unterscheidung von „Ur-Mysterium“

u. „Kult-Myst.“ hier größere Klarheit gebracht hätte. Christus u. durch ihn die Kirche ist Sakrament im Sinne des Ur-Mysteriums, die T. aber ist Kult-Myst. u. damit eine vorübergehende rituelle Handlung, durch die der einzelne in die Kirche eintritt, d. h. in den Christus- oder Pneumabereich, in dem man dann bleibt. In diesem Bereich ist der lebendige Christus König; in ihn eintreten aber kann man nur durch den Tod des Herrn, der also im Sakramente der T. als dem Einweihungssakr. dem T. zugänglich sein muß. Um einen schon oben zitierten Einwand des Vf. hier nochmals zu erwähnen: Das Gleichbild des Todes muß gegenwärtig werden; damit wird aber der Tod selbst mir gegenwärtig, insofern als die Heilandstat seines Opfertodes mir hic et nunc zugänglich wird, so daß ich in ihm untertauchen u. dadurch selbst mit Christus der Sünde sterben kann. Diese sakramentale Gnade führt mich ein in den pneumat. Gnadenbesitz, den ich mir erhalten u. sichern muß durch ein Leben aus dieser Gnade heraus im Kampfe gegen Fleisch, Welt u. Sünde u. im Wirken guter Werke aus dem Pneuma des neuen Lebens heraus. Alle, die im Pneuma leben, bilden den pneumat. Leib Christi d. h. die Kirche. In der oben gen. Bespr. von Käsemann habe ich darauf hingewiesen, daß der schon von Klemens Alex. verwendete Ausdruck „pneumat. Leib“ dem leicht mißverständlichen „myst. L.“ in manchem vorzuziehen wäre. Dort habe ich auch einiges gesagt über den Zusammenhang zwischen dem natürl., eucharist. u. pneumat. Leibe des Herrn. Schön zeigt Vf. im Anschluß an Augustin, daß die Kirche, die uns in der T. gebiert, die Heiligen sind, d. h. die Träger der sakram. Vollwirklichkeit; daß demnach die T. eine Handlung der gesamten Gemeinschaft der Heiligen ist. Das nimmt dem Amtstum nichts von seiner Bedeutung; dieses ist vielmehr „zwar die legitime Instanz für die Ausübung der sakram. Funktion, letzter u. eigentlicher Träger des gesamten Wirkens sind einzig u. allein die lebendigen Glieder Christi, die Heiligen, d. h. diejenigen, die im Leben Christi, in der Gnade stehen“. — Im II. Teil zur Eucharistie übergehend, nennt Vf. diese „die Selbstdarstellung, das Wirklichwerden der Kirche überhaupt“ u. begründet es aus der geschichtl. Entwicklung des theolog. Denkens der lat. Kirche seit Augustin, daß uns diese Behauptung „heute fremd anmutet“. Im Anschluß daran warnt Vf. vor einem gewissen „Naturalismus in der Betrachtung des sacramentum“, der im äußeren Zeichen soviel u. so wenig Symbolkraft findet, als es nach seiner natürl. Existenz besitzt. In der „vielfach mißbräuchlichen Verwendung des Schlagwortes „Gratia supponit naturam“ in bezug auf das Sakramentale „zeigt sich meist nur das brutale Bedürfnis, Gott als Sanktion der Natur zu gebrauchen“. Durch das Sakr. seien die Naturdinge nicht einfach bejaht, sondern würden über ihre bloße Naturhaftigkeit emporgehoben, ohne in ihrem Wesen Schaden zu leiden. So richtig die Warnung des Vf. ist, so fürchte ich doch, daß er nach der andern Seite zu weit geht, wenn er schreibt, „daß die Symbolkraft aktiv im Naturelement als solchem nicht vorhanden ist, sondern in ihm erst durch das Wort Christi ausgelöst wird“. Die Natur hat, da von Gott u. nach dem göttl. Urbild geschaffen, schon aus sich die Kraft, auf geistige Dinge hinzudeuten; vgl. Röm. 1, 20 *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* (Gottes) *ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται*. Wenn der Heiland sich das Brot, das Licht usw. nennt, so liegt darin eine Anerkennung dieser natürl. Symbolkraft der Naturdinge. Gewiß muß bei dem Sakrament zu dem Element der Logos hinzutreten, wie Augustin lehrt; aber die Symbolkraft wird durch diesen nicht erst ausgelöst, sondern nunmehr auf das Pneumatische ausgedeutet. So richtig es ist, wenn Vf. davor warnt, das Wesen des Sakramentes in einer billigen „Konsekration der Welt“ zu sehen, so scheint er mir — vielleicht unter dem Einfluß „dialektischer“ Gedankengänge — nach der andern Seite zu übertreiben, wenn er nun behauptet, das Wesen z. B. des Opfers sei nur u. allein aus der Offenbarung zu gewinnen. Man dürfe nicht einwenden, die Offenbarung gebrauche für diesen Akt Wörter wie *oblatio* u. dgl., die unter Berücksichtigung ihres bisherigen Inhaltes gewählt seien, womit Gott zeige, daß er den Akt nach damaligem Sprachgebrauch erklärt haben wolle.

Denn dann könnte die Offenbarung nie neue Wahrheiten vermitteln, sondern nur bestätigen, daß gewisse relig. Erwartungen der Menschheit erfüllt worden seien; die Offenbarung des Christentums wäre dann von der Natur u. den natürl. Religionen nicht wesentlich verschieden; zum mindesten fänden sich in diesen die Wahrheiten schon geoffenbart, von denen nachträglich bekannt werde, sie seien im Christentum realisiert. Die Verwendung vorhandener Termini bewiese nur die allgemeine Zuordnung von Natur u. Übernatur. Die Termini würden „zu Trägern neuer allerdings auch nur mit dem Auge des Glaubens erfaßbarer Inhalte“. „Oder sollen wir glauben, unsere alten Begrifflichkeiten seien instände, aus sich die neuen übernatürlichen Wahrheiten darzustellen?“ — Es kommt einem vor, als bekämpfte Vf. hier 2 Extreme u. übersähe die richtige Mitte. Wenn Gott sich uns offenbaren will, muß er doch eine Sprache sprechen, die uns verständlich ist. Er muß also an die (übrigens doch auch von seiner Vorsehung nicht verlassen) menschlichen Ausdrucksformen anknüpfen u. darf ihnen auch nicht einen ganz neuen Gehalt geben, da wir ihn dann mißverstehen müßten. Wohl aber wird er unsere Begriffe reinigen, erheben. Er wird z. B. uns sagen, daß das, was wir unter Opfer verstehen, in Christus in einem unendlich vollkommeneren, idealen Grade erfüllt worden sei. Die Begriffe dürfen daher nicht „entleert“ u. dadurch erst Hülsen für einen ganz neuen Inhalt werden, sondern das Neue schließt an das Vorhandene an. Selbst das vom Vf. nicht bes. geschickt gewählte, weil einzigartige Beispiel des eucharist. Brotes beweist die Richtigkeit dieser Auffassung; denn auch dieses bleibt in seiner Erscheinungsform durchaus Brot u. damit geeignet, Christus uns als das wahre Brot zu offenbaren. Es ist deshalb durchaus erlaubt u. von Gott gewünscht, daß wir zunächst wissen, was Brot für das natürl. Leben bedeutet, da wir nur dann wissen können, was es besagen will, wenn die Offenbarung uns Christus als das pneumat. Brot vorstellt. In dieser einfachen Überlegung liegt der Grund für das Studium etwa der Religionsgeschichte. Wenn ich z. B. das Opfer studiere, darf, ja muß ich zuerst wissen, was man allgemein unter O. versteht. Es scheint mir daher nicht richtig, wenn Vf. schreibt: „Wir halten darum streng daran fest, daß die wesentl. Deutung der hl. Opferhandlung, die grundlegende Begriffsbildung von dem, was O. ist, zuerst von der Offenbarung als Quelle ausgehen muß. Alle Beobachtungen, die aus dem natürl. Denken u. anderen Religionen Parallelen für unser O. beibringen, können erst dann gemacht u. gewertet werden, wenn aus der Offenbarung klar ist, was wir unter O. zu verstehen haben. Solange das nicht der Fall ist, muß jeder Vergleich scheitern, da der eigentliche christl. Vergleichspunkt fehlt. Ohne ihn führt ein Vergleichen höchstens zu einer Verwechslung heidnischer Begriffe mit christl. Wahrheit“ (S. 194). Damit glaubt Vf. die Mysterienlehre von der Euch. erledigt zu haben. Er schreibt: „Die Sehnsucht nach einem Ausweg aus der Unzahl von Opfertheorien kann auch nicht erfüllt werden, wenn man mit P. O. Casel die Gleichung zwischen Meßopfer u. Kreuzesopfer möglichst eng schließt, indem man in der Messe einfach die Vergegenwärtigung des Opfers Christi am Kreuze sieht. Seine Berufung auf die hellenist. Mysterien, in denen sich das Vorbild einer solchen Einheit herausgebildet habe, leidet an dem eben gezeigten [auch bewiesenen?] methodischen Fehler. Die Verwendung des Begriffes Mysterium in christlichen Quellen für die eucharist. Kulthandlung beweist nichts dagegen, wenn nicht bewiesen wird, daß sich im Christentum das gleiche Eidos, nicht ein höheres findet. Außerdem ist mit der Gleichung allein wenig gewonnen. Solange das Wesen des Kreuzesopfers nicht gezeigt ist, besteht sie aus zwei Unbekannten. Sie bekommt erst dann ihren Wert, wenn aus der Offenbarung das Wesen des Selbstopfers Christi am Kreuz klar geworden ist. Es genügt aber nicht, Kreuzesopfer mit Tod Christi zu definieren. Denn es erhebt sich sofort wieder die Frage, worin u. wodurch ist dieser Tod das Opfer des menschengewordenen Sohnes an den Vater?“ (S. 194). Abgesehen davon, daß der uns zugeschriebene „method. Fehler“ selbst auf einen

Fehler der Methode des Vf. zurückgeht, wie wir oben gezeigt haben, scheint er auch noch einen neuen Fehler einzuschieben, indem er verlangt, es müsse nach uns im Christentum dasselbe Kulteidos Mysterium sich finden wie in der antiken Religion, das heißt in diesem Zusammenhang: das Kulteidos auf derselben Höhe u. in völlig der gleichen Weise. Ich habe den Ausdruck „Eidos“ aber gerade deshalb angewandt, um zu zeigen, daß zwar derselbe Begriff M. sich auf beiden Seiten finde, daß aber dieser Begriff auf den beiden Seiten auf einem ganz verschiedenen Niveau verwirklicht worden sei. So kann man das Eidos „Opfer“ sowohl in der primitivsten Kultdarbringung eines Buschmannes wie in der Selbsthingabe Christi finden, womit keineswegs gesagt oder gar als notwendig erklärt wird, das Eidos sei in diesen beiden Fällen auf gleiche Weise u. in derselben Höhenlage verwirklicht. Aus dem Gebrauch desselben Wortes auf beiden Seiten ergibt sich nur, daß die Hingabe Christi etwas ist, was wir uns durch den uns bekannten Begriff „Opfer“ klar machen können. Wenn also die Kirche in ihrer Liturgie wie auch in der Theologie usw. immer wieder ihre Liturgie u. insbes. die Messe als Mysterium bezeichnet, so will sie uns damit sagen, daß sie etwas tut, was unter das uns bekannte Eidos „Myst.“ gehört; keineswegs aber, daß das Kultopfer Christi auf derselben Linie u. Höhe stehe wie die antiken Geheimriten. Die Kirche setzt aber voraus, daß wir wissen, was ein Myst. ist, da es sonst sehr unpädagogisch wäre, uns davon zu reden, ja geradezu gefährlich u. irreführend. Damit ist nicht gesagt, daß jeder Gläubige eine wissenschaftl. Erkenntnis davon haben muß; aber der kirchl. Lehrer muß sich diese erwerben, wenn nötig, mit Hilfe der Religionsgeschichte, da uns Heutigen diese Dinge ferngerückt sind. — Wenn Vf. alsdann sagt, eine Gleichung von Kreuzes- u. Meßopfer operiere mit 2 Unbekannten, so ist doch nach seiner eigenen Darlegung das Wesen des Kreuzesopfers aus der Offenbarung erkennbar; außerdem sagt die Offenbarung auch genug aus über die sakramentale Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers in der Eucharistie. Es ist also nicht einzusehen, daß eine Gleichung von Kreuzes- u. Meßopfer ohne jeden Wert sei; zum mindesten ist die Mysterienlehre durch die oben zitierten Aussetzungen des Vf. in keiner Weise erschüttert, da sie auf ganz andern Grundlagen ruht. Doch hören wir zuerst, welche Bedingungen Vf. für den richtigen Zugang zur Lehre der Kirche von der Euch. als Opfer voraussetzt: 1. Das Wesen der Euch. darf nicht in den sakr. Elementen, also der bloßen Gegenwart Christi gesucht werden, sondern in der hl. Handlung, für die jene Gegenwart nur Voraussetzung ist; 2. Diese Handlung kann nicht aus parallelen Opferanschauungen oder natürl. Begrifflichkeiten, sondern nur aus der Offenbarung erkannt werden; 3. Aus dieser wissen wir, daß das Meß- u. Kreuzesopfer inhaltlich das gleiche Opfer sind. Demgemäß will Vf. zusammenstellen, was die alten Quellen über das Kreuzesopfer im Zusammenhang mit dem Meßopfer sagen. Gegenüber der ma.-scholast., juridischen Erlösungslehre, die heute bei uns üblich ist, neigt Vf. zur patrist. mit ihrer physisch-seinsmäßigen Auffassung von Sünde u. Gnade u. ihrem engeren Anschlusse an die Heilsgeschichte u. betont, „daß die Erlösung nicht am Karfreitag vollendet ist, sondern zum Tod Christi muß die Auferstehung u. Himmelfahrt hinzukommen, denn Christi Aufgabe ist es, den Menschen durch den Tod hindurch zum Vater zurückzuführen“ (S. 284). Der Weg Christi u. des Christen hat „seinen letzten Sinn . . . nicht aus der Überwindung der Hindernisse, aus dem Sieg über Tod u. Sünde, sondern aus der Erfüllung u. Verwirklichung einer kult. Aufgabe: im Himmel vor dem Angesicht des Vaters die wahre u. ewig gültige Liturgie zu feiern“ (ebd.). Christus ist Priester, sein Tod Opferschlachtung, *θυσία*, weil ohne Tod kein Eintreten in das himml. Heiligtum möglich ist. „Zur Tötung kommt also die Darbringung des Opfers, die *Προσφορά*“. „Daß Christus vor dem Angesicht des Vaters erscheint u. zur Rechten seiner Herrlichkeit thront, ist noch nicht ganze Vollendung. Er kommt in das Heiligtum, in dem der ewige Vater thront, um als Mensch den wahren Kult Gottes

zu beginnen. Nicht nur, daß die menschl. Natur im Himmel also erlöst ist, sondern vor allem, daß sie in die hl. Handlung des Himmels hineingenommen [!] wird, ist für sie letzte Erfüllung.“ Vf. beruft sich auf Gregor d. Gr., In Reg. 1: *Tunc immolavit solemnem hostiam, cum se aeterno Patri per glorificatae carnis materiam in coelo exhibuit* u. schließt daraus, „daß der Kreuzestod seinen Opferwert aus dem sacrificium laudis des himml. Kultes erhält, zu dem der Tod Eingang u. darum Beginn ist“. Damit werde dem Tode nicht der Opfercharakter abgesprochen, sondern nur gesagt, „daß der Tod des Erlösers nicht aus sich u. für sich allein Opfer ist, sondern nur als Einleitung zum himml. Opfer, das als Lobopfer der Heiligen, der unendliche Jubel u. Preis des Himmels an Gott, die volle u. letzte Hingabe alles Seins an den Vater ist, vor dessen Antlitz zu stehen die menschl. Natur in Christus berufen wurde. Opfer in dieser Betrachtung der Väter ist also zuletzt das Stehen vor dem Vater u. die unser ganzes Sein erschöpfende Hingabe an den Urgrund allen Seins. Christus hat sie an seiner menschl. Natur zuerst verwirklicht“ (S. 285). Er hat die Menschheit „erstmalig wieder zur Teilnahme an der ewigen Liturgie, das ist am himml. Lobpreis“, geführt (S. 286). — So wertvoll es ist, im Gegensatz zu manchen neueren Theologen die Zugehörigkeit der Erhöhung des Herrn zu seinem Opfer hervorzuheben, so scheint mir doch hier Vf. die Opferbedeutung des Todes Christi zu sehr zur bloßen Vorbereitung des himml. Opfers herabzusetzen; aber auch dieses wird zu wenig im Anschluß an die Offenbarung aufgefaßt. Nach den Ausführungen des Vf. scheint es, daß der Herr durch seinen Tod nunmehr zu dem ewigen Lobopfer der himml. Chöre zugelassen wird, wodurch er doch tatsächlich unter die Engel gestellt wird. Vf. hat sich hier wohl zu sehr von E. Peterson, *Das Buch von den Engeln, Stellung u. Bedeutung der hl. Engel im Kultus* (1935) beeinflussen lassen, das wir an anderer Stelle besprechen werden. Die Quellen der Offenbarung sowie die kirchl. Lehre sprechen eine andere Sprache. Betrachten wir nur einige Sätze des Hebr. Der einmalige Opferakt des Todes Christi wird dort immer wieder zugleich als *θυσία* u. *προσφορά* des Herrn bezeichnet, durch die er in das Allerheiligste des Himmels eintrat, sich zur Rechten des Vaters setzte, woher er nun als vollgeweihter Hoherpriester für uns eintritt. Diese ewige Glorie im Himmel ist nicht mehr Opferakt, sondern ewig dauernde Opferweihe, besteht auch keineswegs in einem Einstimmen in das himml. Lobopfer; vielmehr ist der erhöhte Herr nunmehr das Haupt all derer, die durch ihn zum Vater hinzutreten; die Engel sind die „dienenden Geister, abgesandt zum Dienste wegen derjenigen, die das Heil erben sollen“ (1, 14). Ich zitiere einige Stellen: Unser Hoherpriester braucht nicht täglich zu opfern; „dies nämlich tat er ein für allemal, indem er sich selbst darbrachte“ (7, 27). „Nun aber ist er ein für allemal bei der Vollendung der Aionen zur Vernichtung der Sünde durch sein Opfer (*θυσία*) offenbar geworden“ (9, 26). „Der Christus, ein für allemal dargebracht . . .“ (9, 28). „In diesem Willen sind wir geheiligt durch die Opferdarbringung (*προσφορά*) des Leibes Jesu Christi ein für allemal . . .“ Er hat für immer ein Opfer (*θυσία*) für die Sünden dargebracht (*προσενέγκας*) u. setzte sich zur Rechten Gottes . . . Durch eine Opferdarbringung (*προσφορά*) hat er für immer die Geheiligten vollendet“ (10, 10—14). Das Blut Christi d. h. sein Tod wird auch 9, 14 als sein Opfer bezeichnet: „das Blut Christi, der durch aionisches Pneuma sich selbst unbefleckt Gott darbrachte (*προσήνεκεν*) . . .“. Daß das Sitzen zur Rechten nicht eine Vorstufe, sondern das Hohepriestertum selbst bedeutet, steht 8, 1: „Wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln niedergesetzt hat, ein Liturge des Heiligtums u. des wahren Zeltes, das der Herr, nicht ein Mensch errichtet hat . . .“ Auch in der Apokalypse stimmt keineswegs der Kyrios in den Gesang der Engel ein, sondern diese bringen Gott u. dem Lamm den Preis dar, u. zw. wegen seines Opfertodes (*ἀγρίον ἔστηκός*

ὥς ἐσφαγμένον 5, 6); vgl. 4, 9; 12; 13. 7, 10. Nicht die Engel u. Heiligen, sondern unser Hoherpriester Jesus Christus steht also im Mittelpunkt der himml. Liturgie; mit ihm opfert die Ekklesia, auf Erden im Kultmysterium, im Himmel in offener Glorie; die Engel sind dabei die λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν (Hebr. 1, 14). „Nicht den Engeln hat Gott die kommende Welt unterworfen“; vielmehr sind auch sie Jesus unterworfen (ebd. 2, 5 ff.). Wird doch „jetzt den Fürstentümern u. Gewalten in den Himmelsräumen durch die Ekklesia die vielfältige Weisheit Gottes kund“ (Eph. 3, 10)! Es gibt also keine „ewige Liturgie“ außer derjenigen, deren Priester Christus der Gekreuzigte u. Erhöhte ist, zu der er seine Ekklesia beruft u. bei der die Engel συλλειτουργικὰ πνεύματα sind. Damit aber ist auch der letzte Abschnitt des Vf., „Wie unsere Teilnahme an diesem einen u. einzigen Opfer sich vollzieht“, im wesentl. besprochen. Die traditionelle Lösung ist die Mysterienlehre, wie sie die Schrift u. die Väter verkünden; vgl. jetzt die neuen Texte Jb. 13 S. 109 ff. Da Vf. diese ablehnt, da ferner für ihn der eigentliche Ort des wahren Opfers nur der Himmel ist, so erhebt sich für ihn in bes. Weise die Frage: „Wie u. in welchem Sinn kann die Messe dieses Opfer verwirklichen“? Gemäß seiner früheren Darlegung findet er das Wesen des kirchl. Opfers in der „Eucharistia“, die ihm der erste (?) u. vorzüglichste Name des Opfers ist u. dabei ein hymnischer Terminus, d. h. ein Dankeshymnus aus enthusiastischer Erkenntnis der von Gott empfangenen Wohltaten, verbunden mit der Exhomologese unserer Sündhaftigkeit; daher komme es auch, daß wir uns nicht unmittelbar an den Vater wendeten [damit fängt aber doch die Eucharistia an!], sondern die Heiligen um ihre Fürbitte u. die Engel um Stellvertretung baten [?]. Die letzte Realität unseres Opfers aber werde erreicht, wo wir mit den Engeln das Dreimalheilig singen, d. h. „an dem gleichen metaphys. Ort stehen, von dem das Loblied der Engel erschallt, wohin wir nur von Christus getragen werden können. Seine Fortsetzung im sog. Kanon vollzieht sich ebenso im Bewußtsein, daß wir in der Gemeinschaft der Martyrer u. Heiligen ‘würdig befunden werden, zu stehen vor Dir u. Dir zu dienen’. Seinen Höhepunkt erreicht unser Hymnus allerdings erst, wenn die Gaben der Eucharistie in den Leib u. das Blut verwandelt werden . . . Die Christus gleichgestaltet sind, nimmt Christus nun in sakramentaler Weise aus der Enge des Diesseits heraus u. führt sie vor das Angesicht des Vaters . . . Die ‘Erinnerung’ an den Tod, die Auferstehung u. die Himmelfahrt in der Messe wird zur eigenen Entrückung des Gläubigen aus dieser Welt.“ Dies erkläre Augustin, *De civ. Dei* X 6 (so zu lesen statt 16) aus der sakramentalen Wandlung. An der Stelle ist aber von der Wandlung nicht die Rede, sondern von der durch das Mysterium vollzogenen Vereinigung der Gläubigen im Leibe Christi: *Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae . . . opera vero misericordiae non ob aliud fiunt, nisi ut miseria liberemur ac per hoc ut beati simus, quod non fit nisi bono illo, de quo dictum est: Mihi autem adhaerere Deo bonum est, profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi . . . Hoc est sacrificium Christianorum: Multi unum corpus in Christo. Quod etiam Sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur; vgl. auch ebd. 20: Cuius rei* (d. h. der Selbsthingabe Christi) *sacramentum* (Mysteriendarstellung) *quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre*. Die Väter führen uns also immer wieder auf den Opfertod Christi u. die daraus erblühende Verklärung Christi u. der Kirche als auf das wahre Opfer des Christentums u. auf die Messe als dessen sakramentale Gegenwärtigsetzung. Die Bezeichnung „Eucharistia“ ist nur ein anderer Ausdruck für dieses pneumat. Opfer im Gegensatz zu den materiellen Opfern der Heiden u. Juden, also für die *θυσία*

λογική, zu der wohl auf Jb. 4 S. 37 ff. u. Jb. 11 S. 1 ff. hätte hingewiesen werden können. Im Sinne der Tradition ist es (oder kann wenigstens so aufgefaßt werden), wenn Vf. gegen Schluß sagt, „daß die Messe darum Opfer ist, weil sie an uns vollzieht, was Christus in seinem ewigen, einmaligen Opfer tut. Christi Tod, Christi Auferstehung u. Himmelfahrt trägt uns in Wirklichkeit vor das Angesicht des Vaters, wo wir schon jetzt . . . teilnehmen am Kult des Himmels u. einstimmen in den ewigen Hymnus der Engel u. Martyrer um den Altar des Lammes, hingewandt zum Vater, dem wir durch Christus erlöst sind“ (S. 359). Wenn es aber dann wieder heißt: „Christus hat uns mit seinem Opfer wieder eingegliedert in die Liturgie des Himmels. Die Kirche als der Leib Christi in dieser Welt hat zuletzt keine andere Aufgabe als uns den Zugang zum himml. Kulte zu ermöglichen. Ja ihre ganze Existenz erschöpft sich darin, den erlösten Menschen, der noch in dieser Welt steht, im Hl. Geiste u. durch Christus zum ewigen Kult des Vaters zu geleiten. Sie selbst ist im Grunde nur da wirklich, wo der Name des Herrn gepriesen wird . . .“ (S. 360), wenn also das letzte Wesen des christl. Kultes im Hymnus gesehen wird, so erinnert das stark an hellenist. Gedankengänge — was im merkwürdigen Gegensatz zu dem Bestreben des Vf. steht, den Kult nur aus der Offenbarung zu bestimmen. Zum Beweis führe ich einige Stellen Philons v. Al. an, der darin stoische Ideen mit atl. verbindet (vgl. G. Bornkamm in der Ztschr. f. nt. Wiss. 34 [1935] 274 ff.). Für Philon ist der ekstatische Lobpreis die höchste Stufe, die der Mensch erreichen kann. Juda, der Sohn Jakobs, ist ihm der Typus dafür, weil das Wort „dem Herrn Exhomologese“ bedeutet: *De plantat.* 134 *Ἰούδας, ὃς ἐρμηνεύεται κυρίῳ ἐξομολόγησις* (vgl. *De somn.* I 37). Ebd. 135 *οὐκοῦν Ἰούδας ὁ εὐλογῶν τὸν θεὸν νοῦς καὶ τὰς εἰς αὐτὸν εὐχαριστίας ὑμνωδίας ἀπαύστως μελετῶν . . . τῶν γὰρ ἀποκνηθέντων κατορθωμάτων ἀπάντων ἄριστον καὶ τελειότατον γέννημα ὁ εἰς τὸν πατέρα τοῦ παντὸς ὕμνος*. Der Himmel als Stätte des Hymnus auch *De somn.* I 37 *ὁ τοίνυν οὐρανός, τὸ μουσικῆς ἀρχέτυπον ὄργανον, ἄκρως ἡμερόσθαι δοκεῖ δι' οὐδὲν ἔτερον ἢ ἵνα οἱ ἐπὶ τιμῇ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς ἀδόμενοι ὕμνοι μουσικῶς ἐπιβάλλωνται*. Ausführlich wird die Judaallegorie durchgeführt *Legum allegor.* I 82—4 *ὁ μὲν Ἰούδας ὁ ἐξομολογητικὸς τρόπος ἄνθρωπος ἐστὶ καὶ ἀσώματος* (wie die Engell!) *καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦνομα τὸ τῆς ἐξομολογήσεως ἐμφαίνει τὴν ἐκ τὸς ἑαυτοῦ ὁμολογίαν· ὅταν γὰρ ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν ὑποτίθεται θεῷ, . . . τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται . . . ἄνθρωπος μὲν δὴ ὁ ἐξομολογούμενος Ἰούδας . . . τῷ μὲν γὰρ ἐξομολογητικῷ οἰκεῖα χροιά ἢ τοῦ ἀνθρώπου, πεπύρωται γὰρ ἐν εὐχαριστίᾳ θεοῦ καὶ μεθύει τὴν νήφουσαν μέθην . . .* III 26 *τῷ δ' ἐξομολογουμένῳ Ἰούδα (δίδωσι δ' Ἰακώβ) . . . αἰνεσιν καὶ ὕμνους καὶ θεοπροπείας ᾧ δὰς . . .* Die oben vom Vf. gesammelten angeblichen Wesenszüge des christl. Kultes finden sich also bei Philon; dem wahren christl. Kulte aber entspricht vielmehr die Kreuzestheologie, die Hingabe durch den Tod und die daraus erwachsende Verklärung. [1]

R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Ecclesia orans hg. von Abt Ildef. Herwegen I, ^{13—14} Freiburg i. Br. 1934). Die neue Aufl. (27.—30. Tausend), die nur kleine Veränderungen bringt, zeigt, daß das Büchlein immer noch seine Anziehungskraft bewährt. [2]

J. P. Junglas, *Des Menschen Gemeinschaft mit Gott* (Festschrift f. Fritz Tillmann z. 60. Geburtstag [Düsseldorf 1934] 223—34) sagt von der geläufigen kath. Gnadenlehre: „Bei dieser Darstellung kommt das Heilswirken Christi zu kurz. Der geschichtliche Christus hat die Gnade verdient, der himmlische Christus wirkt in den Sakramenten nur indirekt, indem seine durch die Erlösung begründete Macht (potestas excellentiae) ihn befähigte, an äußere Zeichen wirksam die Gnade zu knüpfen u. seinen himmlischen Fürbitten eine unfehlbare Macht über Gott verleiht. Gott u. das Sakrament, Gottes- u. Sakramentsmystik bedeuten im Heiligungsprozeß

fast alles. Und doch steht nach der Christumystik des hl. Paulus, des hl. Johannes u. anderer ntl. Autoren gerade Christus, der erhöhte Kyrios, im Mittelpunkt auch der Heiligung... Diese Lehre ist mit großen Denkschwierigkeiten verbunden, da ja der erhöhte Christus, wenn er auch zu einem Geistwesen mit pneumatischem Leibe geworden ist, doch keine Ubiquität besitzt. Hier kann keine aristotelische Ursachenlehre Klärung bringen, auch nicht die thomist. Lehre von der physischen Wirkungsweise der heiligen Menschheit Christi. Denn die physische Ursache verlangt einen physischen Kontakt mit dem zu begnadenden Einzelmenschen, wie er durch die Sakramente gegeben, bei dem erhöhten Christus aber nicht nachgewiesen werden kann. Deshalb versucht es Odo Casel auf einem neuen Wege, Christus in den Mittelpunkt der Frömmigkeit zu rücken. Seine Mysterientheorie knüpft an die physisch-mystische Erlösungstheorie der Väter an.“ Nach einer kurzen Darlegung der Hauptpunkte fährt J. fort: „Daß diese Theorie ihre Wurzeln im NT hat, ergibt sich unmittelbar einleuchtend aus Röm 6, 3 ff. ... Auch die Patristik kennt diese physisch-mystische Theorie, namentlich die Väter der griechischen Kirche.“ Für die Gegenwart der *passio Christi* „versagen alle Erklärungsmöglichkeiten durch kausales Denken“; nur die platon. Ideenlehre bringt nach dem Vf. „einen schwachen Lichtschimmer in das Dunkel“. Er urteilt über das Ganze: „Der dogmatische Kern ist die Wirksamkeit des erhöhten Kyrios im Sakrament u. in der Seele des Gerechten. Alles übrige sind m. E. theologische Versuche, die schon Paulus im Anschluß an das Mysterienwesen der Zeit machte, um das ineffabile Mysterium seinen Zeitgenossen darzustellen. Das Mittel dazu bot sich den alten Theologen in der platonischen Ideenlehre.“ — Man ist erfreut über die positive Beurteilung der (übrigens uralten) Mysterienlehre, wenn man auch die Tradition der Schrift u. der Väter für mehr als „Versuche“ halten möchte. Die platon. Denkweise führt tatsächlich durch die Lehre von der „Teil-habe“ an das Mysteriendenken heran, kann aber das Glaubensmysterium nicht etwa beweisen (was Vf. auch nicht meint). — Hingewiesen sei hier auf den Aufsatz von L. Soukup OSB, *Der verklärte Christus* (Theol. der Zeit, Theol. Beih. zum „Seelsorger“ 1937 Folge 1 S. 17—23), der zeigt, wie Thomas Aqu. in seinen letzten Jahren, genötigt durch die Hl. Schrift u. die Väter, die moral. Wirksamkeit des Gottmenschen auf die Gläubigen aufgab u. dafür ein phys., d. h. seinsmäßiges, Mitwirken der Menschheit Christi zugab. Vf. betont, daß der verklärte Zustand des Herrn für die Gegenwartsweise des Herrn in den Gläubigen mehr beachtet werden müsse, u. sucht dies nach Andeutungen von Th. scholastisch zu erklären; Th. habe freilich nicht die Anwendung auf das Mitwirken bei der inneren Begnadigung gemacht. „Jedoch scheint uns erst gerade sie die ständige Ausdrucksweise der Hl. Schrift, wie der Väter begreiflich zu machen“ (S. 22). [3]

Fr. Köhne, *Der Ruf von der Erde nach Gott und der Gottesdienst der Kirche. Ein Buch von der Kirche für ihre Zweifler* (München 1934). Wenn man sich in dieses nicht immer leicht zu verstehende Buch etwas eingelesen hat, wird man hinter den zuweilen etwas spielerisch geistreichen Formulierungen tiefe u. herzerfreuende Gedanken finden u. mit steigender Zustimmung weiterlesen. Die Sehnsucht, die Vf. kündigt, ist heute die aller ernstesten Christen, u. deshalb kann nicht nur der evangelisch-luther. Christ, für den Vf. zunächst schreibt, sondern jeder Christ davon lernen. Sind doch auch die Abweichungen vom Urbild der Kirche, die Vf. bes. am „Renaissance-Protestantismus“ wie auch an manchen Entwicklungen des neuzeitl. Katholizismus (den er wohl allzusehr mit der kathol. Kirche als solcher gleichstellt) aufzeigt, Übel, die unter dem Einfluß des Renaissancedenkens sich überall mehr oder weniger geltend gemacht haben. Um so erfreulicher ist es, daß überall das Suchen nach dem Urbild begonnen hat, u. dabei kann Vf. in vielem Führer sein, vor allem auch darin, daß er die Kirche nicht zunächst in der Lehre sucht, sondern im Gottesdienst: „Im Gottesdienst schlägt die Kirche ihr

Auge auf u. öffnet ihren Mund“. Beim Gottesdienst aber fragen wir: „Ist er in einem ewigen Sinne? Ist er abgesehen von allen menschl. Wertungen u. Abwertungen? Denn wir fragen den Gd. der K. nach von Gott geoffenbarter Wahrheit. M. a. W.: Ist er *ex opere operato*, d. h. *a deo operato*? Das ist die Frage unserer Zeit an die K.“ (S. 15). Im Gd. suchen wir Gegenwart: „wenn die Weihnachtsbotschaft wirklich die Botschaft von Gottes Offenbarung an die Welt ist, (kann) diese Botschaft einen Sinn empfangen u. behaupten nur von dem gegenwärtig geschehenden Weihnachtswunder, von dem Mysterium, das als solches gegenwärtig ist u. gegenwärtig erlebbar geschieht. — Der Sinn des Gd. der K. ist also Vergegenwärtigung des Wunders der Offenbarung — oder der Gd. der K. ist sinnlos u. also kein Gd. Das Wunder selber bedeutet ja Überwindung der Zeit u. trägt deshalb in sich die Kraft, sich in jedem Augenblicke zu vergegenwärtigen u. ihm Erfüllung zu schenken“ (S. 37). „Das Evangelium lebt nur u. hat nur Geltung für uns durch apostol. Überlieferung, d. h. es lebt u. gilt nur in der Gegenwart . . . Wenn es im Gd. ertönt, dann ertönt es aus Jesu Munde oder aus dem Munde der Gemeinde, die sich um Jesus versammelt . . . Die Offenbarung ist geschichtl. Vergangenheit, welche ganz in der Gegenwart lebt! Jesus Christus als der Auferstandene ist der Gegenwärtige. U. deshalb lebt er durch die apostol. Überlieferung der K., im Gd. der K. . .“ (S. 75). Aus den Ausführungen über das Abendmahl, die im einzelnen vieles Schiefe u. Anfechtbare enthalten, heben wir die Sätze heraus: „Christi u. unsere Opferstätte ist dieselbe, u. so ist auch unser Opfer nur dann Gott angenehm, wenn es in Christi Opfer sich versenkt u. mit ihm eins wird“ (S. 93); „Durch Christus gewinnt die Zeit Realität; sie ist nicht nur Schein! Aber sie hat ihren Daseinsgrund nicht mehr in sich selber. Der Offenbarungscharakter des Christentums wird so durch den Gd. vor Verfälschung bewahrt, denn: 1. handelt es sich um geschichtl. Offenbarung: Im Gd. sind es die Ereignisse, die sich vor 1900 J. in Galiläa u. Jerusalem abspielten, welche vor unseren Augen verwirklicht werden; 2. werden sie Gegenwart; wir sind ihre Zeugen; 3. U. erst mit diesem Gegenwartscharakter, erst dann, wenn sie im *opus operatum* gegenwärtig werden, sind sie Offenbarung! — Die K. faßt alle Zeiten zusammen; in ihr ist alles gleichzeitig u. außerdem räumlich vereint . . .“ (S. 102). Dazu gehören die tiefgehenden Darlegungen über die kirchl. Überlieferung S. 115 u. 133 ff. u. ihren Zusammenhang mit dem Priestertum, das allein eine unmittelbare Verbindung mit Gott verbürgt. Durch die Überl. u. die Verbindung mit den Vätern verläßt die K. den Zeitgeist u. begegnet dem Herrn aller Zeiten. Während die Wissenschaft (d. h. der Verstand) nur tote Dinge zum Gegenstand hat, erhält die Überl. lebendig. Die Gemeinde der Apostelzeit lebt durch die Überl. in der heutigen Gemeinde fort, ebenso die Schrift. Die Überl. ist „der Ausdruck für die ewige Gegenwart der Offenbarung Gottes; sie lehnt beides ab: das rein gegenwärtige 'Erlebnis' — u. ein sich gern als orthodox gebärdendes 'Glauben' an vergangene Ereignisse, also daran, daß Jesus Christus Gottes Sohn war, daß er von einer Jungfrau geboren wurde, daß er auferstanden ist usw., wenn man darunter nur histor. Ereignisse versteht. Wenn das histor.-kausale Geschehen christl. wird, erhält es den Namen 'Überl.' . . . Überl. ist damit der Ausdruck für die Gegenwart gewordene ganze Zeit, für die Fülle der Zeit, die Ewigkeit. Als Korrelat zum *opus operatum* des Gd. sagt sie also, daß das Wort, daß Christus, der sich im Gd. der Gemeinde schenkt, der ist, der die Zeit u. ihre Mühe u. Not vollenden wird, der am Ende der Tage wiederkommen wird. In der Frage nach der Gotteswirklichkeit müssen wir deshalb von dem wissenschaftlich-histor. Interesse — nicht ist gemeint: von der Offenbarungsgeschichte — loskommen, das sich der Verwirklichung des rein gegenwärtigen Glaubens entgegenstellt“ (S. 139). Die Schrift ist nicht totes Buch, sondern „ist u. lebt, wenn sie im Gd. Schicksal wird, wenn sie *'ex cathedra'* verlesen wird. Sie ist also nur im Gd.!

Dort aber trifft sie sich, lebt sie in ursprüngl. Einheit, mit der lebendigen, unreflektierten Überl., dem trotz des Wechsels der Geschlechter unverändert Einen Leben der Gemeinde, welches dauern soll, bis der Herr kommt . . ." (S. 147 f.). Von hier aus wird die apostol. Sukzession neu erkannt, das Bischofsamt gewürdigt; auch im Dogma „geht . . . eine Kette der Überl. durch die Zeiten hindurch“ (S. 162). Der III. Teil schildert in vielleicht hie u. da allzu origineller, aber im Grunde sehr ansprechender Art die „marianische“ Haltung als die unserer Zeit wieder notwendige u. entsprechende, da heute ein „unbewußt-prakt. Denken u. Empfinden“ aufsteigt u. die verhängnisvolle Spaltung in das Verstandesmäßige u. das Gefühlsmäßige überwindet; dabei wird Maria = Kirche gesehen u. diese als *corpus mysticum* betrachtet. Auch hier findet man wertvolle Gedanken über die neuere Entwicklung der Gottbeziehung u. die Heilmittel dafür. Wir müssen uns damit begnügen, darauf hinzuweisen (z. B. S. 198 f. über die kult. Stille) u. die Hoffnung auszusprechen, daß die öfters schwierige Form den Leser nicht von der Auswertung des bei aller Problematik sehr fördernden Buches abhalte. Das, was Vf. sucht, ist in der altkirchl. Mysterienlehre, die unser Jb. vertritt, verwirklicht; vgl. Nr. 13. [4]

E. R. Micklem, *Our approach to God. A Study in public worship* (London 1934). In diesem Artikel prüft ein engl. protestant. Geistlicher, der über die neuen Veröff. bes. in Großbritannien gut unterrichtet ist, die prakt. Mittel, um den christl. Kult in Übereinstimmung mit den allgemeinen, selbst in den verschiedenen Kirchen angenommenen Prinzipien zu beleben. Er erwähnt als empfehlenswert mehrere kath. Bräuche u. zeigt andererseits große Hochachtung für das Werk von R. Will, *Le Culte* (s. Jb. 5 Nr. 1; Jb. 11 Nr. 1). L. G. [4 a]

E. Peterson, *Himmlische und irdische Liturgie* (Bened. Mschr. 16 [1934] 39—47) will im Anschluß an das Trisagion der Markos-Liturgie zeigen, daß die Vision Is. 6, aus der das Tris. übernommen ist, sich in der Lit. infolge der Himmelfahrt Christi u. des darin begründeten Bedürfnisses nach Transzendierung vom Lokalen des Tempels ins Kosmische, von den Cherubim zu einer reich abgestuften Engelwelt, von „Erde“ zu „Himmel u. Erde“, von dem einfachen „Schreien u. Sagen“ zum ewigen Siegeshymnus ausgeweitet hat. Das sei typisch für den Charakter der Lit. Der Kult der Kirche gehe durch den ganzen Kosmos. Doch der Lobpreis der Menschen komme erst zu dem der Engel hinzu, sei nicht so ursprünglich wie dieser. Darin liege der Unterschied zwischen der himml. u. der ird. Lit. Die Tendenz, den Kult der Kirche in einen engelähnlichen Dienst zu verwandeln, habe zur Mönchsordnung geführt, die freiwillig u. andauernd in den ewigen Hymnus der Engelordnung einstimme, während das Volk einer Aufforderung bedürfe, die zur bloßen „Akklamation“ führe. Alle Lit. aber sei Teilnahme an einer himml. Lit. — Zur Kritik dieser Auffassung von Lit. s. oben Nr. 1 am Schluß (S. 250—2). [5]

L. Bopp, *In liturgischer Geborgenheit. Büchlein der kirchlichen Zeit- und Raumweihe* (Freiburg i. Br. 1934). „Liturg. Geborgenheit bedeutet den haltgebenden Standpunkt, um kraftvoll in Welt u. Zeit einzugreifen, mit dem Ziele, sie christlich zu gestalten“ (*Zum Geleit*). In den 2 Hauptabschnitten *Die liturg. Zeitheiligung* (Tag, Woche, Jahr, Lebenszeit) u. *Die liturg. Weihe des Lebensraumes* (Kultraum, Heim, Werkraum, Heimat) behandelt Vf. sein Thema geschickt u. anregend, wenn man auch die liturg. Tiefe noch vermißt. Der wahrhaft tiefe u. vertiefende Mysteriengedanke der Lit. ist leider sehr abgeschwächt. B. sagt S. 32: „Wirklich erneuert [richtiger: vergegenwärtigt] wird zwar nur (!) das Opfer Christi . . . Die Menschwerdung Christi, seine Verklärung, Himmelfahrt u. Geistessendung werden auch gefeiert, freilich in anderer Weise (?) als sein Opfertod. Immerhin haben die Feiern einen Charakter, der sie vor weltlichen Gedenkfesten auszeichnet: Der Gefeierte ist geheimnisvoll zugegen.“ Vf. ist also offenbar der nicht liturg. Auf-

fassung, daß die Verklärung vom Opfer Christi getrennt oder doch trennbar sei. S. dazu dieses Jb. 12 S. 231. S. St. [6

L. Andrianopoli, *La rinascita liturgica contemporanea* (Milano 1934). Das sympathische Bändchen (das 13. in der Sammlung *I quaderni del Cattolicesimo contemporaneo*) will nicht so sehr eine streng wissenschaftl. Synthese bieten als vielmehr einen Gesamtüberblick über die Arbeiten der liturg. Bewegung im Hinblick auf die relig. Erneuerung von heute. Geschrieben für gebildete Leser, berücksichtigt es indessen stets das wissenschaftl. Element als die Quelle, aus der die prakt. Erneuerung gespeist wird. In diesem prakt. Rahmen will Vf. nun aber doch eine gewisse Synthese bieten. Er tut das mit Mut, viel Liebe u. auch viel Geschick. Wir haben hier eines der Werke dieses jungen italien. Katholizismus vor uns, die verheißend in die Zukunft weisen. Wohl hat der deutsche Leser hier u. da den Eindruck, als ob die „Front“ des Werkes allzusehr noch gegen längst erledigte Positionen der modernist. Zeit gerichtet ist u. somit manche Energie in negativem Kampfe vertan wird. Das mögen aber die italien. Verhältnisse so nahelegen. — Der Inhalt ist gegliedert in 6 Kp.: zunächst ein Überblick über die Lit. Bew. der Gegenwart. Dann die Wesensbestimmung der Lit.; die Anfänge; die Weiterentwicklung; die röm. Lit. im bes.; Verhältnis der Lit. zum geistl. Leben. — Der erste Überblick ist zu begrüßen u. wenigstens für die roman. Länder auch gut. Doch ist Callewaert kein Benediktiner (S. 14); ebenso nicht, wie man nach S. 13 vermuten könnte, Batiffol u. Duchesne. Weniger genügend sind die Berichte über die deutschen Lande. v. Soden ist kein Katholik (S. 17). Man hat den Eindruck, daß vieles nur aus zweiter Quelle stammt; so bes. auf S. 18. Im allg. gut u. richtig ist die Gegenüberstellung Maria Laach u. Klosterneuburg. Doch ist von der Arbeit Laachs im einzelnen sozusagen gar nichts genannt oder besser alles verschwiegen. Kein Wort vom Jahrbuch (!), keines über die „Quellen und Forschungen“, keines von der „Betenden Kirche“; die Namen Casel, Hammenstede fallen überhaupt nicht; Mohlberg wird einmal, noch dazu falsch geschrieben, in einem sehr ungenauen Sinn zitiert (S. 40). Beuron hört außer einem allgemeinen Loblied nichts (nichts von den „Texten und Arbeiten“, nichts vom „Schott“). Von neueren Forschern werden außer einigen flüchtigen Hinweisen auf S. 17 kaum irgendwelche genannt. Das 1. Kp. wird dann gut abgeschlossen durch die Abschnitte *le idealità* u. Hinweise auf *Desiderata* in der L. B. Aber so trefflich diese Anordnung ist, der Inhalt enttäuscht wiederum an manchen Stellen. Die Beiträge des deutschen Gebietes zur Festlegung der „geistigen Grundlinien“ der L. B. sind sicher nicht genügend gewürdigt. Die Mysterienlehre hätte hier irgendwie genannt werden müssen. Gut hingegen wird die L. B. abgehoben gegenüber allem Ästhetizismus, Romantizismus, wie archäolog. u. rubrizist. Forschung u. bloßem Bildungsanliegen (S. 36). Die *Desiderata* berücksichtigen zunächst italien. Verhältnisse u. können deshalb den Mangel eines Manuale beklagen. Allgemein wertvoll der Hinweis auf eine „teologia liturgica“, auf die Doppelnotwendigkeit von Synthese u. liturg. Apostolat (*volgarizzazione*) u. endlich die Gestaltung einer *scienza liturgica* (S. 43); hier soll vor allem eine Betrachtung der Kultentwicklung geboten werden, die von der *anima del nucleo primitivo* ausgehen würde, als von einer *sintesi semplicissima dominata da una divina idea intima* (S. 44). Dem Vorschlag eines *Codice del rinnovamento liturgico* können wir nur skeptisch gegenüberstehen (S. 46); u. ein *Ufficio internazionale pel movimento liturgico* würde wohl eine wenig nützliche Schöpfung einer überorganisierten Zeit sein. Das Kp. über das Wesen der Lit. gibt nicht das Letzte, was gesagt werden könnte. Die rein natürl. Grundlagen des lit. Kultes werden wohl zu stark in den Vordergrund gestellt. Die durch Tauf- u. Ordoscharakter gegebenen eigentümlichen Beziehungen des ntl. Kultes zum Priestertum Christi (erst recht das Problem der sog. Mysterienlehre) werden hier garnicht behandelt. Die folg. Kp. nennen sich *bescheiden un rápido quadro storico* (S. 117);

sie schildern immerhin schön die Entwicklung des Kultes. Naturgemäß kann man an manchen Stellen die Dinge anders sehen. Das Bestreben, die Einheit in der Entwicklung bes. deutlich herauszustellen, verleitet manchmal zum Gebrauch von termini, der für jene frühen Zeiten weniger passend ist (S. 69 u. 76 z. B.). Auch ist die Zurückführung liturg. Einzelgebräuche auf persönl. Anordnung Christi (S. 67 f.) ein wenig gekünstelt. Die Religionsgeschichte wird wohl etwas zu negativ-apologetisch gewertet (S. 83 ff.). Gut ist die nun folg. Schilderung der röm. Lit., als der klassischen. Daß das nun aber bedeuten soll, die anderen abendländ. Lit., wie die mozarab., seien unter den Begriff *romanticismo* einzuordnen, will mir nicht einleuchten (S. 119). Im einzelnen werden dann besprochen: Messe, Offizium, Sakramente u. Kirchenjahr. Die Auffassung, daß das *Supplices te rogamus* im Kanon eine Anrufung des Hl. Geistes als eine Art Gedächtnis des Pfingstfestes ist, dürfte kaum richtig sein. Die Auffassung der Messe als *sacrificio del Calvario riavvicinato a noi, messo a contatto vivente con noi* . . . (S. 127) u. als Mittelpunkt u. Quelle alles Kultes u. der gesamten Lit. (S. 128) ist schön u. richtig. Die Erläuterung zum Advent einzig durch den Rückblick auf die vormessianischen Zeiten genügt nicht (S. 147). Im übrigen erhält das Kirchenjahr eine durchaus richtige Würdigung: nicht „*come semplici memorie e rievocazione esteriori, ma un „rivivere“ i misteri celebrati, i misteri di Cristo rivissuti con Cristo*“ (S. 153). In diesem Sinne wird das letzte Ziel der L. B. gesehen im Zurückführen zu dem „*ripercorrere di mistero in mistero la vita di Cristo* . . .“ (S. 155). In diesem Zusammenhang bespricht Vf. endlich mit Nachdruck das Verhältnis der Lit. zum geistl. Leben. Dessen Zentrum ist Christus, der der Inbegriff der Lit. ist. Die Einigung mit ihm, im königl. Priestertum des N. B., geschieht durch die Kirche. Engste Beziehungen obwalten zwischen Lit., Evangelium u. Dogma. Endlich stehen Lit. u. Aszese in harmonischstem Verhältnis zueinander. Ein Schlußwort schildert die Liturgie im Rahmen moderner Seelenhaltung: der Zug zur Kirche u. ihrem Mittelpunkt, die positiv-aufbauende Methode der Liturgie, Gemeinschaftscharakter u. zugleich Streben nach wacher persönlich-geistiger Haltung führen sie in nächste Gemeinschaft mit der Moderne. Diese letzten Zeilen offenbaren erneut die lebendig-warme Auffassung des Vf. von Lit.: Mittelpunkt des Lebens u. der Gestaltung für die gesamte geistige Haltung von heute. Das macht den Wert des Büchleins, zumal für Italien, aus. B. N. [7

E. Hoyer, Die liturgische Not der Gegenwart und ihre Überwindung (Göttingen 1934). H., Geschäftsführer der Liturg. Konferenz Niedersachsens, faßt in dieser Schrift Ergebnisse der Arbeitstagungen der Liturg. Konf. N. zusammen, an denen sich u. a. Graff, Knolle u. einige Berneuchener beteiligten. Sie handeln über die heutige liturg. Lage der evang.-luther. Landeskirchen. Der neue Agenden-Entwurf der Kirche der altpreuß. Union erweckt die „falsche Vorstellung“, „als ob man es in der Lit. statt mit bekenntnisgemäßer kirchl. Lebensäußerung mit einem allenfalls entbehrlichen Beiwerk traditionsgebundener Pietät oder schönggeistigen Geschmacks zu tun habe“ (S. 6). Der Tiefstand an lit. Bildung falle zusammen mit einer neu erwachenden kirchl. Verantwortung. „Es ist in der Tat heute . . . keine Frage mehr, daß alle echte Gemeinschaft ihr Wesen, ihre Ziele u. ihre Glaubenskraft in ihrem Kult-Drang u. ihren kult. Äußerungen erweisen muß.“ Das neue Verständnis des leibl. Lebens der Kirche sei „ein Geschenk des gütigen Gottes an das durch selbstisch übersteigerten Individualismus, durch überspannte Geistigkeit u. die bloße Lust am Theoretisieren beeinträchtigte christl. Deutschland . . .“ (S. 9). Die Neubesinnung auf Wesen u. Umfang der Lit. führte in der ev.-luth. Kirche zur Definition: „Lit. ist die durch das kirchl. Amt geordnete Weise des Feierns u. Betens für Sonntag u. Alltag, für Gemeinde u. Haus, auf Grund einer mit dem Kirchenjahr gegebenen Wortverkündigung, gipfelnd in der vom Herrn der Kirche befohlenen Sakramentsverwaltung . . .“ (S. 11). Daraus ergeben sich

Gegenwartsaufgaben: Lit. als Kern der Volksmission, im Unterricht, als Mitte des kirchl. Handelns. [8]

Emil J. Scheller OP, *Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme* (Paderborn 1934). Mit vorlieg. Werk hat Sch. in der Münchener theolog. Fakultät promoviert. Seine ursprüngliche Absicht war, nur die Lehre vom Priestertum Christi (= P. Chr.) bei Th. v. Aq. darzustellen. Aber „die Frage nach ihren Quellen wie nach ihrer Fortentwicklung führte dazu, das P. Chr. erschöpfend zu behandeln“ (Vorwort). So wuchs sich das Werk zu einem beträchtlichen Umfang aus: 8° 448 S. Sch. gliedert seine Untersuchung in 3 Hauptteile: I. Ideengeschichtl. Grundlegung; II. Dogmengeschichtl. Entfaltung; III. Systemat. Darlegung. Der I. Teil beginnt mit religionsgeschichtl. u. religionsphilosoph. Ausführungen über Opfer u. Priestertum. Es folgt eine Erörterung notwendiger philosoph. Grundbegriffe, naml. des aristotel. Begriffs des Mittleren u. des platon. der Teilhabe. Zum Schluß wird der Universalbegriff des P. bestimmt. Der II. Teil zeigt, ausgehend von der Lehre der Offenbarung, die dogmengeschichtl. Entfaltung der Lehre vom P. Chr. Es ist der umfangreichste Teil (S. 83—392). In ihm wiederum nimmt die Lehre des Aquinaten als „Mittelpunkt“ den breitesten Raum ein (S. 180—279). Der III. Teil endlich bietet im Aufriß ein „Systema sacerdotarium“ (sic!), eine systemat. Darlegung der Lehre vom P. Chr. im Geiste des hl. Thomas. Das bestgelungene Stück ist der Abschnitt über den Aquinaten im dogmengeschichtl. Teil. Da sind Textanalyse, -genese u. -synthese in meisterl. Form dargeboten. Ansprechend ist auch die leider nur im Aufriß gebotene systemat. Darlegung des III. Teiles. Wenig befriedigen hingegen, sowohl inhaltlich wie in der Darstellung, der ideengeschichtl. Teil u. die dogmengeschichtl. Abschnitte vor u. nach Thomas. Auf einzelnes kommen wir gleich zu sprechen. Überhaupt leidet die ganze Darstellung an ermüdender Breite u. unzähligen Wiederholungen, die allerdings größtenteils durch die Methode des Vf. bedingt sind. Wir kommen zu einzelnen Punkten, die bes. hervorgehoben zu werden verdienen. Der Liturgiker, der an dem Gegenstand ein hohes Interesse hat, wird es zu würdigen wissen, daß bei der Lehre des ordentl. Lehramtes das Zeugnis der Liturgie als sehr wichtig herausgehoben wird: „In erster Linie ist für die Lehre vom P. Chr. die röm. Lit., bes. die hl. Messe zu berücksichtigen, die von den Päpsten gebilligt dogmat. Irrtümer nicht enthalten kann“ (S. 89). Das in dieser Hinsicht auf S. 90—2 Dargebotene will jedoch nicht als erschöpfende Darlegung gewertet sein. Gegenüber den philosoph. u. theolog. Darlegungen über den Teilhabebegriff (S. 54—73) meinen wir mit G. Söhngen, daß „der Vf. den philosoph. Grundsinn u. die theolog. Tragweite der Korrekturen, die der Aristoteliker in Thomas am platon. Teilhabegedanken vornimmt, vom Standpunkt einer Vermittlungstheologie aus verwischt“ hat (*Symbol u. Wirklichkeit im Kultmysterium* [Bonn 1937] 44 Anm.). Dem vom Vf. aufgestellten Universalbegriff des Priestertums können wir nicht beipflichten. Nach ihm gilt als metaphys., alles Wesentliche enthaltende Definition des Priesters „die Bestimmung des Priesters als eines Menschen, der Mittler ist, u. zw. zwischen Gott u. den Menschen“ (S. 79). Das Opfer sei ein unwesentl. Merkmal (ebd.), oder, wie es später (S. 400) heißt, das Mittlersein sei das wesentl. Element, das Opfer bloß ein materielles. Diesen Begriff will Sch. auch Hebr. 5,1 finden. Seine „log. Aussageweisen über das Priestertum“ wendet er in seiner formalen Art auf diese Stelle wie folgt an (S. 79)

„Denn jeder Hoherpriester — Artbegriff = Priester
geht aus der Zahl der Menschen hervor — Gattungsbegriff = Mensch
u. hat Menschen bei Gott zu vertreten, — artbildender Unterschied = Mittler
indem er Gaben u. Opfer darbringt — notwendige Eigenschaft = Opfer
für ihre Sünden“ — Zufälligkeit = Erlöser.

Diesen Begriff vom Priestertum hat E. Niebecker in seinem schönen Buche über das allgemeine Priestertum (Paderborn 1936) 76 ff. einer gründlichen Kritik unterzogen, indem er u. a. nachweist, daß selbst Thomas für die Sch.sche Auffassung nicht ohne weiteres zitiert werden kann. Der Kritik N.s stimmen wir im großen u. ganzen zu. Wenn aber N. den Begriff des Mittelalters vom Allgemeinbegriff des Priestertums ausschließt, so fällt er ins andere Extrem. Das Mittelalter gehört wesentlich zum Priestersein, darin hat Sch. recht. Das Priestersein gehört zur Gattung des Mittlerseins: Jeder Priester ist Mittler, aber nicht jeder Mittler ist Priester; das übersieht Sch. Priester ist nur jener Mittler, der zur Darbringung des Opfers bestellt u. befähigt ist. Also der Begriff des Mittlers ist der untergeordnete Gattungsbegriff. Das Merkmal, das durch sein Hinzutreten den Begriff Priester bildet, ist das „zur Darbringung des Opfers Bestellt- u. Befähigtsein“. Wir könnten das an Hebr. 5, 1 analog zu Sch. so kennzeichnen:

„Denn jeder Hohepriester — Artbegriff = Priester
wird aus (der Reihe der) Menschen genommen — übergeordneter Gattungsbegriff
= Mensch

u. für Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott bestellt, — untergeordneter Gattungsbegriff = Mittler

damit (ἵνα) er Gaben u. Opfer darbringe — artbildender Unterschied = Priester für die Sünden“ — ein dem allgemeinen Priesterbegriff zufälliges, dem der Offenbarung für die Erlösungsordnung jedoch wesentl. Merkmal.

Nur so ist diese Stelle zu verstehen, was um so mehr einleuchtet, wenn man Hebr. 8, 3 daneben stellt: „Denn jeder Hohepriester wird bestellt, um (ἵνα) Gaben u. Opfer darzubringen“. Wie Hebr. so sind auch die Väterzeugnisse zu deuten, die Sch. im dogmengeschichtl. Teil anführt; nur gewaltsam können diese im Sch.schen Sinne erklärt werden (s. vor allem S. 122, 128, 135, 137, 140 f.). Auch Thomas ist in seinem Kommentar zum Hebr. u. E. nicht anders zu verstehen. Übrigens ist die Übertragung des Textes der Summa sehr frei u. zuweilen willkürlich. Wenn Vf. die bekannten Eingangsworte des Corpus Articuli *Respondeo dicendum* übersetzt: „Das ist zu beweisen“, wobei er mit dem „Das“ die Behauptung des *sed contra est* meint, u. wenn er die vorausgehende Disputation mit dem method. Zweifel gleichsetzt (S. 208), fragt man sich unwillkürlich, ob Vf. wohl die Struktur eines Artikels der Summa ganz begriffen habe. Der Eucharistie als Speiseopfer wird Sch. nicht gerecht. S. 409 schreibt er: „Die Kommunion gehört insofern zum Meßopfer, als sie mit der Konsekration das Ganze bildet u. eine Beziehung zur Konsekration einschließt; aber sie gehört nicht zum Wesen, da sie vom Priester in seinem eigenen Namen vollzogen wird“. Wie wenig die Unterscheidung zwischen dem Taufmal als *actus primus* u. dem Firmungsmal als *actus secundus* (S. 415) im Sinne des hl. Thomas ist, hat Dam. Winzen OSB dargetan (Deutsche Thomasausgabe Bd. 29 S. 534). Sehr unangenehm berührt, wie oberflächlich zuweilen über andere Ansichten geurteilt wird, so z. B., wenn es S. 378 von der Eucharistielehre des Abtes Ansgar Vonier heißt: „Die einfache Umkehrung zweier verschiedener Begriffe, wie es Sakrament u. Opfer sind, verstößt nicht gegen die Regeln der Logik, führt aber zur Verdunkelung des Opferbegriffes“. Nicht mehr zu überbieten ist die Oberflächlichkeit, mit der die These von der Mysteriengegenwart angeführt u. erledigt wird. Sch. schreibt darüber nur den einen Satz: „J. B. Umberg SJ hat nachgewiesen, daß von einem gegenwärtigen Tode Christi in der Eucharistie weder bei Thomas v. Aqu. noch überhaupt die Rede sein kann, sondern daß die Lösung in dem 'rein mystischen Tode durch die rein sakramentale, d. h. bildhafte Trennung von Leib u. Blut' liegt“ (S. 378). Außer dem zitierten Aufsatz Umbergs scheint Vf. über die Mysterientheologie u. die um sie entstandene Kontroverse nichts gelesen zu haben. Denn er führt nur noch G. Rohner, *Meßopfer*

und Kreuzesopfer, DTh VIII (1930) 3—17 an. Gelesen hat er ihn aber schwerlich, da er ihn gegen die Mysterienlehre zitiert, während G. Rohner tatsächlich ihr Förderer ist u. sehr entschieden gegen Umberg Stellung nimmt (in der vom Vf. nicht zitierten Fortsetzung des Rohnerschen Aufsatzes a. a. O. 145—74). Anerkennen muß man, daß Sch. bei der Frage nach dem Lebenswert der Lehre vom Priestertum Christi auch dem Anliegen der „Liturg. Erneuerung“ gerecht zu werden versucht (S. 426).

C. W. [9]

Abt **Ansgar Vonier** OSB, *Das Mysterium der Kirche* (Salzburg o. J. [1934]). Die 3 Vorlesungen bei den Salzburger Hochschulwochen im Aug. 1933 haben zum Leitgedanken die Verbindung des Wesens der Kirche mit dem Mysterium der Verherrlichung Christi. „Verherrlichung Christi u. Kirche sind zwei Begriffe, die sich decken . . . Dies könnte man nicht zu behaupten wagen von jenen geheimnisvollen Perioden im Leben des Menschensohnes, die seiner Verherrlichung vorausgehen“ (S. 9). Die Kirche ist ein Wesen der Herrlichkeit u. „war niemals u. ist auch jetzt nicht in dem Stand der Erniedrigung, des Todes, dem Christus sich unterwarf. Er allein hat den Tod für die Sünde gekostet . . . Die K. ist immer u. war immer im Licht . . .“ (S. 20). So richtig das ist — denn die K. ist der Leib des Kyrios —, so scheint mir doch die Teilnahme der K. am Leiden des Herrn, die sich sakramental nicht nur in der Taufe, sondern auch in der Eucharistie als dem Todesmysterium des Herrn vollzieht, etwas zu sehr in den Hintergrund gedrängt. — Ebenso ist es im 2. Vortrag schön hervorgehoben, daß das Bild von der K., wie es die hl. Schrift bietet, in der geschichtl. K. verwirklicht ist; aber dabei darf nicht übersehen werden, daß es erst bei der Parusie zur vollen Erfüllung kommt. — Die Heiligkeit der K. ist (3. Vortrag) „unendlich viel tiefer u. breiter als die summierte H. der individuellen Christen“ (S. 52) u. beruht auf dem Innewohnen des hl. Pneumas, das auch in den Sakramenten wirkt. Deshalb von „nur akzidentellen Unterschieden zwischen diesem Aion u. der Endzeit“ (S. 56) zu sprechen, ist vielleicht doch etwas zu optimistisch, obwohl der Grundgedanke des Vf., daß die K. schon jetzt die Herrlichkeit Christi besitzt, sicher sehr richtig ist. Vielleicht würde eine größere Berücksichtigung der Mysteriengegenwart Christi in der K. das Bild mehr ausgleichen, da sie beide Seiten des Wirkens Christi verbindet.

[10]

C. **Feckes**, *Das Mysterium der Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche* (Paderborn 1934). Vf. will die Ekklesia (= E.) nicht vom apologet. Standpunkte aus betrachten — eine Betrachtungsweise, die, wie Vf. mit Recht hervorhebt, leider bis in die jüngste Zeit hinein die fast ausschließliche war —, sondern vom dogmat. Er will sie begreifen als den Organismus der Übernatur, ihr Wesen „von innen heraus, d. h. aus seinem Zusammenhang mit dem Gottmenschen“ (13), verstehen, weil „das Mysterium der Kirche (= K.) nur aus dem Mysterium des Gottmenschen erkannt werden kann“ (ebd.). Mit diesem Plan schließt er sich methodisch u. sachlich aufs engste an J. M. Scheeben an, der zwar selber die Lehre von der K. nicht mehr schreiben konnte, die sachlichen Fundamente dazu jedoch schon gelegt hatte. „Diese Abhängigkeit geht so weit, daß in der Grundlegung die in Betracht kommenden Abschnitte seiner (d. i. Scheebens) Soteriologie dem Geiste u. dem Worte nach verwendet wurden, ohne dies jedesmal kenntlich zu machen“ (7).

Das Buch zerfällt in 2 Teile. In der *Grundlegung einer Dogmatik der K.* wird das Mysterium des Gottmenschen hingestellt, sofern es für die Wesensschau der E. von Bedeutung ist. Die einzelnen Kp. zeigen uns den Gottmenschen als „das übernatürl. Haupt des Menschengeschlechtes“, die Mittlerschaft dieses Hauptes, „die Bedeutung des Menschheitlichen in der Gnaden- u. Verdienstfülle des göttl. Hauptes“, „die mittlerischen Tätigkeiten Jesu Christi“, „die Verwirklichung der Gliedschaft in Christus Jesus“ (15—102). Der 2. Teil handelt „vom

Sinn u. Wesen der K.“ (103—222). Die K. als Heilsanstalt, als myst. Leib Christi, die K. keine Selbstverwirklichung der christl. Seele, das sind die hauptsächlichen Themen des 1. Kp. Das 2. bringt den Versuch einer Wesensbestimmung der K., will ihre Baugesetze u. Wesenseigenschaften aufzeigen u. handelt schließlich vom hl. Geiste als der Seele der K. u. von Maria als ihrem Vorbild, Mutter u. Herzen. Das Schlußkp. beschäftigt sich mit „modernen Fragestellungen“. Vf. versucht zur Frage der soziolog. Struktur der K., zur Problematik „von Geist- u. Amtsk., Rechts- oder Liebesk., Gemeinschafts- oder Persönlichkeitspflege“ beizusteuern.

Das große Verdienst des Werkes liegt in der Entschiedenheit, mit der gegenüber aller bloß apologet. Betrachtungsweise eine innere Wesensschau der E. versucht wird. Inwieweit der Versuch in sich gelungen ist, kann nur eine sorgfältige Kritik dartun. Den an der Liturgie geschulten Theologen wird es befremden, daß Vf. die liturg. Seite der E. überhaupt nicht berücksichtigt hat, wie denn überhaupt das Kultmysterium bei seinen Untersuchungen außer acht gelassen wurde. Die reichen Ergebnisse der Liturgiewiss., die auch für eine dogmat. Darstellung der Lehre von der Kirche nicht ohne Bedeutung sind, wurden kaum oder überhaupt nicht herangezogen. Vom Standpunkte des Theologen, der erkannt hat, wie sehr gerade die liturg. Seite das eigentl. Wesen der E. herausstellt, bleibt daher das Buch ergänzungsbedürftig. Aber auch in „rein“ dogmat. Hinsicht stellen sich manche Bedenken ein. Sie sollen im folg. mit aller Deutlichkeit, die wir der zentralen Bedeutung des dargestellten Gegenstandes sowohl an sich wie auch ganz bes. angesichts der augenblicklichen ekklesiolog. Problemlage schulden, mitgeteilt werden. Sie zeigen uns auch, weshalb Vf. für die liturg. Seite der E. keinen Blick haben konnte.

Bevor wir auf Einzelheiten eingehen, einige grundsätzliche Klarstellungen. Zunächst ein Wort zur Methode. Vf. sieht mit Berufung auf das Schema *de ecclesia*, das die Theologenkommission des Vatikan. Konzils vorbereitet hatte, „in der soteriolog. Lehre vom Hauptsein Jesu Christi u. dem Gliedsein der Menschen die beste Grundlage einer Dogmatik der K.“ (15). Gewiß ist, wie es in dem erwähnten Schema heißt, die E. als „myst. Leib Christi“ die *praecellens Ecclesiae species*. Es ist in diesem Aspekt ein wesentl. Zug der E. zum Ausdruck gebracht, ja es ist in ihm, sofern er nur in seiner vollen Bedeutung erfaßt wird, ihr Wesenskern getroffen; aber es ist nicht der einzige Aspekt, den uns die Offenbarung von der E. darbietet, u. es muß von vornherein fragwürdig erscheinen, ob aus diesem Aspekt allein alle Wesenseigenschaften der E. ableitbar sind. Daß alle ihre Wesenseigenschaften von der, daß sie der myst. Leib Christi ist, mitbestimmt sind, ist klar. Aber ob sie alle von dorthin in einer „theolog. Durchdringung“ dieses Aspektes abgeleitet werden können, das ist die Frage, die wir im Gegensatz zum Vf. verneinen müssen. Entweder entfällt dann der eine oder andere Gesichtspunkt überhaupt (etwa der eschatolog. Charakter der E.), oder aber die Stringenz der Beweise wird bei jener theolog. Durchdringung u. Weiterverarbeitung allzuoft Wünsche übriglassen, was bei der Natur der Sache nicht zu verwundern ist. Oft wird es sich nur um Konvenienzbeweise handeln. Ein Beispiel: Gewiß ist in der Idee Christi als des Hauptes seines Leibes die Mittlerschaft Christi enthalten. Aber daraus die einzelnen „mittlerischen Tätigkeiten“ Christi, etwa in der Dreiheit Lehramt, Priesteramt, Königsamt abzuleiten, dürfte zu weit gehen. Allerdings hat das keine Schwierigkeit für den, der mit dem Vf. der Meinung ist, es wäre „an sich berechtigt, dem Mittler Jesus Christus so viele Ämter zuzusprechen, als es Analogien dafür im Reiche des Natürlichen gibt oder als nach verschiedenen Gesichtspunkten Einzelfunktionen des Hauptes gewonnen werden können“ (66 f.). Die Methode des Vf. ist zum mindesten einseitig u. birgt die Gefahr in sich, daß sich der spekulative Gedankenflug allzu leicht von der Offenbarungsebene entfernt. Die Überlieferung hat die E. zunächst als den neuen Heilsweg herausgestellt, u.

unter diesem Gesichtspunkt ist ihr die E. Gottesreich (*Regnum*, wobei der eschatolog. Charakter der E. bes. herausspringt), Leib Christi, Braut Christi, *Communio sanctorum* usw. Dann trat, insbes. im Kampfe gegen die Gnostiker, bald eine andere Wahrheit mit in den Vordergrund: Die E. als *Regula fidei*, als Hüterin u. Lehrerin der Offenbarung. Schließlich mußte die E., vor allem seit K. Konstantin, ihr Verhältnis zum Staate aussprechen, was zur Idee des christl. Staates führte. Die richtige ekklesiolog. Methode muß zu allen diesen Aspekten, die uns Schrift u. Überlieferung darbieten, führen, u. zw. im engsten Anschluß an die Überlieferung. Nur auf diesem Wege wird sich das Mysterium der E. dem gläubigen Schauen in seiner ganzen Fülle u. Schönheit enthüllen. Wie wichtig u. zentral z. B. der Gedanke der E. als der Braut Christi ist, hat jüngst O. Casel dargetan: *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie* (Theol. der Zeit 1936, S. 3—23). Vf. kennt die Liturgie als Quelle theolog. Erkenntnis überhaupt nicht, während die Väter der Kirche auf einer 3seitigen Skizze aus zweiter Hand abgetan werden. Als ob das „dem Charakter einer Grundlegung der Dogmatik der K.“ entspräche (24 Anm. 24)! Eine Grundlegung müßte ja gerade mit der eingehenden Erforschung von Schrift u. Tradition beginnen.

Wie diese methodische Bedenken, so geht auch das folg. sachliche auf die Gesamtdarstellung des Werkes. Nachdem Vf. die göttl. Verkündigung der Wahrheit, daß Jesus Christus das neue Haupt der Menschen ist u. diese sein Leib, in den Paulusbriefen u. ihre Entfaltung in der erwähnten Skizze der Lehrüberlieferung gezeigt hat, bringt er eine „theolog. Durchdringung“, worin wir erfahren, daß der Haupt-Leib-Gedanke aus dem Menschwerdungsdogma herzuleiten sei. Auf Grund der hypostat. Union sei der Gottmensch nicht nur „Krone, Erstling u. kostbarste Frucht“ des Menschengeschlechtes, sondern auch „Haupt des Geschlechtes“ (29), u. „das ganze Menschengeschlecht gehöre zur Person Christi als deren Leib“ (31, Sperrung, auch im folg., vom Rez.). „So kann u. wird von diesem Haupte aus der ganze Leib, das ganze Geschlecht übernatürlich belebt, bewegt, getragen, getrieben werden“ (31). Und „so hat jener Grund, der das Geschlecht zum Leibe des Gottmenschen macht, im Gefolge, daß im Geschlechte eine Empfänglichkeit für die Würde u. Güter des Hauptes gegeben ist, mehr als eine Empfänglichkeit: eine Anwartschaft, ein Anrecht“ (32). Nach dem Vf. ist also Christus durch die Inkarnation Haupt eines Leibes, nämlich des ganzen Menschengeschlechtes. Das soll die „theolog. Durchdringung“ des paulin. Gedankens sein. In Wirklichkeit ist es dessen Entleerung. Denn in doppelter Hinsicht wird die paulin. Theologie verlassen. Erstens spricht Pl. nur von Christus als dem Haupte seiner E. Das ganze Menschengeschlecht als Leib Christi ist ein für Pl. unvollziehbarer Gedanke. Pl. spricht zwar noch von Christus als dem Haupte der Engel (Kol. 2, 10), aber in einer anderen allgemeineren Bedeutung des Wortes „Haupt“. Vf. macht sich selber diesen Einwand (33). Er versucht ihm durch den Hinweis auf Thomas zu begegnen, der S. th. III q. 8 a. 3 (*utrum Christus sit caput omnium hominum*) sage, Christus sei das Haupt aller Menschen. Das stimmt, aber beweist nicht des Vf. Ansicht. Denn Thomas spricht an dieser Stelle keineswegs vom Menschengeschlechte als dem Leibe Christi, sondern ausdrücklich nur vom *Corpus Ecclesiae mysticum*, von der E., zu der eben alle lebenden Menschen gehören, die einen *in actu*, die anderen *in potentia*. Thomas verbleibt in diesem Artikel ganz im paulin. Haupt-Leib-Gedanken, ihn allerdings spekulativ etwas weiterführend: alle Menschen haben Christus zum Haupte, nicht weil das ganze Menschengeschlecht Christi Leib wäre, sondern weil alle Menschen (*in actu* oder wenigstens *in potentia*) zur E. gehören, zu dem einen Leibe Christi. Dieser Artikel steht in engstem Zusammenhang mit dem ersten jener Quaestio: *utrum Christus sit caput ecclesiae*, in dem der paulin. Gedanke entwickelt wird. Wenn Thomas jedoch im Art. 4 von den Engeln sagt: *corpus*

ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis, so verläßt er da die paulin. Linie, im übrigen die Begriffe *caput* u. *corpus* in einem schon allzu metaphor. Sinne nehmend. In der Offenbarung ist eine solche Rede-weise nicht genügend begründet. Der einzige Grund, weshalb wir zum *Corpus Christi* gehören, ist nach Pl. die Erlösung durch Christus, die Mitteilung der Erlösungsgnade durch die Eingliederung in Christus, den pneumagewordenen Herrn, der durch eine völlig freie Anordnung Gottes die *gratia capitis* besitzt. In diesem Sinne ist Christus nur *caput* der E., wobei Pl. nicht an solche denken kann, die nur *in potentia* zur E. gehören, wie z. B. die nicht Prädestinierten. Das führt uns zum 2. Punkt, in dem die paulin. Theologie verlassen wird, was letzten Endes der Grund für jene erste Verschiebung des paulin. Gedankens ist. Wie nach Pl. das Heilswerk Christi durch die Menschwerdung zwar angebahnt, aber erst im Kreuzestode vollzogen u. in seiner Auferstehung, Himmelfahrt u. Erhöhung zur Rechten des Vaters vollendet wurde, so ist nach ihm Christus noch nicht durch die Menschwerdung Haupt der E., sondern erst durch Kreuz u. Auferstehung. Erst der erhöhte Herr ist Haupt der E. (wie auch der Engel, Kol. 2, 10). Die Theologie des hl. Paulus ist nicht Menschwerdungstheologie, d. h. sie leitet nicht alles aus der Menschwerdung des Gottessohnes ab, sondern sie ist Kreuzes- u. Auferstehungstheologie. Das Christusmysterium beginnt zwar auch für ihn mit der Menschwerdung des Gottessohnes, aber es gipfelt nach ihm in Kreuzestod u. Auferstehung u. findet seinen Abschluß in der Pneumawerdung u. Erhöhung zur Rechten des Vaters. Vf. sagt mit Recht: „Das Mysterium der K. kann nur aus dem Mysterium des Gottmenschen erkannt werden“. Die E. muß daher wesentlich vom Kreuze u. von der Auferstehung des Herrn her geschaut werden; die Menschwerdung des Logos ist die notwendige Voraussetzung. Das gilt vor allem hinsichtlich der Idee E. = Leib Christi. Hier nicht die ekklesiolog. Linie des hl. Paulus gewahrt zu haben, scheint uns ein entscheidender Mangel des vorlieg. Buches zu sein. Freilich kann sich Vf. für diese theolog. Denkrichtung auf seinen Meister Scheeben berufen. Aber Scheeben selber ist hier einer Einseitigkeit verfallen, die zu überwinden unbedingt notwendig ist. Dies festzustellen tut der wahren Bedeutung des großen Theologen keinen Abbruch.

Diese Bedenken methodisch-sachlicher Art gehen das ganze Buch an. Wir möchten jedoch nicht verfehlen, auf eine Reihe von Einzelheiten aufmerksam zu machen, die uns beim Studium des Buches besonders bemerkenswert erschienen. 18: „Das Anteilnehmen an Christi Gemeinschaft ('wir sterben mit ihm, wir werden mit ihm begraben, wir stehen mit ihm auf, wir leben mit ihm') offenbart sich als ein Eingebautwerden in Christi Lebensstände“. Das ist leicht mißverständlich. Soll „Stand“ hier im Sinne von Phase verstanden werden? Ebd.: „... so eng wachsen wir mit Christus zusammen; aber es ist eine geistbetonte Einheit: wir wachsen mit Christus zu einem Geiste zusammen“, u. vor allem 19: „Da das Einbezogenwerden in den Christusleib sich in diesen Briefen als ein Eingehen in Christi Lebensstände u. damit als ein Belebtwerden u. Leben vom pneumatisch gedachten Christus bzw. seinem Geiste darstellt, so erscheint Christus als der Beseeler, als das Pneuma seines Leibes“, solche Stellen zeigen, daß Vf. der Eigenart der paulin. Pneumalehre nicht gerecht wird (vgl. 171—84: Der Hl. Geist als Seele der Kirche). — Man kann von einer Vermählung des Logos mit der menschl. Natur oder Christi mit der E. sprechen, aber nicht von einer „Vermählung Christi mit dem Menschengeschlechte“ (35) oder „von Christus als dem Bräutigam der Menschen“ (37). — Die Einheit des Leibes Christi soll eine bloß moralische sein: „Die Liebe ist es, die den eingeborenen Gottessohn zur Menschheit hintreibt, u. diese Liebe wird erwidert von der begeisterten Anhänglichkeit der Seelen an ihn. Diese moralische Einigung hat aber auch (!) ihre physische Grundlage,

nämlich in der Einheit des Fleisches, das Christus mit seinen Brüdern teilt“ (36). Durch die sakramentale Eingliederung in Christus wird also nach dem Vf. nur eine moral. Einheit mit dem Haupte erzielt, während wir doch eine ontische, phys. Einheit auf Grund der Paulustexte anzunehmen gezwungen sind, ohne dabei der Gefahr „eines mystizistischen Panchristizismus“ (36) ausgesetzt zu sein. — Wenn die Väter von der Vergöttlichung des Menschen sprechen, die Christus gebracht habe, dann sind sie stets überzeugt, daß diese durch die Menschwerdung des Gottessohnes noch nicht vollzogen, sondern erst angebahnt wurde: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch den Logos aufnehmend u. die Kindschaft empfangend Sohn Gottes würde“ (Irenaios, *adv. haer.* III 19, 1); die Vergöttlichung geschieht nach Irenaios durch die Erfüllung mit dem göttl. Pneuma, das den, der zur E. gehört, erfüllt. Es ist nicht Lehre u. Sprache der Väter, wenn Vf. immer schlechthin von der „Vergöttlichung des Menschengeschlechtes“ (38f.) redet, oder wenn es heißt: „Das Menschengeschlecht ist geheiligt u. vergöttlicht“ (89). Hier liegt die schon gekennzeichnete „Menschwerdungstheologie“, zugrunde. Bes. grell leuchtet sie 40 auf: „Eine weitere Folge der Inkarnation ist für den Gottmenschen Jesus Christus die *Communicatio idiomatum*, die Vertauschung der Prädikate zwischen Gottheit u. Menschheit . . . Die Zustände, Handlungen u. Leiden Christi gehören dem ganzen Menschengeschlechte an, u. umgekehrt, die Zustände, Tätigkeiten u. Leiden der Glieder [d. i. des Menschengeschlechtes] werden dem Haupte zugeschrieben . . . Der Gedanke, daß wir im Leben Jesu eine Mitrolle gespielt haben (sic!), daß sein Leben, Wirken u. Sterben in gewisser Weise das unsere [des Menschengeschlechtes] ist, weil das unseres Hauptes, ist uns nicht so geläufig“. — Wie leicht dem Vf. „die Menschheit“ u. die K. begrifflich ineinander übergehen, zeigt 48: „In Christus tut ferner die Menschheit genug für die große Unbill der entzogenen Ehren, der Sünden . . ., indem sie ihre Edelfrucht, ihr Haupt Jesus als hinreichenden Sühnepreis Gott hingibt . . . Christus vertritt dies königliche Geschlecht [ein Ausdruck, der nach I Pt. 2, 9 nur auf die E. paßt, wird hier auf die Menschheit angewendet!] als ihr König im freien Gottesdienste. Darum kann auf den Lippen der K. das *per Dominum nostrum Jesum Christum* nie enden“. Diese Sprechweise scheint uns irreführend, ähnlich wie folg.: „Es [das Menschengeschlecht] konnte durch die Hinopferung seines Hauptes die Gotteskindschaft sich wirklich u. rechtlich verdienen“ (51). Der Hinweis des Vf. auf Thomas, *de ver.* q. 29 a. 7 ad 11: *Christus et membra eius sunt una persona mystica; unde opera capitis sunt aliquomodo membrorum* nützt ihm nichts. Denn 1. sind unter den *membra* dem ganzen Zusammenhang nach nur die Glieder des myst. Leibes (der E.) zu verstehen, nicht die Glieder des Menschengeschlechtes; 2. sagt Thomas nie, die *membra* verdienten „wirklich u. rechtlich“, sondern jenes *aliquomodo* wird umschrieben: *Christus nobis mereri potuit* (ad 2), *pro fidelibus tamquam pro suis membris mereri potuit* (ad 3), *quibusdam misericorditer effectus meritorum confertur* (ad 4), *actus Christi (est) nobis meritorius* (ad 6), *propter opera Christi nobis aliquid a deo datur, u. merita Christi nobis prosunt* (ad 11). Des Vf. Rede-weise ist hier nicht die des Aquinaten. Thomas könnte nie sagen: „Der heilige Opfertod des Menschen (sic!) Jesus Christus am Kreuze . . . ist darum die höchste sittliche Tat des Menschengeschlechtes (sic!)! Durch sie hat Christus des ganzen Geschlechtes sittl. Leistungsmöglichkeit zu Gott getragen“ (57). Eigenartig mutet der Abschnitt über die Kausalität der Menschheit Jesu bei der Gnadenvermittlung an. Die Heilstat Christi „kann seinen Gliedern die Gnade nur vermitteln, oder, anders ausgedrückt, nur eine moralisch-rechtliche Ursache ihrer Gotteskindschaft sein“ (59). Durch das „nur“ wird also alle andere Kausalität, vor allem die phys., ausgeschlossen. Die „ganz sichere Grundlage“, von der aus Vf. diesen Satz beweisen will, nehmen auch wir an: „Die Gnade als eine übernatürliche Wirklichkeit

entspringt nur der göttlichen Kausalität“ (ebd.). Aber Vf. übersieht an dieser Stelle geflissentlich die instrumentale Wirkursächlichkeit. Irreführend müssen die Thomaszitate, die diese Ansicht bestätigen sollen, wirken; desgleichen der abschließende Satz: „In dieser Ausdeutung der Wirkweise der Menschheit u. der Tat Jesu Christi sind alle Theologen einig“ (60). Es geht nicht an, an dieser Stelle zu verschweigen, daß der Aquinate der Summa doch gerade auch die phys. Ursächlichkeit gelehrt hat. Später allerdings tut Vf. dar, daß Thomas u. seine Gefolgschaft doch anderer Meinung sind, daß sich die Theologen also nicht einig sind. Vf. schlägt „wegen der Mißverständlichkeit des Ausdruckes“ vor, für „phys. Mitwirksamkeit“ organisch-dynamische Mitwirksamkeit zu setzen (62) (nach Scheeben). Das bedeutet jedoch nur eine Verschleierung der Dinge. Der Ausdruck „phys. Ursächlichkeit oder Mitwirksamkeit“ ist durchaus eindeutig u. gewiß weniger mißverständlich als „organisch-dynamisch“. Unter letzterer versteht Vf. zwar eine instrumentale Ursächlichkeit, aber „nicht im Vollsinn des Wortes“. Die Menschheit Jesu Christi ist ihm nur „Leiter“ der Gnade; sie steht gleichsam da „als ein voller Kanal, bildlich gesprochen so, daß er überfließen müßte“ (63). Daß gerade hier wieder zur Bestätigung Thomas, u. zw. c. g. IV 41, zitiert wird, ist unverständlich. Vf. scheint allen Ernstes zu meinen, seine Kanalursächlichkeit, die keine Ursächlichkeit ist, sei mit der instrumentalen Wirkursächlichkeit, von der Thomas spricht, identisch. Die Kanalursächlichkeit aber als eine Krönung der moral. Ursächlichkeit ansprechen (64), setzt die moral. Ursächlichkeit ungebührlich herab. Es muß verwundern, daß der Vf., der sonst nicht genug die göttl. Güte ob der Verwendung u. Heranziehung der Geschöpfe als Zweitursachen preisen kann, hier nicht den Weg beschreitet, auf dem nach seinen eigenen Worten die Ausdrucksweise der Schrift u. der Väter „in ihrer vollen Realität u. Schönheit genommen u. durchgeführt“ werden können (61). — Unschön u. unzutreffend ist folg. Ausdrucksform: „Jesus als Gott kann mit dem Vater u. dem Hl. Geiste die Gnade physisch in uns hervorzaubern“ (60). — Unmöglich erscheint die Opfertheorie des Vf. (76—84). Beim Opfer (= O.) des Menschen unterscheidet er „die O.-materie, die O.-gabe, die O.-handlung als das äußere u. die O.-form oder die O.-gesinnung als das innere O.“. „Je weniger Materie u. Form auseinander fallen, um so wertvoller u. höher steht ein O.“. „Wenn die O.-materie eine wesentliche, innere Verbindung mit der Form aufweist, dann kommt die Idee des O. in vollendeter Form zur Gestaltung. Dies trifft hinsichtlich des Menschen für seinen geistig beseelten Leib zu, der ja eine von der Seele u. ihrer O.-gesinnung wesentlich durchwehte O.-materie sein kann. Die Hingabe des Lebens durch den Ritus der Blutvergießung würde die höchste O.-gabe des Menschen darstellen“. Nun hat aber der Mensch über sein leibl. Leben „nicht das volle Verwendungsrecht“, er kann „nur den Tod erdulden“, er darf „nicht aktiv sein Leben als sacrificium gestalten“, er muß daher „zu weniger wertvollen sinnlichen Gaben u. Handlungen greifen, u. damit bleibt ein O. des Menschen in der Richtung des Objektes stets unvollkommen“ (79). Aber wie andere Mängel so wird auch dieser durch Christus behoben: „Nur er allein konnte unter allen Menschen diese O.-gabe des eigenen Lebens nehmen, weil er allein in Wahrheit von sich sprechen konnte: 'Niemand kann mir das Leben entreißen; ich gebe es freiwillig hin' (Joh. 10, 18). Es war kein opferndes Erdulden, sondern ein aktives *sacrum facere*; er nimmt sich selbst im Opferakte das Leben“ (82)! Gewiß meint das Vf. nicht so, als wenn Christus irgendwie Selbstmord begangen hätte, da von Christus jede Sünde ausgeschlossen ist. Immerhin aber ist seine Ausdrucksweise unglücklich; u. sie ist hier nicht gleichgültig. Bei Joh. 10, 18 steht nicht: „Ich nehme mir selbst das Leben“, sondern: „Ich lasse es von mir aus“, oder wie 10, 15: „Ich lasse mein Leben für die Schafe“. Das ist etwas anderes als sich das Leben nehmen! Aber des Vf. apriorischer O.-begriff zwingt ihn zu dieser Deutung u. Sprechweise. —

Dann wieder die einseitige u. bedenkliche Blickrichtung der Menschwerdungstheologie: „Sein menschliches Fleisch ist eine vom Menschengeschlechte ihm in der Menschwerdung durch Maria dargereichte Gabe . . . Es ist zugleich eine Gabe des Menschengeschlechtes, die dem Hohenpriester des Geschlechtes nicht nur äußerlich übergeben wurde, sondern in seine Person aufgenommen wurde . . . Da durch ihre Aufnahme das ganze Menschengeschlecht dem Haupte eingegliedert wurde, so wurde das ganze Menschengeschlecht eine wertvolle, heilige Opfergabe vor Gott, ganz durchdrungen von des ewigen Sohnes heiliger Opfergesinnung“ (83). — In der Darstellung des Verhältnisses zwischen Taufe u. Eucharistie wird die Aufgabe der Taufe wohl zu sehr negativ verstanden: „Insofern das Leben den Tod begrenzt, bewirkt die Taufe indirekt auch das Leben“ (102). Dagegen wird die Eucharistie als „das eigentliche Sakrament des Anschlusses an die hochheilige Menschheit Jesu Christi“ (ebd.), das Sakrament der „vollen Inkorporation“ (98) hingestellt. Vgl. 109: „Im hl. Sakrament der Eucharistie vollzieht sich die volle Inkorporation in den Leib Christi“. Nein, die volle Inkorporation in den Leib Christi vollzieht sich in der Taufe: Gal. 3, 27; vgl. Eph. 4, 24; Kol. 3, 10; die Eucharistie ist das Opfer Christi, in das wir, weil wir durch die Taufe Christus als Leib angehören, einbezogen sind. Die Eucharistie ist *sacramentum unitatis*, weil sich in ihr die in der Taufe begründete Einheit von Haupt u. Leib vertieft (Opferspeise) u. in dem einen Opfer beider auswirkt. — 113: Christus brachte die übernatürliche Einheit mit dem Geschlechte zum Abschluß, „indem er sich der leiblichen Nahrung substituierte, dieselbe in sein Fleisch u. Blut verwandelnd“. — 124 wird in der Hilariusstelle *Ipse (Christus) est enim ecclesia, per sacramentum corporis sui in se universam eam continens* (in ps. 125 n. 6) unter s. c. s. wohl zu Unrecht der eucharist. Leib Christi verstanden. — Daß der bloße Taufcharakter dem Sünder noch Anteil gebe an der „innerlichen u. substantiellen Heiligkeit der K.“ (161), kann man wohl nicht sagen. — Der Abschnitt über den Hl. Geist als die Seele der K. kann nicht befriedigen, weil durch die darin vorgetragene Ansicht die Stellung des erhöhten Kyrios zu seiner E. beeinträchtigt wird. Es ergibt sich da, daß der verklarte Herr, der „himml. Christus“, eigentlich von seinem pneumat. Leibe getrennt ist, d. h. sich auf der Erde vertreten lassen muß. Für Vf. ist der Hl. Geist „das Arbeitsprinzip des himmlischen, verklarten Christus“ (183); u. weiter: „K. u. Hl. Geist bilden zusammen eine Einheit, in der die kirchl. Organe u. Ämter den Gottmenschen seiner Menschheit nach, der Hl. Geist seiner Gottheit nach vertreten“ (181). Was heißt das: „Stellvertretung“? Der pneumat. Herr ist doch wie in jedem einzelnen Gliede so auch in der gesamten K. gegenwärtig. Wenn er in den Himmel auffuhr, dann bedeutet das doch nicht, daß er nun selber nicht mehr bei seiner K. ist u. deshalb der Stellvertretung bedarf. Bei der Geistsendung am Pfingstfeste ist doch der Pneuma gewordene Herr selber herabgekommen, um uns, in der E., ständig seinen Hl. Geist zu senden. „Der Hl. Geist kommt zu uns, wird uns gesandt mit dem verklarten Gottmenschen, in ihm u. durch ihn; die Sendung des Geistes fällt zusammen mit dem Wiederkommen Christi vom Himmel aus“ (v. Rudloff, *Kleine Laiendogmatik*¹ [1934] 94). Wenn man unbedingt eine besondere Analogie für das Verhältnis von K. u. Hl. Geist zum Ausdruck bringen will, dann schon lieber mit Thomas, der den Hl. Geist das Herz der Kirche sein läßt (S. th. III q. 8 a. 1 ad 3). Aber wir müssen uns hüten, bei der Wahl der Analogien zu Vergleichen zu greifen, die nicht in der Schrift begründet sind. (An dieser Stelle darf auf den beachtungswerten Aufsatz von K. Pelz, *Der Heilige Geist und Christus*, im Liturg. Leben 1936, 55—65, aufmerksam gemacht werden.) — Stärkste Bedenken müssen für die Darlegungen über *Maria als Vorbild, Mutter u. Herz der Kirche* angemeldet werden. 1. sind auch sie unter dem Gesichtswinkel der „Menschwerdungstheologie“

entstanden. Und 2. tritt die Tatsache, daß Maria Glied der Kirche ist, bei den vorgeschlagenen Bildern zu sehr in den Hintergrund. Maria ist nicht Vorbild der Kirche, sondern deren hohes Abbild (also Typus im Sinne von Abbild). Ferner: die Tradition kennt zwar Maria als *mater viventium*, als zweite Eva; aber nicht unter dem Titel „Mutter der K.“. Solche Bezeichnungen können allzu leicht verschobene, ja falsche Blickrichtungen verursachen. Entweder werden die ursprünglichen Begriffe allzusehr entleert, damit sie eben auch auf die Mutter Gottes angewendet werden können, so z. B. der Begriff der Mittlerschaft — der in der Schrift nur von Christus ausgesagt wird —, wenn da ständig die Rede ist von dem „Mitwirken u. Mitverdienen“, „Mitausteilen-Dürfen“, „Mitgestalten an den neuen Christusbildern“ (187 f.), „Mitopfern“ (189), oder wenn es sogar heißt, Maria habe „uns alle unter dem Kreuze in Schmerzen mitgeboren“ (188). Gedanken wie: „Wie Maria den irdischen Christus gebiert, so gebiert die Kirche den eucharistischen. Wie Mariens Leben um Christi Erziehung u. Behütung kreist, so kreist das innerste Leben u. Sorgen der Kirche um das eucharist. Gut“ (189), verstehen die Eucharistie zu sehr in dem einseitigen Sinne der persönl. Gegenwart Christi, u. beachten zu wenig, daß die Eucharistie in erster Linie das Gedächtnis des Herrentodes ist. Am allerwenigsten können wir uns mit dem Bilde „Maria als Herz der Kirche“ befreunden. Gewiß, es ist nicht so plump wie das Bild „Maria als Hals der Kirche“, es ist „schöner“, aber es trifft nun einmal nicht zu. Denn um es auf Maria anwenden zu können, muß man es mit so viel Vorbehalten versehen, daß von der Realität des Bildes nicht viel übrigbleibt. Wir hörten schon, wie Thomas den Hl. Geist das Herz der Kirche nennt (u. mit wieviel mehr Recht!). — Soll u. darf man sagen: „durch Maria zu Christus u. durch die K. zu Christus“? Die alte Kirche dachte u. betete: durch Christus zum Vater. „Durch Christus“ bedeutete ihr aber stets zugleich „durch die E.“, weil diese zum ganzen Christus gehört. Unser Verhältnis zu Christus ist in seiner ontischen Gegebenheit ein unmittelbares, das keine Vermittlung außer der Fürbitte zuläßt. Auch die K. ist nicht eigentlich Weg zu Christus, sondern Christus selber, so daß auch das andere Wort nicht gut steht: „durch die Kirche zu Christus“ (191). Bei Joh. 14,6 heißt es: *Ego sum via, veritas et vita*.

Diese Ausstellungen sollen, wie schon eingangs bemerkt wurde, die Verdienste des Werkes nicht herabmindern. Die inzwischen erschienene 2. neubearbeitete Aufl. (1935), die das Buch des „fachtheolog. Gewandes“ entkleidete, um es „dem Verständnis weiterer gebildeter Kreise anzupassen“, zeigt, wie ernstlich Vf. auf Vervollkommenung seines Werkes bedacht ist. So dürfen wir vielleicht hoffen, daß auch vorstehende Besprechung zur weiteren Arbeit anregt. C. W. [11

E. Mura, *Le Corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique.* Préface du R. P. Garrigou-Lagrange OP. 2 Bde. (Paris 1934). Der I. Bd. dieses auf wissenschaftl. Darlegung beruhenden, aber auch für Laien bestimmten Werkes über die nach den Jh. des Individualismus neu auflebende Lehre vom Leibe Christi behandelt das Wesen des LC oder das Mysterium unserer Einheit mit Christus u. seinen Gliedern, der II. das Leben des LC oder unser Leben in Christus. Der I. gibt auf der Grundlage der paulin. Aussagen über den LC dessen Theologie, u. zw. nach scholast. Methode, u. fragt: Ist diese Einheit wesentlich, persönlich, moralisch oder physisch? Vf. geht bei der Beantwortung nicht von den paulin. Aussagen aus, sondern gibt zunächst eine philosoph. Definition des Leibes, wodurch er gezwungen wird, das Wort vom LC abzuschwächen u. von einem L nur nach einer Verhältnisanalgie zu reden (S. 108), wobei es schließlich zu dem Satz kommt, daß hier die Seele des L eine göttl. Person ist, die mit dem von ihr beseelten leibl. Organismus keine substantielle Einheit eingeht. Freilich sei die Einheit aber doch mehr als moralisch, sie sei auf 7 Beziehungen aufgebaut: 1. juri-

disch (Rechte Jesu u. Pflichten des Menschen), 2. moralisch (gegenseitige Liebe), 3. wirkursächlich (Gnade), 4. sakramental (Kommunion), 5. quasi-formal-ursächlich (Beseelung durch den Hl. Geist), 6. vorbildlich (Christus als Urbild), 7. zielhaft (Verherrlichung Gottes). Alle diese Beziehungen scheinen mir aber die paulin. Aussagen nicht wahrhaft auszuschöpfen, bes. wenn man z. B. in der Agape ein moral. Band sieht, wenn das die Einheit des L bewirkende Pneuma als *causa quasi formalis* betrachtet wird, wenn Dinge, die so sehr zusammengehören wie Agape u. Pneuma, auseinandergerissen werden, wenn Christus u. das Pneuma trotz der Lehre Pauli: „Der Kyrios ist das Pneuma“ als zwei verschiedene Faktoren voneinander geschieden werden, wenn in der Eucharistie nur die hl. Menschheit Jesu gesehen wird usw. Es wäre wohl der Sache angemessener u. daher methodisch richtiger gewesen, die Offenbarungswahrheiten des NT aus sich selbst oder auch mit Hilfe der Philosophie auszulegen, anstatt jene nach der Philosophie zu deuten. An diesem Zwiespalt leidet das ganze, an sich die Tiefe suchende u. die Erbauung fördernde Buch. Wir können hier nur auf die liturg. Seite eingehen u. übergehen daher einige Teile, die mehr aus Grignon de Montfort als aus dem kirchl. Dogma sich herleiten. I Kp. VIII § II wird die Eucharistie als Sakrament der Einheit unter 3fachem Gesichtspunkt betrachtet: 1. durch sie wird Jesus „l'hôte de nos âmes par sa présence réelle. Tant que se conservent les espèces eucharistiques, nous l'étreignons dans un délicieux embrassement d'amour, nous le tenons serré contre notre cœur plus intimement que nous ne saurions le faire avec les êtres les plus chers . . .“; 2. durch die Vereinigung der Kommunizierenden untereinander; 3. vor allem weil die sakram. Gnade die Liebe ist. Wir glauben nicht, daß die ntl. Lehre von der Euch. dadurch ausgeschöpft ist! Im Teil II Kp. VI *Le sacrifice de la Messe* scheint Vf. sich ähnlich wie P. Garrigou-Lagrange in der Vorrede (I S. 12: Das Meßopfer „d'après la doctrine de s. Thomas, est substantiellement le même que celui de la Croix: *Non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit . . .* parce que l'Eucharistie est le sacrement de la Passion, comme le répète s. Th. après s. Augustin: *Sacramentum perfectum passionis*“) der traditionellen Mysterienlehre sehr zu nähern: (Jesus) „fit du sacrifice quotidien de l'Eglise la représentation et la réoblation sacramentelle de son immolation sanglante du Calvaire“. Die von Thomas dem hl. Augustin entlehnten Worte *sacramentum passionis* enthalten, wie Vf. mit Recht sagt, die ganze Lehre u. Tradition des Meßopfers. Vf. schließt sich dabei Masure, *Le sacrifice du Chef* (Paris 1932) an, nach dessen „augustinisch-thomist.“ Anschauung das Wesen des Meßopfers darin besteht, „qu'elle contient et réalise à sa manière le sacrifice de la Croix, parce qu'elle en est le signe sacré, rituel, institué par Dieu“. Die *representatio* der Passion ist für Thomas nicht ein „Bild“ spekulativer Art, sondern „une expression symbolique, pratique, et en quelque manière réalisatrice de la chose représentée . . . L'Eucharistie est un sacrifice, PARCE QU'ELLE EST LE SACREMENT DE LA PASSION. Nous avons là l'essence même de la doctrine de s. Thomas. La messe est une représentation du sacrifice sanglant, mais une représentation pratique, un signe efficace et sacramental qui contient à sa manière la chose qu'il signifie . . . la messe ne se distingue pas de la Passion, elle la prolonge et en quelque sorte la projette sur la table eucharistique . . .“ Leider werden diese vortrefflichen Einsichten, die ganz mit unsern Darlegungen (über Thomas speziell s. Jb. 8 S. 176 ff.) übereinstimmen (was Vf. S. 86 zugibt), wieder abgeschwächt, indem Vf. gegen die Tradition u. das Wesen der Sache die Messe „son (des Kreuzesopfers) équivalent juridique“ nennt (S. 71), vgl. 83: „représentation juridiquement équivalente“ u. S. 85 f., wo er glaubt, durch diese Unterscheidung von „présence physique“ u. „la simple reproduction juridique de l'action sacrificielle“ die von uns vertretene Mysterienlehre verbessern zu können, sie aber tatsächlich wieder aufhebt, da ein jurist. Substitut der Passion eben nicht die wirkliche Passion *in sacramento* ist. So bleibt tatsächlich

doch nur ein „Als ob“ übrig; vgl. S. 84: „La messe est notre participation, sous forme sacramentelle, au sacrifice du Calvaire; elle en est la *représentation authentique, agréée de Dieu comme valable au même titre que la Passion dans sa réalité historique* . . .“ (Sperrungen von uns). Das Buch, das sich der traditionellen Lehre so sehr annähert, verliert leider durch diese Unklarheit vieles. — Kurz verweisen wir noch auf II Kp. XV *La vie de prière* u. Kp. XX *Le culte liturgique*, wo S. 339 mit Recht gesagt wird, daß das liturg. Leben „est l'expression la plus adéquate de la doctrine du Corps mystique“ u. S. 355: „la s. messe est le centre de l'unité universelle, le point de rencontre du ciel et de la terre, la synthèse de l'histoire religieuse du monde, le résumé des merveilles de Dieu sur la terre“. [12]

K. B. Ritter, *Das Mysterium der Kirche* (Johannisbrief 1934 des Berneuchener Kreises S. 125—9). Eindringende u. zustimmende Bespr. des Jb. 12 Nr. 3 erwähnten Buches von O. Casel OSB, *Das christl. Kultmysterium*, mit den Schlußworten: „Und es scheint mir eine der großen tiefgehenden Hoffnungen unserer Zeit, daß sich durch eine Besinnung, wie sie sich uns in der liturg. Bewegung zeigt, eine echte Begegnung von evangel. u. kathol. Christen in der Wahrheit vorbereitet“. [13]

Fr. J. Wothe, *Die Kirche im deutschen Aufbruch. Gesammelte Aufsätze* (Bergisch Gladbach b. Köln 1934). Dieses Buch, als Veröff. des Hochlandverbandes erschienen u. dem Andenken der Studenten der kath. Theologie, die im Weltkrieg gefallen sind, gewidmet, umfaßt eine Reihe von Aufsätzen, durch die alle eine tiefe Verantwortung u. Sorge geht um die Gestaltung der Kirche im „deutschen Aufbruch“, näherhin um die rechte Begegnung von Priester u. Laien in der Kirche, von Kirche u. Staat, von Kirche u. „Kirchen“, u. um das rechte Verhältnis von „gläubiger Substanz“ u. „kirchl. Form“, wie W. im Nachwort kurz Aufgabe u. Sinn der Aufsätze skizziert. Der 1. Aufsatz *Die Kirche als Leib Christi* ist eine zusammengesetzte, wörtlich entnommene Abhandlung der *Symbolik* u. *Einheit* von J. A. Möhler; er bildet die Grundlage für die folg. Aufsätze u. zeigt den Gesichtspunkt, unter dem die Mitarbeiter die Kirche sehen. Der 2. *Der Staat als christliche Wirklichkeit* vom Herausgeber sucht zur vollen Idee u. Wirklichkeit des Staates vorzustoßen. R. Grosche grenzt im 3. Aufsatz *Reich, Staat u. Kirche* scharf voneinander ab. Der 4. Beitrag *Katholische Aktion als katholische Bewegung* stammt von W. Becker. Man kann nicht sagen, daß die „kath. Aktion“, dieses Herzensanliegen Pius' XI., eine begeisterte Aufnahme bei uns gefunden hat. Und doch ist sie die christl. Erneuerungsbewegung in unserer Zeit, u. zw. in doppelter Weise: Erneuerung der Kirche, d. h. des christl. Lebens der Glieder der Kirche im restlosen Anschluß an Christus, an das liturg. Leben der Kirche, zumal in der kleinsten Zelle ihres hierarch. Aufbaues, der Pfarrgemeinde, dann aber auch Erneuerung der Welt u. ihrer Zustände in Erfüllung der Weltaufgabe u. des Weltamtes der Kirche durch die Laien in Unterordnung unter die Hierarchie. „K. A.“ hat mit Aktivismus nichts zu tun, ist nichts Äußerliches, Organisatorisches, sondern will echte Bewegung sein. Die einfache Herübernahme des Namens „K. A.“ hat manche Mißverständnisse bei uns hervorgerufen. B. schlägt vor „Werkgemeinschaft für christl. Leben“ oder „Arbeitsgemeinschaft für kath. Leben“. Jedenfalls muß der Name K. A. geklärt u. verinnerlicht werden, damit er ein Herzensanliegen unseres Volkes werde. Zur Verwirklichung der K. A. gehört einmal die tiefe Erfassung des Wesens der Kirche als des corpus Christi mysticum, dann aber auch die klare u. mutige Erfassung der Situation der Kirche u. der Welt. Alle Glieder der Kirche sind aufgerufen zur K. A. J. Außem: „Das ganze Kirchenvolk, konstituiert durch Taufe u. Firmung, geeinigt in Christus, immer wieder realisiert im hl. Opfer am Tage des Herrn, ist zur Erneuerung des Glaubensbewußtseins u. zur Weckung seiner Liebe in Christus, ist zur kath. Bewegung aufgerufen“. Bei allen soll die Verantwortung für das Reich Gottes erneuert werden. Die K. A. ist also der Welt zugewandt. B. wendet sich gegen Martin Goetz („Die Tat“ 1933),

der meint, entweder müsse sich die Kirche der „welterneuenden Ansprüche“ begeben oder bei der herrschenden polit. Weltanschauung Anleihen machen u. sich aus außerchristl. weltl. Kräften erneuern. Die beiden Möglichkeiten kann die Kirche nie erfüllen. Die Kirche kann nie bloß Glaube sein, der mit der Welt nichts zu tun hat, das Dogma von Schöpfung u. Erlösung weist sie in die Welt hinein. Die ganze Welt, auch der Staat ist Objekt der kirchl. Sendung, ihrer Sorge, ihrer Mitverantwortung. Auch kann die Kirche nicht Anleihen aus der Zeit aufnehmen, denn sie ist Richterin über die Kräfte jeder Zeit. Festigkeit u. Anpassungsfähigkeit sind die beiden großen Vorzüge der Kirche gegen alle Zeitströmungen u. Situationen. Die Laien sollen kath. sein für die Welt, für Volk u. Staat. Die K. A. will die lebendige Eingliederung aller in das corpus Christi, aber nicht um sie aus der Welt zu nehmen, sondern um sie in die Welt zu senden. — Im 5. Aufsatz *Katholische Kräfte deutscher Volksbildung* will Erich Reisch zeigen, was „die Katholiken aus ihrem Sondersein der deutschen Volksbildung zu geben haben“. Er weist da hin auf die „volkhafte Schätze an Brauchtum u. Sitte, die ein Produkt von Christentum u. Germanentum sind“. „Deutsche Innigkeit u. Naturnähe hat sich nicht begnügt mit der verhaltenen Symbolkunst der Ausgeglichenheit u. Vergeistigung der römischen Mysterienfeier. Aus deutschen Formelementen, aus deutscher Innerlichkeit u. Naturnähe heraus hat sich im Kirchenjahr, mit seinen Segnungen u. Umgängen, mit seinem Heiligenkult u. seinen Hochfesten, mit seinen Fasten- u. Freudenzeiten, mit seinen Mysterienspielen u. christlichen Weisen, im Laufe der Jahrhunderte dieses Ahnenerbe entwickelt“ (S. 74). Man wundert sich über solche Sätze u. Gedankengänge, die doch nach den Forschungsergebnissen u. Erkenntnissen der letzten Jahre nicht mehr möglich sein sollten, u. es tut einem leid, diesen Aufsatz in diesem Buch zu finden. Wenn R. von den „katholischen Kräften“ sprechen will, warum dann bei Brauchtum u. Sitte beginnen? Warum dritte u. vierte Größen zitieren, wenn die ersten u. zweiten noch nicht genannt sind? Warum fängt er nicht an beim Mysterium, den Sakramenten u. Sakramentalien, der Liturgie, die doch die eigentlichen u. wahren kathol. Bildungskräfte sind? Sie sind doch auch der Wurzelboden für christl. Brauchtum. Es fehlt hier die Klarheit der Unterscheidung. Auch inhaltlich ist manches nicht richtig an diesen Sätzen. Herwegen, Casel, Michels u. a. haben doch nachgewiesen, daß die Germanen eine Verschiebung des Schwergewichtes des christl. Lebens aus dem Objektiven ins Subjektive, der Gemeinschaft ins Individuelle, aus dem Mysterium ins Moralische bewirkt haben. Was soll angesichts dieser Tatsachen der Ausdruck „hat sich nicht begnügt“? Ist das Brauchtum höher u. wertvoller als die Mysterienfeier? Auch der Satz „Aus deutschen Formelementen . . .“ ist unklar u. mißverständlich. Zählt R. das Kirchenjahr, den Heiligenkult, die Hochfeste zum Brauchtum? Sind diese „aus deutschen Formelementen, aus deutscher Innerlichkeit u. Naturnähe heraus“ entstanden? Haben die Germanen das Kirchenjahr nicht von der Kirche überkommen? Ist es nicht eine Entfaltung des Mysteriums Christi? Oder rechnet R. zum Brauchtum nur die „Mysterienspiele u. christlichen Weisen“? Warum die Verwechslung von Natur u. Übernatur, von deutsch u. christlich? Ist dieses Brauchtum nicht auch bei anderen (nichtdeutschen) Völkern vorhanden, vielleicht in noch stärkerem Maße? R. hätte sich also auch hier die Mühe der Unterscheidung machen u. das spezifisch Deutsche im christl. Brauchtum nachweisen müssen. Mit dieser Kritik an R. soll natürlich nichts gegen das Brauchtum gesagt sein; dieses ist ohne Frage ein hohes christl. Volksgut, das zu pflegen ist. Wir werden es aber nur dadurch wirklich pflegen u. fördern, wenn das Volk wieder an die Quelle des christl. Mysteriums geführt wird. Recht hat R. mit dem, was er über die deutschen Vorbildgestalten u. die Denkmäler deutscher Art sagt. Was R. S. 78 ff. über Liturgie u. Dogma als Bildungswerte ausführt, könnte auch eine größere Klarheit u. Vertiefung vertragen, wobei auch

eine Definition von Bildung bzw. Volksbildung hätte erfolgen müssen. Richtig ist ohne Zweifel, daß die Liturgie eine der besten Hilfen zur Weckung des Kunstsinnes im Volke ist u. ein lebendiger Weg zur antiken Kultur; freilich hätte R. diese Betrachtungsweise besser einordnen können. Recht Erfreuliches sagt R. über die „seelischen Formkräfte“ der deutschen Katholiken u. ihre Bedeutung für die „innere Disziplinierung der deutschen Seele“: die Kräfte der Tradition, des Maßes, der Mut zum Unbedingten, zur Wahrheit, Selbstkritik, Pietät usw., bes. auch der Sinn für Humor. Es folgt eine Aufzählung von Gruppen neuen kath. Lebens, u. a. „das neu aufblühende benediktin. Leben, als wesentlicher Träger der liturg. Bewegung“, die Bildungsheime der kath. Verbände u. die kath. Volkshochschulheime, neue kath. Zeitschriften usw. Mit Recht fordert R. eine verständnisvolle Kontroverse mit dem Protestantismus u. verwirft jede bornierte Polemik, fordert Kenntnis u. Anerkennung alles Guten u. Wahren im Protestantismus u. eine „energische Bereitstellung des kath. Sondergutes“. „Kath. Christentum ist in einem ganz anderen Maße als der Protestantismus unschöpferisch, wenn es säkularisiert ist“ (S. 93). „Es ist nicht engstirnige Eigenbrötelei, sondern berechtigter Eigen-Sinn, wenn wir in irgendeiner Form auf eine Sicherung dieses Gutes drängen. Gerade weil wir kathol. Deutschen nicht bloß Gäste der Nationalkultur sein wollen, müssen wir die uns gemäße Art wahren.“ Das ist der Sinn der kath. Aktion, die Arbeit der kath. Verbände usw. Freilich muß der Einsatz der kath. Kräfte für den deutschen Aufbau wirklich um dieses Aufbaues willen geschehen. R. warnt vor dem „neuen Heuchler“, den Chesterton charakterisiert als einen, dessen Ziele eigentlich religiös sind, während er vorgibt, daß sie praktisch u. weltlich seien. — Im 6. Beitrag spricht A. Stonner über das Thema *Der kath. Priester und die Jugend der Gegenwart*. Diese Ausführungen fußen auf seinem größeren Werk *Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester* (Freiburg i. Br. 1934). Trotz des Umschwungs aller Verhältnisse auch im Bereiche der Jugend stellt St. fest, daß der Wille zur besonderen Führung durch den Priester im wesentl. geblieben ist. Er führt u. a. bes. das Streben der Jugend nach Einführung in die Liturgie u. Erschließung ihrer Schätze an. Er fordert, daß das Wesentliche des Priesters, seine eigentliche relig. Sendung, der Vermittler der Heilsgeheimnisse zu sein, stärker betont u. von den Jugendlichen empfunden werde. — Im 7. Beitrag schreibt Josefa Fischer über *Das katholische Wertbild der Frau und die deutsche Frauenfrage*. F. hat recht, daß jede Zeit eine ganz bestimmte Erkenntnisfähigkeit hat u. offen ist für diese oder jene Seite der Kirche. Nicht ganz richtig u. mißverständlich ist es, wenn sie schreibt, daß heute bes. das Festhalten „an den einmal bestehenden Dogmen“ u. „sittl. Grundsätzen“ als „unerhörte Weisheit“ erkannt wird. Was für ein Wahrheitsbegriff liegt solcher Ausdrucksweise zugrunde? Zudem wäre eine solche Erkenntnis für das relig. Leben einer Zeit nicht fruchtbar u. bedeutend genug. Wie schon betont, scheint es unserer Zeit vorbehalten zu sein, das tiefste Wesen der Kirche wieder entdeckt zu haben: das Mysterium, wie es Casel oft dargestellt hat. Hätte F. das Mysterium beachtet, würde sie auch Tieferes noch über das kath. Wertbild der Frau gesagt haben. Das Schwergewicht des Aufsatzes liegt auch wohl in der Darstellung der nationalsozialist. Frauenbewegung. F. berichtet über deren Entstehung u. Entwicklung. Sie unterscheidet 3 Richtungen: die wesentl. Frauenbewegung im Ringen um die Formung des echten Frauenwesens; die kämpferische Fr.-b., die die Gleichberechtigung mit dem Mann erstrebt; die schaffende Fr.-b., die praktisch arbeiten will. Die kämpferische Fr.-b. um Sophie Rogger-Börner mit der Zeitschrift *Die deutsche Kämpferin* geht aus von der Blut- u. Rassenfrage u. will die relig. Grundlagen der Ehe ersetzen durch biolog. Tiefer u. breiter ist die wesentl. Richtung unter Führung von Frau Siber v. Grote u. Lydia Gotschewski. Es sind fast stets dieselben Fragen, die immer wieder auftauchen: grundsätzl. Rangordnung der Geschlechter, Frauenberufsfrage, die Frau als Gattin u. Mutter

in Familie u. Volk usw. Mit der billigen Parole: „Schafft den Frauen Männer“, „Stellt die Frauen an die Kochtöpfe!“ ist keine Frauenfrage zu lösen. Sehr viel Schönes weiß F. über die Frauenfrage zu sagen, das der Beachtung wert ist. Sie hat durchaus recht mit der Behauptung, daß die Problematik des heutigen Frauenlebens nicht so sehr in der Vermännlichung, sondern in der Verweltlichung der Frau liegt. Nur aus den Kräften des Christentums erfährt ihr Leben geistige Zielsetzung, Wärme, Innerlichkeit, Schwung, Sinngebung. F. hätte das Mysterium heranziehen müssen; haben doch gerade die Frauen ein so tiefes Verstehen- u. Aufnehmenkönnen des Mysteriums. — Der 8. Beitrag ist von W. Baumeister, *Die freie Liebestätigkeit im Wesen der christlichen Idee und ihrer sittlichen Verpflichtung*. B. meint nicht so sehr die Organisation der Caritas, sondern ihre Idee, ihren lebendigen Geist. Sie ist überzeitlich, ist integrierender Bestandteil des christl. Lebens, man kann das eine nicht von dem anderen trennen. Die Geschichte beweist das. Sie ist begründet im Glauben, im Schöpfungsdogma zunächst, bes. aber in Christus, in der *Communio sanctorum*. Hinweis auf die Agapen. Die Feier der Messe ist eine überaus wirksame Caritaspredigt. Die liturgisch-eucharistisch-caritativen Gedankengänge sind so eng miteinander verwandt, daß sie nicht voneinander geschieden werden können. Aus dieser Tatsache ergab sich wie von selbst der Opfergang nach seiner verschiedenen Bedeutung. Treffende Bemerkungen zur Situation der Caritas in der Zeit. — Das gedankenreiche u. anregungsvolle Buch schließt mit dem schon erwähnten Nachwort des Herausgebers. L. Schm. [14]

Bisch. **Marius Besson**, *Katholische Kirche und Bibel*. Mit 17 Tafeln. Übertragung von O. Bauhofer (Einsiedeln o. J.). Im gegenwärtigen Kampf gegen Kirche u. Bibel u. gegenüber manchen tiefeingewurzelten Vorurteilen u. Mißverständnissen über das Verhältnis der Kirche zur Bibel will dieses Buch einige Klarheit bringen u. zugleich Ansporn sein, sich im Sinn der Kirche in die hl. Schrift tiefer einzuleben. Zunächst wird grundsätzlich die Stellung der Kirche zur Bibel kurz dargelegt. Vf. lenkt dann die Aufmerksamkeit vor allem dem MA zu u. handelt über die Bibelkenntnis beim Volke, über ma. Bibelverbote, über die Wertschätzung der Bibel im MA u. die Bibel in der Volkssprache. An Hand zahlreicher Quellen zeigt er die Rolle, die die Bibel in der Kunst, in der Schule, im Leben des Volkes, bei den Häretikern im MA gespielt u. wie die Kirche stets die Bibel geschützt hat. Auch das Thema „Bibel u. Liturgie“ kommt zur Sprache. Vf. gelangt zu dem Ergebnis, daß das MA — ganz entgegen einer heute noch weitverbreiteten Meinung — in der Welt der Bibel förmlich lebte u. atmete. Die Bildtafeln sind gut. Das gründliche, klar geschriebene Buch, eine vom Vf. veranlaßte Übers. aus dem Französ., wird Geistlichen wie Laien gern empfohlen. L. Schm. [15]

P. Simon, *Mythos oder Religion* (Der Christ in der Zeit Heft 7. Paderborn o. J. [1934]). Das geistvolle Buch bekennt am Schluß, daß das intellektualist. Zeitalter zu wenig erkannt hat, daß das Christentum seinen „Ausdruck nicht nur in Worten, sondern in einem erlebten Mysterium finden muß“. Die Auflösung des Gemeinschaftslebens durch die Verbürgerlichung des 19. Jh. u. die Verstärkung der Kultur habe das Myst. in den Hintergrund gedrängt. Deshalb sei auch die tiefe Kunst, die nur aus dem Myst. erwächst, abhanden gekommen. Schon die Antike habe gewußt, daß das Leben unerträglich werde, wenn es nicht in erlebbaren Formen u. Symbolen gedeutet werde. So müsse das Mysterium des Christentums, der Kreuzestod, immer wieder der gesamten Gemeinde lebendig werden. Die Messe ist ein Drama, aber die heutige Teilnahme daran ist nicht das Erleben eines Dramas. Lagarde sieht den Vorrang des Kultes in der Religion, weil er die lebendige Gegenwart Gottes u. Christi ist. Ohne das Myst. nützt die Apologetik nichts. „Die Abwehr eines neuen Mythos kann nicht gelingen durch Propaganda, sondern nur durch die Stärke des Glaubens u. Erlebens der Christen selbst“ (S. 101). [16]

K. Thieme, *Das alte Wahre. Eine Bildungsgeschichte des Abendlandes* (Leipzig 1934). Das nach S. 180 auch der Mysterienlehre verpflichtete Büchlein gibt nicht eine vollständige Übersicht über die Grundlagen der abendländ. Bildung, sondern arbeitet das heraus, „was persönl. Erfahrung u. innere Anverwandlung dem Vf. als unentbehrlich erscheinen ließen“. Es beginnt daher mit Sokrates, Platon u. Aristoteles, deren Forderung des wahren Menschseins in der Kirche Christi als Gemeinschaft der Heiligen erfüllt wurde. Tatsächlich paßt zum liturg. Ideal, was Vf. als Grundlehre Platons feststellt, „daß die Wahrheit . . . nicht als System von wahren Sätzen festlegbar, sondern nur in unermüdlichem Zusammenleben u. -lernen ihrer Liebhaber realisierbar sei gemäß dem 7. Briefe Platons p. 341 C: Denn das Eigentliche ist nicht sagbar, wie andere Einzelerkenntnisse, sondern wenn viel gemeinsame Erörterung stattfindet u. man wirklich miteinander lebt, dann entsteht jenes Eigentliche plötzlich in der Seele wie ein von springenden Funken entfacht Licht — u. dann nährt es sich bereits selbst, sobald es einmal wirklich geworden ist“. S. 75 wird gezeigt, daß die Eucharistie das innerste Mysterium ist, aus dem die Gemeinde Christi ihr ewiges Leben schöpft, Leib Christi wird, Verkörperung des ewigen Reichs. Was Platon wußte, daß „der Kultus der wirksamste Unterricht“ ist, das findet sich hier verwirklicht. Die weitere Entwicklung u. dann die Zerstörung dieser Gemeinschaft beleuchtet Vf. in geistreicher, kurzer Betrachtung der abendländ. Geistesgeschichte. [17]

Die lebendige Pfarrgemeinde. Bericht über die dritte Wiener Seelsorger-Tagung 26.—9. Dez. 1933 (Wien 1934). Es werden hauptsächlich die Referate u. Morgenhomilien der Tagung wiedergegeben. Die Referate behandeln: *Die Pfarre als Mysterium* (Parsch; statt Mysterium wohl besser Mysteriengemeinschaft); *Beispiele neuer Gemeindebildungen* (versch. Referenten); *das innere Werden der lebendigen Gemeinde* (Niedermoser); *der Pfarrer als Führer* (Gessl); *die äußere Gestaltung des Pfarrgemeindefaufbaues* (Schmid); *die Familie in der Pfarrseelsorge* (Schmitz); *Konversionsbewegung* (Bichlmaier u. Bauer); *Gottesdienstungen u. Klosterkirchen im Organismus der Pfarre* (Engelhart). Sie bewegen sich im allg. auf geziemender Höhe, verraten warme Liebe zur Sache u. viel liturg. Verständnis, sehen immer das Mysterium als den Mittelpunkt des Pfarrlebens. Wenn auch stellenweise österreich. u. Wiener Verhältnisse das Kolorit bestimmen, so kann doch der Bericht weit über diese Grenzen hinaus fruchtbarste Anregungen geben, weil er die wesentl. Fragen der Pfarrseelsorge aufgreift u. theoretisch wie praktisch mit Geschick behandelt. Bes. wertvoll scheinen mir die Referate von Parsch u. Niedermoser. S. St. [18]

A. Robeyns OSB, *Die Liturgie in den Missionsländern* (Lit. Zeitschrift 5 [1933] 204—10; 272—6) behandelt das Problem der Anpassung in den Missionsländern. Ausgehend von der Kunst, behandelt er alle Fragen, welche die gesamte Lit. betreffen: Kirchenbauten, Paramente, lit. Geräte, Frömmigkeitsformen, lat. Kirchensprache, Ritus überhaupt. Er spricht verständlicherweise das Wort einer direkten Einführung der Neubekehrten in die lit. Frömmigkeit mit Umgehung gewisser Frömmigkeitsformen, wie sie bei uns gepflegt werden. „Warum sollte man sich diese einzigartige Gelegenheit entgehen lassen, um mit dem ersten Schritt die Neubekehrten in eine grundsätzlich lit. Frömmigkeit u. Mentalität einzuführen, anstatt sie mit dem zu nähren, was ihr kath. Leben einer unseligen Zwiespältigkeit aussetzen u. zwischen dem christl. Gemeinschaftsleben u. dem privaten geistl. Leben eine dicke Trennungswand aufrichten wird?“ Auch die Verwendung der Muttersprache als Kultsprache, im fernen Osten z. B., und die Änderung des röm. Ritus, der ganz abendl. Geist atmet, hält Vf. für möglich u. sogar wünschenswert. Natürlich sei das Sache der kirchl. Obrigkeit; aber die Missionare sollten doch diese schweren Probleme im Auge behalten u. entsprechende Vorarbeiten leisten. „Lebendig u. immer in gleicher Weise zeitgemäß, ist die Lit. nicht ein Gegenstand

der Altertumsforschung, sie ist auch nicht eine Einrichtung, deren organ. Entwicklung durch ein *ne varietur* schon endgültig abgeschlossen ist.“ R. E. [19

K. Pfleger, *Geister, die um Christus ringen* (Bücher der Geisteserneuerung hg. von V. Redlich OSB. Bd. 6. Salzburg 1934). Immer war die Menschheit auf der Suche nach dem Weg zum „neuen Menschen“. Bald glaubte man ihn in der Wissenschaft, bald in der Technik, bald im Kulturfortschritt oder in irgendeiner anderen weltimmanenten Macht gefunden zu haben. Heute sieht man ihn weithin im Mythos des Blutes u. der Rasse. Alle Zeitparolen stimmen darin überein, daß sie den „neuen Menschen“ allein aus den Kräften des Diesseits formen wollen, u. auch darin, daß sie alle das Ansehen des Evangeliums beanspruchen. Auch darin gleichen sie sich, daß sie in einer Krise u. schließlich im vollen Mißerfolg enden, daß sie das Gegenteil von dem erreichen, was sie erstrebten. Manche empfinden u. entdecken dann, daß es im Menschen- u. Völkerleben eine leere Stelle gibt, die nur durch Christus ausgefüllt werden kann. „Erst der menschengewordene Gottessohn lehrt den Mensch, wahrhaft Mensch zu werden.“ „Er allein ist der Träger u. Vermittler jenes höchsten, absoluten Lebens, ohne welches unser menschliches Dasein sich nicht vollenden kann.“ An sieben Großen im Reiche des Geistes zeigt Vf. den Aufbruch dieser Erkenntnis u. das Ringen um Christus kraftvoll u. klar. Er behandelt drei Franzosen (Péguy, den guten Sünder; Bloy, den Pilger des Absoluten; Gide, den verlorenen Sohn), einen Engländer (Chesterton, den Abenteurer der Orthodoxie) u. drei Russen (Dostojewski, den Menschen aus dem Untergrund; Solovjeff, den Seher des Gottmenschentums; Berdjajew, den ostchristl. Gnostiker). Meisterhaft sind diese Analysen; leidenschaftlich ist das Kämpfen um Gott (oft im Kampf gegen Gott) aufgezeigt. Das Buch gibt auf viele drängende Fragen der Gegenwart Antwort, wie die behandelten Geister schon zeigen. L. Schm. [20

E. Michel, *Von der kirchlichen Sendung der Laien* (Berlin 1934). Das Anliegen des Vf. betrifft eine der brennendsten Fragen u. Aufgaben der Kirche in der Gegenwart: die Lösung des Problems der Begegnung von Kirche u. Welt. Die ma. Formen, in denen die Kirche als organisierte Gemeinschaft autoritativ eine christl. Gestaltung des Lebens versuchte, sind zerschlagen u. lassen sich nicht wieder verlebendigen. Im MA wurde der einzelne in eine christlich geformte Welt, in einen verchristlichten Lebensraum hineingeboren. Der heutige Mensch findet dagegen eine mehr oder weniger unchristl. Welt vor. Die Kirche hat heute von sich aus als Autorität keine Möglichkeit mehr, die Welt u. ihre Ordnungen zu verchristlichen. Diese Aufgabe ruht heute ganz allein auf den einzelnen Christen. Vf. sieht in der Frage: wie gestaltet der Christ die gegenwärtige Lage im christl. Sinn? das drängende Anliegen des Christentums. Die Kirche kann u. darf ja keinen Augenblick auf christl. Weltgestaltung verzichten. Vf. ist der Meinung, daß die Form der ma. Lösung unseres Problems an ihrer eigenen inneren Problematik zugrunde gegangen ist u. daß die Befreiung der Kultur aus der unmittelbaren Herrschaft der Kirche z. T. zu Recht besteht, daß aber das moderne autonome Geistesleben ebenso einen Irrweg darstellt. Gegenüber der protestant. Beschränkung der Kirche auf den kirchl., sakralen Raum hält Vf. daran fest, daß die Kirche ein souveränes Weltamt gegenüber dem öffentl. Leben hat. Ihre Wirksamkeit kann aber nicht mehr wie im MA so geschehen, daß weite Bezirke des Lebens einfach in die Kirche hineingenommen werden, dadurch ihre „Weltlichkeit“ in gewissem Sinn verlieren u. verkirchlicht werden. Vf. sieht darin keine wirkliche Lösung des Problems. Heute kommt nur mehr eine Durchformung des öffentl. Lebens durch die einzelnen Christen in Frage, die Kirche wirkt durch ihre Glieder, nicht direkt, sondern mittelbar. Es ist also eine dringliche Aufgabe der Kirche heute, die „Laien für ihr geistliches Weltamt reif u. mündig zu machen“. Diese Aufgabe läßt sich mit der bisherigen Seelsorgepraxis nicht bewerkstelligen, die vorwiegend auf Massenbehandlung ausgerichtet war. Vf. schlägt die „namentliche,

verantwortliche Zellenarbeit“ vor. Der Anspruch der Laien auf das geistl. Weltamt gründet nicht bloß in der augenblicklichen Situation, die der Kirche eine direkte Einwirkung auf die Welt fast unmöglich macht, sondern ist prinzipieller Art, ruht in der christl. Existenz, ist sakramental begründet in Taufe u. Firmung. Der Christ steht in zwei Reichen, der Natur u. der Übernatur. Beide Reiche sind aufeinander bezogen, u. zw. so, daß die Übernatur gnadenhaft in die Natur eingeht. Die Durchdringung des Diesseits mit dem Jenseits ist zuerst beispielhaft in Jesus Christus erfolgt. Die gnadenhafte Beziehung zwischen Natur u. Übernatur hebt keineswegs die relative Eigenständigkeit der Natur auf; es besteht vielmehr zwischen beiden Reichen ein Spannungsverhältnis. Erst im kommenden Aion werden beide in Einheit verbunden sein. Die gnadenhafte Begegnung von Natur u. Übernatur ist ausgerichtet auf diese Einheit im „Reiche Gottes“, das nicht einfachhin, wie vielfach geschieht, mit „Kirche“ oder „Reich der Gnade“ gleichgesetzt werden darf. Gegebenheiten u. Geschehnisse in Natur u. Geschichte dürfen nicht, weil sie da sind, u. mögen sie noch so erfolgreich sein, ohne weiteres als göttl. Schöpfungsordnung oder als „Wille Gottes in der Geschichte“ ausgegeben werden, sie stehen vielmehr als konkrete, aktuelle menschl. Formungen unter dem Gerichte Gottes u. bedürfen der Überprüfung an dem geoffenbarten göttlichen Willen. Die Kirche hat die Sendung, Natur u. Geschichte zu verchristlichen, aber nicht direkt, sondern durch die selbständige christl. Weltverantwortung ihrer Glieder, bes. der Laien; hieraus ist ersichtlich, daß die Spannungen zwischen Kirche u. Welt, zwischen Natur u. Übernatur nicht in der Kirche, sondern in den einzelnen Christen liegen; diese müssen die Spannungen christlich lösen, vom Glauben her in der Liebe. Vf. ist überzeugt, daß aus einer Erneuerung des christl. Weltwirkens der Laien im geistl. Weltamt eine Förderung u. Stärkung des innerkirchl. Lebens hervorgehen wird. Umgekehrt fürchtet er, daß eine in Kult, Dogma u. Seelsorge abgesperrte Kirche leicht zu einem Raum der Flucht aus der Welt in eine vom Alltag abgesonderte relig. Sphäre, in einen mag. Religionsbezirk, in ein kultisch-sakramentales-dogmatisches Ghetto wird. Alles echte Glaubensleben muß sich im kreatürlichen Alltagsleben bewähren. Dieses Alltagsleben in der sozialen, polit., wirtschaftl. u. geistigen Sphäre kann nicht durch Kasuistik, durch vergesetzlichte Moralpraxis von der Kirche geregelt werden. Vf. fordert eine Verlagerung des Schwerpunktes sittl. Lebens in die Glaubensgrundlagen hinein u. damit eine Änderung der gegenwärtig üblichen Seelsorgspraxis u. Erziehungsmethode. Die Kirche hat wohl die Pflicht, die *lex aeterna* u. die *lex divina positiva* autoritativ zu verkünden u. über ihre Anwendung u. Geltung zu wachen. In der aktuellen Begegnung mit der geschichtl. Situation aber muß der Christ in eigener gläubiger Verantwortung entscheiden. Eine solche gewissenhafte Besinnung auf die wirkliche Zeitsituation führt näher an die Wirklichkeit heran, tiefer in sie hinein als entfesselte Begeisterung u. stürmischer Aktivismus. Eine neue innere Einstellung den Wirklichkeiten in Natur u. Geschichte gegenüber ist notwendig, eine Haltung, die zugleich konservativ u. revolutionär ist, gemäß den Dogmen von der Schöpfung u. Erlösung. Ohne die Erziehung der Laien zur geistl. Mündigkeit ist eine Verchristlichung des neuen Wirkraumes nicht möglich. Durch die jahrhundertelange Führung der Laien durch die Kirche auch in weltlichen Dingen ist das kath. Volk ein wenig unaufgeschlossen u. unfruchtbar geworden. Die Seelsorge der Zukunft muß nicht so sehr den Christen als Einzelwesen, sondern als Sozialwesen ins Auge fassen. Man hat zu lange übersehen, daß es neben den persönlichen Sünden auch Sünden des gemeinsamen Lebens gibt, Sünden der Öffentlichkeit, der öffentl. Systeme, an denen jeder nicht als Privatperson, sondern als Glied der sozialen, polit., geistigen Ordnungen teilhat. Die Erkenntnis u. das Bekenntnis der Sünden des öffentl. Lebens sind die Voraussetzung für den fruchtbaren Einsatz der christl. Existenz zur christl. Durchwirkung des öffentl. Lebens, zur sozialen, polit., geistigen Bekehrung. Auch für den Zustand

der Welt u. des öffentl. Lebens sind wir vor Gott verantwortlich. Der Anteil des einzelnen an der Sünde, die er persönlich nicht getan hat, ist auch ein Stück seines Menschentums, an das sich die Gewissens- u. Entscheidungsfrage Gottes richtet. Der Bußruf des Propheten des A. B. galt gerade dieser sozialen Bekehrung. Hoffnungsvoll ist in dieser Hinsicht die Entschlossenheit der bündischen, kathol. Jugend zur fundamentalen relig. Verantwortung des Alltags, des polit. Lebens, zur Heiligung u. Heilung der Natur u. der Geschichte. Es geht nach dem Worte Pius' XI. darum, „in gemeinsamer Arbeit die Gewissen der Christen so stark christlich zu formen, daß sie jederzeit u. in jeder Situation des privaten u. öffentlichen Lebens imstande sind, die christl. Lösung der vielen sich darbietenden Probleme zu finden“. Die ausführliche Inhaltsangabe möge dartun, wie wichtig das Buch ist. Es verlangt eine ganz ernste Durcharbeitung u. Auseinandersetzung aller, die sich für Kirche u. Volk verantwortlich wissen. L. Schm. [21]

H. Hoffmann, Zum Wandel im deutschen Erziehungs- und Bildungsraum der Gegenwart. Formprinzipien des neuen deutschen Menschen (Hildesheim 1934) umreißt die Einstellung, die sich für den christl. Pädagogen aus der neuen Situation ergibt. Er behandelt 1. den Erziehungsraum der Germanen, 2. den Erziehungs- u. Bildungsraum im MA, 3. die Herrschaft des Individualismus, Liberalismus u. Marxismus in der Pädagogik, 4. den polit. deutschen Raum der Gegenwart, 5. den neuen deutschen Bildungsraum, 6. die geistige Seite des Volkstums. Im Anhang bringt er Vorschläge zur Neugestaltung des Bildungswesens. Vf. versteht es vorzüglich, die neuen Ideen mit dem Relig. u. Christl. zu verbinden. Er ruft alle christl. Erzieher auf, „zu wirken, solange es Tag ist“, damit Erfüllung werde, was noch Erwartung ist. L. Schm. [22]

A. Stonner, Nationale Erziehung und Religionsunterricht. Mit einem Vorwort von G. Götzl (Regensburg 1934). Herausgewachsen ist dieses Buch aus dem Anfang 1934 in Berlin abgehaltenen Kursus des Deutschen Katechetenvereins über „Nat. Erz. u. RU“. Es bringt eine Fülle wertvollen Materials zu diesem aktuellen Thema. Vf. legt die Lehrpläne der Fuldaer u. Freisinger Bischofskonferenz wie die „Richtlinien des Reichsinnenministers für den Geschichtsunterricht“ vom 27. VII. 1933 zugrunde. Im 1. Teil behandelt er „Volkstumskunde u. RU“. 1. Die erhöhte Wertschätzung der Volkstumskunde in der Gegenwart. 2. Wege, an wertvolles volkswundl. Material heranzukommen. 3. Beispiele aus der Volkskunde für die Verwertung im RU, wobei bes. das deutsche kath. Kirchenjahr, Familienbräuche, Eheschließungssitten, Geburt u. Taufe des Kindes, Taufpaten im christlich-deutschen Brauchtum, Tod in der Familie im Brauchtum usw. hervorgehoben seien. Im 2. Teil wendet sich Vf. dem Thema „Nat. Geschichte u. RU“ zu. 1. Die Vorgeschichte des deutschen Volkes. 2. Die Kultur unserer german. Vorfahren. 3. Die Bekehrung der Germanen zum Christentum u. die Grundlegung des christlich-deutschen MA. Im 3. Teil geht er auf das Thema „Nationalpolit. Erz. u. RU“ ein u. beleuchtet bes. die Teilinhalte: Rasse, körperl. Ertüchtigung, Verwurzelung mit dem Boden, Familie, Wertschätzung der Arbeit, berufsständische Gliederung, Führerprinzip, Gefolgschaft, Volk u. Religion. Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis ist beigelegt. L. Schm. [23]

A. Stonner, Von germanischer Kultur und Geistesart. Deutsche Vergangenheit als Bildungsgut (Regensburg 1934). Mit dem neuerwachten Interesse für die german. Frühzeit geht das Bestreben einher, die Bildungswerte in der Erziehung zur Geltung kommen zu lassen. Vf. weist nach, daß wir tatsächlich — wie auch Obermaier schon dargetan hat — in unserer Vergangenheit ein reiches nationales Bildungsgut besitzen, das sachlich u. unvoreingenommen gehoben u. ausgewertet werden muß. Das Buch bietet das pädagogisch Bedeutsame der Quellen — diese werden ausführlich zitiert — in zusammenfassender Verarbeitung. Nach einleitenden Bemerkungen über Anlaß, Quellen u. Standpunkt des Werkes werden

behandelt: die körperl. Beschaffenheit u. äußere Kultur der Germanen, die altgerman. Religion, die Wende der Germ. zum Christentum, das Familienethos u. Persönlichkeitsethos der Germ. u. die german. Erziehung. Es folgen ein Literaturverzeichnis u. zahlreiche Anm. zu den einzelnen Themen. Das Werk ist eine Fortsetzung u. Ergänzung zu des Vf. Schriften *Germanentum* u. *Christentum* u. *Nationale Erziehung* u. *Religionsunterricht* u. wird wie diese gern empfohlen. Uns interessieren hier bes. die reichen Ausführungen über Totenkult, Gottheitsvorstellungen, Sonnenkult, rel. Weltvorstellungen, rel. Schuldgefühl, Kultstätten, Formen der Gottheitsverehrung, Priester, Weissagen, Festkreis, Kultverbände, private Frömmigkeit der Germ. u. über die Anknüpfungsmöglichkeiten der christl. Mission u. die allmählichen Wandlungen des Denkens u. Lebens. L. Schm. [24]

A. Stonner, *Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. Eine Darstellung der katholischen Seelenleitung Jugendlicher* (Freiburg ² 1934). Das erste Buch, in dem allseitig dieses Thema behandelt wird. Von allen experimental-psycholog. u. -pädagog. Werken ähnlicher Art wohl das beste u. fruchtbarste. Nach den einleitenden Fragen über Anlaß, Thema u. Quellen der Arbeit gibt Vf. zunächst ein Situationsbild, umreißt dann die Stellung des geistl. Führers Jugendlicher, seine persönl. Erfordernisse u. sein Verhalten in der Seelenführung, zeichnet die Formen der Führung, erörtert die Erfahrungen, die man mit der Führung gemacht hat, spricht über die Laienergänzung in der relig.-sittl. Führung Jugendlicher u. behandelt schließlich das Problem der Jugend ohne besondere geistl. Führung. Das Buch hat in dieser Zeit des Umbruchs mit dem Kampf um die Jugend u. ihre Erziehung u. Führung ohne Frage seine Bedeutung. Erfreulich ist es, daß auch die Kirche, Pfarrei, Sakramente u. Liturgie in ihrem Wesen u. Wert erkannt sind. L. Schm. [25]

Über Liebe und Ehe für junge Mädchen. Von einer Ärztin, einem jungen Mädchen u. einer verheirateten Frau. Aus dem Engl. übertr. von Susanne M. Sorge (München o. J.). Ein Lebensbuch. Es will jungen Mädchen Ratgeber u. Wegweiser sein in den Reifejahren. Es lehnt die Emanzipation ab, die die Frau zum Zerrbild macht, es will die Frau in ihrem fraulichen Sein. Es bringt die alten, durch die Jh. erprobten Lehren der Kirche über die Natur u. Bestimmung des Menschen, das Geschlechtsleben, die Liebe u. Ehe, Mütterlichkeit u. Mutterschaft, über Klosterberuf u. freien Beruf, über Selbstbeherrschung u. Gedankenzucht, über Umgang mit Männern u. Mädchenfreundschaften. Es zeichnet sich aus durch Klarheit u. Bestimmtheit. Eine große Ehrfurcht liegt über allen Ausführungen. Eine Vertiefung hätte das Buch erfahren, wenn es bis zur Ekklesia, deren Bild die Frau ist, u. zur Agape vorgestoßen wäre. Eine solche Vertiefung brauchen wir heute. Von hier aus lösen sich die Schwierigkeiten viel leichter, u. sie gibt den mit gesundem Wirklichkeitssinn aus reicher Erfahrung, vernünftiger Überlegung u. der Weisheit der Tradition geschöpften Erkenntnissen die Weihe. L. Schm. [26]

Gertr. von Le Fort, *Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau* (München o. J. [1934]). Dieses Buch hat mit Recht manche u. gute Besprechungen u. Empfehlungen erfahren. Uns interessiert es vor allem vom Liturgischen her. Das Bild der Frau, das Vf. schaut u. zeichnet, deckt sich weithin mit dem, das uns in den liturg. Büchern entgegentritt. Was sie von der Frau als *virgo*, *sponsa*, *mater*, *ancilla*, *regina* sagt, klingt oft wie eine Deutung liturg. Texte. An verschiedenen Stellen ist das Buch unmittelbar aus der Liturgie gespeist, aus der *Consecratio virginum*, der Brautmesse, der Liturgie des Ehesakramentes, der Aussegnung der Mutter, der Taufe. Immer wieder wird die Frau hineingestellt in die großen Mysterien der Erlösungsgeschichte u. deren Feier im Kirchenjahr. Auch darin ist das Buch der Liturgie verwandt, daß es sich auf die Sprache der Symbole versteht. Man bedauert es, daß die Gedanken nicht noch tiefer u. einheitlicher im Mysterium der Ekklesia wurzeln, das würde dem ohne Frage bedeutenden

Buch letzten Tiefgang geben. Im übrigen sei verwiesen auf die Bespr. „Im Schritt der Zeit“, Sonntagsbeilage der Köln. Volksztg. vom 30. XII. 34 Nr. 52; u. „Aus der Frauenwelt“ Beil. der K. V. vom 8. II. 35 Nr. 40. L. Schm. [27]

Oda Schneider, *Vom Priestertum der Frau* (Laienbücherei 2; Wien 1934). Die bei allem weiblich warmen inneren Anteil am Thema mit ernster Sachlichkeit gestaltete Schrift kommt zu sehr richtigen Resultaten, scheint uns aber auf zu wenig gesicherter Grundlage zu ruhen. Hier, wo es um den Anteil der Frau am Leben der Kirche, vor allem am liturg. Dienst geht, dürfte das Zeugnis der Liturgie u. der Kirchenväter (neben dem bibl.) ein geeigneteres Fundament abgeben als philosoph. Spekulationen von der Art der Schw. Thoma Ang. Walters. Die symbol. Betrachtungsweise der geschaffenen Welt, wie sie in der Liturgie u. der patr. Literatur herrscht, offenbart im Bilde des einen, als Mann u. Weib geschaffenen Menschen das Mysterium „Christus u. Ekklesia“. Als Abbild Christi ist der Mann wesentlich Priester, Herr u. Bräutigam; als Bild der Ekklesia ist die Frau wesentlich Opfer, Magd u. Braut. Aber selbst eine solche Definition heißt schon zu sehr trennen, wo es sich um eine derartig geschlossene Einheit u. Ganzheit handelt, daß gar keine begriffliche Abgrenzung u. Spaltung möglich ist. Christus u. die Ekklesia sind eine so vollkommene Einheit, sind so sehr der eine Christus — zwei in einem Fleische —, daß jede Gegenüberstellung schon die Schau der Ganzheit gefährdet. Sind nun, wie die Offenbarung uns durch das Schriftwort belehrt, Mann u. Weib — der eine Mensch — als Abbild des Urbildes, des einen Christus, geschaffen, so ergeben sich für männl. u. weibl. Seins- u. Wirkweise alle jene notwendigen u. einfachen Folgerungen, die zuerst Paulus im Eph. u. ihm folgend die Väter der Kirche so klar gesehen u. umrissen haben. Es sind die gleichen, zu denen auch Vt. kommt, u. sie würden in ihrer Schrift noch eine ganz andere Überzeugungskraft gewinnen, wenn sie auf der oben angedeuteten Grundlage ständen. Dann könnten auch nicht unter den Gründen für die besondere Berufung der Frau als Trägerin der lit. Bewegung zwei an innerem Gewicht einander so wenig entsprechende wie die „Nähe zum Mysterium“ und die Freude am „heimlich ersehnten Ministrieren“ nebeneinander genannt werden. (Übrigens möchten wir hinter diese als Ausgangspunkt der Schrift fungierende Behauptung, daß es „wohl kaum eine religiös lebendige, stark empfindende Frau“ gebe, „die diese Ausgeschlossenheit vom aml. Priestertum nicht irgendwann im Laufe ihrer Entwicklung, wenn auch nur vorübergehend, als schmerzliche Beeinträchtigung empfunden hätte“ [S. 8], aus unserer Erfahrung heraus ein großes Fragezeichen machen. Es gibt „religiös lebendige, stark empfindende“ Frauen, die niemals ein Verlangen nach dem Priestertum verspürt haben, weil sie in dem sicheren Grunde ihrer gottbestimmten, symbol. Existenz ruhend, auch durch die sogen. Frauenbewegung nicht entwurzelt werden konnten.) Indessen sollen diese Ausstellungen in keiner Weise den Wert der Schrift beeinträchtigen, deren so erfreuliche Resultate sich dahin zusammenfassen lassen, daß das Wesen der Frau „Nähe zum Mysterium“, ihre Berufung „Gefäß des Seins“ zu sein, u. ihre Wirkweise die des „Sauerteigs“ im evangel. Gleichnis ist. [Die 2. Aufl. ging uns nicht zu.] Ae. L. [28]

Jul. Tyciak, *Östliches Christentum* (Die relig. Entscheidung. Hefte kath. Selbstbesinnung hg. von C. Schröder OFM Heft 3. Warendorf 1934). In seiner bes. das Gemüt ansprechenden Weise gibt T. einen „Durchblick durch das Gefüge der oriental. relig. Welt“, die er als eine „Welt des Hl. Geistes“ dem Abendlande als dem Orte der „Logos-Wirklichkeit“ gegenüberstellt. Solche allgemeinen Formulierungen bedürfen zu ihrer Ergänzung großer Genauigkeit im Einzelnen, die man aber in dieser kurzen Abhandlung nicht suchen wird. Das Büchlein wird durch seine Wärme u. Begeisterung hoffentlich manchen dazu führen, sich näher mit der tatsächlich es verdienenden Welt des Ostens zu beschäftigen, die in einer freilich oft erstarrten Form viel vom Geiste des christl. Altertums bewahrt hat. Die Liturgie

spielt daher eine bedeutende Rolle im Bilde des östl. Christentums. Vf. schränkt dieses vielleicht zu sehr auf das slaw. Christentum ein u. kommt zuweilen zu Übertreibungen, so S. 35: „wir glauben, daß erst das christl. Morgenland — u. vielleicht insbes. die slaw. Welt — uns das große Geheimnis der Liebe ahnen läßt“. S. 40 zitiert Vf. eine Paulusstelle u. sagt dazu: „Nicht auf die Worte dürfen wir hier lauschen, sondern auf den Klang, die Melodie, das heilige Pneuma“. Damit wird wohl kaum die Absicht des Apostels oder seine Auffassung vom Pneuma getroffen. Das „unnennbar Tönende slawischer Mystik“ (ebd.) ist gewiß eine notwendige Ergänzung des abendländ. Intellektualismus, enthält aber seine Gefahr. Dasselbe gilt von der S. 46 gepriesenen Lehre von der Sophia, die „ein, wenn auch ewiges, so doch kreatürliches Wesen, das in immerwährender, lebendiger Einheit mit Gott steht“, sei. „Da erscheint S. zunächst als die kreatürl. 'Reaktion' des Logos, die leibgewordene Fülle, 'das Pleroma', der Organismus der ewigen Ideen Gottes. S. ist darum der Leib des Logos, oder die ewige Menschheit Jesu. Als göttlicher Ideenorganismus ist S. das Idealbild der Schöpfung, die Morgenröte des Schöpfungstages, der Idealmensch oder die Urmenschheit. Sie ist die ewige Braut des Logos. In innigster Einheit mit ihm sammelt sie die Welt, die gebrochenen kosm. Strahlen in eins. Sie ist die All-Einheit, die auch den Kosmos zum Sinnbild, zu(r) Erscheinung ihrer gottförmigen Einheit gestaltet. Ihr Beruf ist, die Welt zum Leibe des Logos zu bilden. Die Welt aber ist durch die Sünde aus der Einheit mit S. gestürzt u. in Raum u. Zeit zersplittert... Da wurde Gott selber Mensch. Zunächst erschien S. in Maria, dem Sitz der Weisheit, u. baute aus ihr unter dem Wehen des Hl. Geistes den geschöpflich ird. Tempel, den kosmisch zeitl. Leib des Logos. Christi Menschheit ist darum das Kosmisch-Werden der ewigen Urmenschheit des Logos. Die Menschheit Jesu ist dann aber als Offenbarung der Allmenschheit nicht bloß individuell, sondern zugleich universal...“ Fragt man nach einer Begründung solch hoher „Schau“, so antwortet Vf., daß die Auseinandersetzung nicht „auf der Ebene logisch rationaler Begriffsklarheit zu suchen ist“ (S. 47). Gewiß reicht die *ratio* in solchen Dingen nicht aus; aber wo steht etwas von dieser Gnosis, die oft an die alte „Gnosis“ erinnert, in der Offenbarung? [29]

W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes* (Wege zur Wahrheit, Evangel. Antworten auf Gegenwartsfragen, 2. Bd., 2. umgearb. Aufl.; Stuttgart 1934). Das im wesentl. 1930 geschriebene Büchlein versucht die „alte u. immer wieder neue“ Frage nach dem Sinn des Leibes aus christl. Schau zu beantworten. Nach der Darlegung der vielen, zumal heute sich widersprechenden Meinungen (Abschn. I) gibt Vf. zunächst eine natürl. Propädeutik: der Leib ist ird. Wirklichkeit, ein Stück Natur, geschaffen „samt allen Kreaturen“, ist die „Form“ unseres individuellen Daseins, aber auch „Glied“, d. h. hineingestellt in die großen Zusammenhänge der Natur, niemals nur ein bloßes Für-sich-sein. Auf die sakrale u. sakramentale Bedeutung des Leibes kommt St. im III. Abschn. zu sprechen: „Der Leib als Gleichnis“, wobei er unter „Gleichnis“ das echte Sinn-Bild des Göttl. versteht, nicht phänomenolog. Wesensschau, nicht einen Begriff der gegenständl. Erfahrungswelt, sondern die ird. Wirklichkeit, an der das Jenseitige erscheint u. wodurch „es erkannt u. ergriffen werden“ will (S. 93); das Gleichnis ist also zugleich Offenbarung u. Vergegenwärtigung, Hülle u. Verhüllung. Deshalb ist der Leib nicht „nur“ Symbol der Seele, sondern die lebendige Gestalt des ganzen Menschenwesens, der Ort, daran sowohl Schönheit u. Anmut, als auch Armut, Siechtum u. Laster sichtbar werden. Der Leib ist Gottes Geschöpf, er gehört aber dem Menschen zu, der das Glied einer gefallenen Welt ist. Darum geht die Erlösung auch den Leib an, nicht nur die Seele, das „Wort“ wurde „Leib, wurde Gestalt in menschl., ird. Wirklichkeit“, Jesus trug an seinem Leibe die Sünde der Welt, ja „der am Kreuz ausgestreckte Leib des sterbenden Christus ist in stärkstem Maß Gleichnis, u. zw. zunächst Gleichnis des göttl. Zornes u. der tiefen Verlorenheit aller Welt“ (S. 110). Auch die Auferstehung betrifft den Leib,

Gott hat dem auferstandenen Christus einen neuen Leib gegeben, aber einen „verklärten“ Leib, der ganz u. gar nur mehr durchscheinendes Gefäß göttlicher Herrlichkeit ist (S. 112). Über den Leib des Auferstandenen sagt das NT, „die Gemeinde sei der Leib des Christus“. Die Kirche ist also „der Ort in der Welt, wo sich die Leibwerdung des göttl. Geistes durch die Geschichte hin fortsetzt“ (S. 113), das gegenwärtige Gleichnis der erlösenden Gottesliebe; von ihrem gottesdienstl. Handeln aus ist das ganze ird. Leben als Gleichnis zu begreifen. In ihr wird der „Leib als Bekenntnis“ erst ganz möglich, dort wird der Leib geweiht, indem er Anteil nimmt am „Kultus“ der Kirche, der immer ein leibhaftes Handeln ist u. deshalb auch in seinen leibhaften Gebärden ganz ernst genommen werden muß, am stärksten u. tiefsten in der Feier des „Sakramentes“, der Eucharistie, wo der ‚Leib Christi‘ gegenwärtig ist u. die irdischen Elemente, Brot u. Wein, in sich hineinnimmt, in die neue verklärte Welt, u. zugleich diejenigen, die ihn empfangen, zu seinen Gliedern auf Erden wandelt (S. 126). Das „Sakrament“ aber deutet hin auf die „Auferstehung des Leibes“, die nicht Erlösung vom Leibe, sondern Erlösung des Leibes ist, d. h. die Berufung des ganzen Menschen zu einem neuen Leben, wobei dieses wiederum seine „Form“, seine Gestalt, sein Werkzeug hat, das nämlich, was Paulus „den geistl. Leib“ genannt hat (S. 128). Vom Auferstehungsglauben aus wird erst ganz verständlich, was die christl. Glaubensverkündigung unter dem „Sinn des Leibes“ versteht, die ewige Bestimmung des Leibes, wobei das leibl. Leben auf Erden die Zeit der Bereitung ist.

Th. B. [29a

H. Lützeler, *Grundstile der Kunst* (Berlin u. Bonn 1934). Dieses Buch stellt durch seine Verbindung klarer philosophischer Schau u. Scheidung mit lebendiger Einfühlung in die unendlich reiche Welt der Kunstgeschichte eine hervorragende Leistung dar; die Sprache schmiegt sich dem jeweiligen Gegenstand so an, daß es auch künstlerisch ein Genuß ist, darin zu lesen u. sich in die verwirrende Fülle der Weltkunst Ordnung bringen zu lassen, wobei zu der formalen Würdigung die geistig wertende tritt, so daß die Beziehungen der Kunst zur Weltanschauung u. Religion oft überraschende Beleuchtung erfahren. Der Formalismus u. Relativismus der bisherigen Kunstbetrachtung werden damit ergänzt u. überwunden. Aus den Kunstarten: Architektur, Plastik, Malerei werden die Grundstile: tektonisch, plastisch, malerisch erschlossen; ihr Weg durch die Geschichte zeigt ihre Rhythmik u. das Verhältnis von Idee u. Wirklichkeit. Für uns bes. wichtig ist die *Sinnlogik der Stile*, da hier auch die Metaphysik der Stile u. ihr Verhältnis zur Religion behandelt wird (5. Abschnitt VII). Darin wird bei der Erörterung des plast. Stils die Liturgie als Entsprechung beigezogen, wie es Vf. schon ausführlicher in seinem ebenfalls sehr zu empfehlenden Buche *Die christl. Kunst des Abendlandes* (Bonn 1932) getan hat. Hier möchte ich freilich einige Einwendungen erheben. Vf. sieht den plast. Stil innerhalb der abendländ. christl. Kunst mit Recht vor allem in der roman. Zeit verwirklicht u. zitiert als Parallele Texte der latein. Liturgie (allerdings in einer leise modernisierenden Übersetzung), die aber doch aus dem christl. Altertum stammen, in dem Vf. den tekton. Stil ausgeprägt sieht; die Beispiele, die S. 278 u. 282 abgedruckt sind, stammen außerdem aus den Psalmen (44 u. 103), sind also ursprünglich aus einer ganz andern Welt als der roman. hervorgegangen u. auch in ihrer Anwendung mehr altchristl. als ma. Man muß hier wohl sagen, daß die Liturgie als pneumat. Kunstwerk über die Zeitgebundenheit der andern Künste emporragt u. auch in einer künstlerisch „tekton.“ Zeit die Plastik u. das Malerische mitumfaßt. Da Vf. mit Recht den plast. Stil als den Stil der Mitte (u. daher wohl den „kathol.“) schildert, so wird er dem gewiß gerne zustimmen. S. 281 f. beschreibt er in schönen Worten die Lit. als die Gebetsform, die den Eigenheiten plast. Religiosität am meisten entspricht, u. gibt die gemeinsamen Züge an. Es wäre wertvoll, einmal die Geschichte der Liturgie nach dem Grundschema der Stile darzustellen. Innerhalb der plast. Grundhaltung würde man gewiß auch die andern

Phasen entdecken, wie auch eine der Kunstentwicklung entsprechende heutige Tendenz der Rückkehr zum tektonisch Primitiven feststellen können. Einzelbeobachtungen über den Zusammenhang von Kunststil u. Religiosität finden sich häufig in dem Buche, so z. B. S. 237 über Barock u. Kult, 292 über das maler. Gesamtkunstwerk u. die scholast. „Summa“: „Die Scholastik ist eine den übrigen Stilen verschlossene wesentl. Möglichkeit des Malerischen. So erscheint denn der relig. Mensch des maler. Stils hauptsächlich durch die Hinwendung zur Individualmystik, zur Massenverzückung u. zur Scholastik charakterisiert.“ [29 b]

II. Geschichte der liturgischen Studien.

Jan Korzonkiewicz. Życie i Działalność (Kraków 1934). Für die Neugeburt des relig. Lebens durch die Liturgie hat in Polen außerordentl. Bedeutung gehabt der † Regens des Krakauer Priesterseminars, J. K. Freunde legen einen reichen Strauß von Erinnerungen in einem Buch nieder. Der Herausgeber des „Mysterium Christi“, Michael Kordel, spricht von seiner Arbeit auf dem Gebiete der liturg. Erneuerung. Zunächst lag ihm viel daran, daß die Seminaristen den gregorian. Choral gut sangen u. kannten. Aus seiner Innsbrucker Erziehung als Schüler von Gatterer kannte er die äußere Seite der Liturgie. Später stand er in lebendigem schriftlichen Verkehr mit Beuron, Laach, St. André u. Dr. Stephan. Sein liturg. Credo war: Die liturg. Bewegung dient der Wahrheit u. Ordnung, auf daß jedes Ding in der Kirche den Platz bekommt, der ihm zukommt. Die herrlichen Früchte der liturg. Wiedergeburt werden kommen. Wir bringen sie zum Reifen nur langsam, „in omni patientia et doctrina“. Der Weg ist weit u. beschwerlich. Er geht über liturg. Aufklärung u. Erziehung. Die Gründe des Verfalls der Liturgie sah er in der Gotik, der Gegenreformation, dem Barock u. der polyphonen Musik. Diese brachten die gegenwärtigen Formen der Frömmigkeit hervor, die sich hauptsächlich erschöpft in Gebeten u. subjektiven Übungen, die häufig so wenig die Kennzeichen des Männlichen an sich tragen. Seiner Initiative verdankt Polen die liturg. Zeitschrift „Mysterium Christi“. Er schrieb viele Artikel für sie u. für andere poln. Zeitschriften, in denen er sich immer wieder mit Themen aus der Liturgie befaßte. [Vgl. Jb. 12 Nr. 649.] F. W. [30]

III. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

Schott, Meßbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen. Neubearbeitet von Mönchen der Erzabtei Beuron. Jubiläumsauflage 1884—1934 (Freiburg i. Br. 1934). Diese 37. Aufl., deren Vorwort Seb. Gögler OSB zeichnet, zeigt Fortschritte in der Behandlung der Gesangs- u. Gebetstexte u. in der übersichtlichen Anordnung. Die Gesangsteile, die für die aktive Teilnahme des Volkes in Betracht kommen, sind mit Choralnoten versehen. Freilich bleiben noch sehr viele Wünsche sowohl in bezug auf die Richtigkeit der Übersetzung u. der Erklärung wie die sakrale Würde der deutschen Wortform offen. — Dasselbe gilt von der 4. Aufl., die *Das vollständige Römische Meßbuch lat. und deutsch mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott OSB hg.* von Mönchen der Erzabtei Beuron (Freiburg i. Br. 1934) erreicht hat. [31/2]

Das Meßbuch der katholischen Kirche lateinisch und deutsch nach der Originalausgabe der Benediktiner von Affligem bearbeitet von den Benediktinern zu Ilbenstadt. Ausgabe II. Mit 28 Vollbildern und über 40 Kopf- und Schlußstücken auf dem Textpapier (Dülmen 1934). Es handelt sich hier um eine billigere Ausgabe des von uns Jb. 10 Nr. 52 besprochenen Meßbuches, in dem die

Wochentagsmessen nur deutsch gegeben sind; im Anhang sind einige Choralmissen in modernen Noten beigelegt. Die von uns damals gerügten Versehen u. Mißverständnisse der Übersetzung sind nur zum kleinsten Teile verbessert, so daß wir leider auch in diesem sonst preiswerten Buche kein ideales Volksmeßbuch sehen können; denn die „Volkstümlichkeit“ kann doch nicht in einer Verwässerung der Liturgie bestehen, die aber nicht vermieden wird, wenn man die so inhaltsreichen heiligen Texte nicht in ihrer Fülle stehen läßt. Vergleicht man etwa die S. 92 gegebene Übersetzung der *Postcomm.* der 2. Weihnachtsmesse: „Die Feier dieses Geheimnisses des Neugeborenen erneuert uns allezeit, o Herr, dessen einzigartige Geburt den alten Menschen ausgetrieben hat“ mit dem Urtext: *Huius nos D. sacramenti semper novitas natalis instauret, cuius nativitas singularis humanam repulit vetustatem*, so erkennt man diesen in jener kaum wieder, sieht aber wohl eine Verschiebung des Gedankens aus dem objektiven Christumysterium in das menschliche Tun unserer „Feier“, u. dies noch dazu eines „Geheimnisses“, bei dem man sich vergeblich fragt, wie man es „feiern“ könne, es sei denn durch unser Meditieren darüber. Vgl. zu dieser Oration Liturg. Zschr. 4 (1931) 83–87, wo ich die Übersetzung vorschlug: „Es stelle uns beständig wieder her, o Herr, dieses Mysteriums auf der Geburt Christi beruhende Neuheit; seine einzigartige Geburt hat ja den Todesmoder der Menschheit verschleucht“. Das Volk soll doch gerade zu der wahren Gnadenquelle des göttlichen Mysteriums hingeführt werden, aus dem allein echte christl. Frömmigkeit hervorgeht. Darauf weisen die liturg. Gebete immer wieder hin, so auch z. B. die Oration der 1. Weihnachtsmesse, deren Übersetzung hier wieder heißt (S. 84): „...laßt uns einst auch im Himmel die Freuden dieses Lichtes genießen, dessen wunderbare Bedeutung wir auf Erden erkannt haben“!! Das soll die Übersetzung sein von: *cuius lucis mysteria in terra cognovimus*... Aus der Schau des Mysterienlichtes wird das Erkennen einer Bedeutung! S. 124 sind in der Sekret von Epiphanie die Worte *immolatur et sumitur* diesmal nicht unterdrückt, tauchen aber an ganz falscher Stelle auf: „Hier wird dir nicht mehr Gold, Weihrauch u. Myrrhe dargebracht, sondern, was durch diese Geschenke versinnbildet geopfert u. genossen wird, J. Chr.“! Richtig müßte es heißen: „sondern geopfert u. genossen, was durch d. G. v. wird: J. Chr.“. So könnte man sämtliche Übersetzungen, auch die der Schrifttexte, durchnehmen u. zeigen, daß sie die Fülle der Gottesworte durch modernisierende Umdeutungen abschwächen. Das gleiche gilt von den einleitenden Anweisungen. So wird z. B. zum Ostersonntag die Auferstehung sehr äußerlich gedeutet; zum Schluß heißt es: „Vergessen wir aber nicht, daß Christus, ehe er zur Glorie der Auferstehung gelangte, erst als sühnendes Opferlamm geschlachtet werden mußte: daß er nun triumphierender Erlöser ist, nachdem er erst unser Opferlamm geworden. Wenn wir also der Verdienste seiner Auferstehung teilhaftig werden wollen, dann müssen wir unser sündhaftes Leben reinigen vom alten Sauerteige der Bosheit u. rein, 'ungesäuerten Herzens' in Liebe u. Eintracht leben (Epistel, Sekreta, Kommunion, Postkommunion).“ Bei solch moralistischer Auffassung ist allerdings vom liturg. Mysterium nichts zu spüren. — Zu dem Anhang gregorianischer Gesänge vgl. die Ausstellungen von F. Böser OSB in der *Musica sacra* 64 (1934) 216. [33]

O. Hellinghaus, Lateinische Hymnen des christlichen Altertums und Mittelalters (Aschendorffs Sammlung lat. u. griech. Klassiker. Münster 1934). Das Jb. 2 Nr. 51 bespr. Bdchen hat erfreulicherweise eine 3. Neuauflage erlebt. Die Hymnen sind nach Zahl u. Auswahl die gleichen wie in der Ausgabe von 1927. Die Auswahl gibt ein gutes Bild der Entwicklung lat. Hymnendichtung bis zu den Zeiten des Niedergangs. Ihre Höhe dürfte aber wohl eher in den ersten Jh., nicht, wie die Einleitung sagt, im Hoch-MA zu suchen sein. Das Bdchen empfiehlt sich gegenüber vielen neueren Hymnensammlungen durch Wiedergabe des ursprüngl. Textes u. sorgfältige Erläuterungen. Diese erleichtern eine sinngemäße Übers. auch für

den im Latein. weniger Geschulten, sind daher den oft klägl. deutschen Übertragungsversuchen bei weitem vorzuziehen u. machen die Sammlung über den Schulgebrauch hinaus für die weiten Kreise liturgisch interessierter Laien wertvoll.

Ae. L. [34

„Zu uns komme Dein Reich.“ *Religiöse Texte im Geiste der heiligen Schrift und Liturgie.* Hg. vom Sekretariat des Gebetsapostolates in Deutschland. Bisher 35 Nr. (Saarbrücker Druckerei und Verlag A.-G., Saarbrücken). Die Hefte dieser Sammlung gehören mit in die Reihe der Bemühungen um die Schaffung eines Laienbreviers. Bisher sind erschienen Nr. 1. *Christus, dem König.* Nr. 2. *Ich glaube an Gott, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde.* Nr. 3 *Gottes Größe.* Nr. 4. *Gottes Namen und Eigenschaften.* Nr. 5. *Das letzte Ziel des Erdenlebens.* Nr. 6. *Der Weg zum letzten Ziel: Unsere Lebensaufgabe auf Erden.* Nr. 7. *Des verlorenen Sohnes Irrgang und Heimgang.* Nr. 8. *Menschliche Verzagttheit und göttliche Barmherzigkeit.* Nr. 9—10. *Beim Gastmahl des Herrn.* Nr. 11—13. *Geheiligtter Tag im Gottesreich Stundengedanken und Stundengebete zur Heiligung des Tages* (Tägliche Gebete im Geiste der Kirche, ein kurzes Laienbrevier für alle Tage). Nr. 14. *Der letzte Advent: Die Wiederkunft des Herrn zum Weltgericht.* Nr. 15. *Der nächste Advent: Bereitet den Weg des Herrn.* Nr. 16. *Heilige Weihnachtszeit.* Nr. 17. *Jesu heiliger Name.* Nr. 18—21. *Unserer lieben Frau* (10 volksliturgische Muttergottesandachten). Nr. 22. *Vorfastenzeit.* Nr. 23. *Heilige Fastenzeit.* Nr. 24—26. *Passions- und Charwoche.* Nr. 27. *Auferstehung und Ostertag.* Nr. 28. *Von Ostern bis Pfingsten.* Nr. 29. *Komm hl. Geist.* Nr. 30—33. *Volksliturgische Herz Jesu-Andachten.* Nr. 34—35. *Volksliturgische Meßfeier.* Alle bisherigen Hefte sind von Ansgar Seibert SJ verfaßt. Jedes hat 10—12 Seiten. In der Vorbereitung werden schlichte Leitgedanken, das Ziel u. der Weg der Andacht zur Betrachtung geboten. Jede Andacht beginnt mit dem Eingang, der dem Invitatorium der Matutin des Breviers gleicht. Es folgt der Vorspruch in der Art eines Responsoriums, aus bibl. u. liturg. Texten gebildet, dann eine entsprechende Lesung aus dem A oder NT, ein Psalm oder Hymnus mit Antiphon, darauf ein längerer Wechselspruch u. schließlich eine Oration. Daran schließt sich ein 2. oder 3. Teil in ähnlicher Folge. Alle Texte sind so geformt, daß sie sich leicht chorweise sprechen lassen u. dem einfachen Mann durchaus verständlich sind. Die volksliturg. Meßfeier hat sich an die Art der bewährten Vorbilder gehalten, bringt das Ordinarium lat. u. deutsch vollständig u. für die Chormesse zugerichtet, enthält in Kleindruck die Texte des Proprium vom Herz Jesu-Fest, gibt eine praktische Einführung u. eine schematische Übersicht über den Aufbau der Messe. Die Hefte können die pädagog. Absicht, zum liturg. Beten zu führen, für gewisse Kreise wohl errönnen. L. Schm. [34a

Margarete Fölber, Altartafel zur Erklärung des heiligen Meßopfers. Mit 39 ausgestanzten Figuren und einer Anleitung für den Gebrauch der Tafel. Herausgabe des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen (Paderborn). Alle Hilfsmittel, die geeignet sind, das Verständnis der Messe zu wecken, sind zu begrüßen. M. F. hat in dieser Altartafel mit den dazugehörigen Figuren ein Unterrichtsmittel geschaffen, mit dem man den Kleinen in der Grundschule die bedeutendsten liturg. Handlungen der M. veranschaulichen u. ihr Verständnis erleichtern kann. Natürlich darf man den Kindern nicht das fertige Bild eines Teils der Messe zeigen; man verfähre so, daß sie das Werden des Bildes erleben. Allen, die in der Grundschule tätig sind, wird die Altartafel eine willkommene Brücke sein.

Dies., *Ergänzungstafeln zur Altartafel zur Erklärung des heiligen Meßopfers. Priesterkleidung — Kelchbekleidung.* Dazu: *Anleitung für den Gebrauch der Ergänzungstafeln* (Paderborn). Die beiden Ergänzungsbogen sind im Formate 84 : 115 cm in künstlerischem Farbdruck auf starkem Karton zum Ausschneiden der Figuren u. Gewänder. Mit Hilfe dieser Bogen kann man das Ankleiden des Priesters

in allen seinen Teilen wie auch die Bekleidung des Kelches zeigen. Die Tafeln sind für die erste Einführung der Kleinen in die Lit. der Messe sehr geeignet.

L. Schm. [35]

G. Staffelbach, Liturgik. Heilige Zeiten und Mysterien. Mit Zeichnungen von E. Staffelbach (Luzern 1934) behandelt die hl. Zeiten, u. zw. Kirchenjahr. Feste, liturg. Wochentage u. liturg. Tageszeiten, dann das Meßopfer u. die Sakramente. Die Ausführungen sind kurz u. knapp, im ganzen etwas äußerlich, wohl für die erste Einführung gedacht. Die Mysterienlehre hätte Lebendigkeit u. Vertiefung bringen können. Manches muß beanstandet werden, z. B. S. 5 heißt es, daß der kath. Christ während des Kj. „das Leben Jesu von seiner Geburt bis zu seiner Verherrlichung miterlebt u. mitfeiert“; das ist auch ein Motiv des Kj., trifft aber nicht den Wesenskern; ferner ist es wohl nicht zutreffend, daß das Epiphaniefest im Range dem Pfingstfest gleichkommt, daß die Palmprozession den Höhepunkt der Palmsonntagsfeier bildet, daß Johannes d. T. den Thron des gefallenen Lucifer einnimmt usw. Eine besondere Note bekommt das Buch durch die 18 ganzseitigen Abb., die den Text wirkungsvoll erläutern u. für den Unterricht recht brauchbar sind: die Tabellen über das Kj. u. seine Festkreise, den Heiligenkalender, die Tageszeiten, das Meßopfer, die Kreuz- u. Christuszeichen u. die Dreifaltigkeitszeichen.

L. Schm. [36]

Eucharistia. Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie publiée sous la direction de **M. Brillant**. Collaborateurs: M. Allemand, Bardy, M.-L. Baud, P. Bayart, Birot, Bride, Cabrol, Constant, Coppens, Dedieu, Dumoutet, Gasque, Ch. Grolleau, Joret, M. de la Taille, Magnin, Germaine Maillet, Maranget, Marmoiton, Molien, J. Morienvall, Pourrat, Rabotin, F. Raugel, Ruch, Salaville, Vernet, Fr. Veuillot (Paris 1934). Dem Hg. ist es mit seinem Stabe ausgezeichnete Mitarbeiter gelungen, wirklich eine „volkstümliche“, aber auch wissenschaftl. Ansprüchen genügende „Enzyklopädie“ der hl. Euch. zu schaffen, die über die verschiedensten Seiten u. Gesichtspunkte des höchsten christl. Kultmysteriums gut unterrichtet, u. zw. I. über die Einsetzung der E. nach dem NT (J. Coppens), II. die Geschichte des Dogmas bis zur Neuzeit (Bardy u. Pourrat), III. die Lehre von der Euch. (von M. de la Taille, der natürlich seine Theorie vertritt, die aber der traditionellen Lehre nicht in allem entspricht; beigelegt sind Darlegungen über die Lehre der Reformatoren, der Anglikaner u. der Ostkirchen), IV. über die eucharist. Frömmigkeit, näml. Kommunionempfang, Verehrung der Euch. außerhalb der Messe usw., eucharist. Erziehung u. soziale Bedeutung der Euch., V. über die Euch. im Kirchenrecht u. in der Liturgie, VI. ihre Apologetik, VII. Literatur u. Kunst im Dienste der Euch.; es folgen noch ein Abscheitt über die Euch. u. die Heiligen sowie ein Verzeichnis der Schriftsteller, die die Euch. behandelt haben. Die Mysterienlehre, die mehr Einheit in die wohl allzu große Fülle der Behandlungsweisen gebracht hätte, wird nur gelegentlich u. nicht in ausreichender Form erwähnt. S. 36 nennt Coppens „L'idée du mystère“, die als 3. Aspekt neben der Euch. als Opfer u. Sakrament gestellt werde; tatsächlich ist sie der primäre Aspekt, der die beiden andern mitumfaßt. Sehr nahe kommt an die Mysterienlehre heran der S. 147 zitierte E. Masure, *Le sacrifice du chef* S. 300 f. S. 723 nennt Ruch in der Behandlung der Beziehungen zwischen antiken u. christl. Mysterien, die wohl einer Vertiefung bedürfte, auch unsere Auffassung davon, gibt sie aber nicht richtig wieder. Auch sonst hätte man manche Wünsche anzumelden (wie z. B. bei der Epiklese); aber im Ganzen gibt das Werk einen guten Überblick über den heutigen Stand der eucharist. Theologie. — Hingewiesen sei hier auf das ähnliche Werk: *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques* publiée sous la direction de **R. Aigrain** im gleichen Verlag Bloud et Gay (Paris 1930). 1141 S. u. viele Abb. [37]

Theologiae dogmaticae manuale quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit **Fr. Diekamp**. Juxta editionem sextam versionem

latinam curavit A. d. M. Hoffmann OP. Vol. IV *De sacramentis, tum in communitum in specie, et de novissimis* (Paris, Doornik, Rom 1934). Diese Übers. des rühmlich bekannten Werkes, von der wir Bd. I u. II Jb. 12 Nr. 49 anzeigten, entspricht dem dritten Bd. der deutschen Ausgabe, die wir ebd. in ihrer Bedeutung für die Mysterienauffassung von der Eucharistie ausführlich besprachen. Die betr. Teile sind wörtlich in die Übers. übergegangen. Da dieser Bd. die ganze Lehre von den Sakramenten enthält, ergibt sich daraus sein Wert für den Liturgiker. Die Übers. bietet ein klares, leichtverständliches Latein. [38]

Litanei und Lobgesang hg. im Auftrag des Berneuchener Kreises von K. B. Ritter u. Liselotte Selle (Der deutsche Dom hg. von Heitmann-Ritter-Stählin. Kassel 1934). Um das Litaneigebet im evang. Kult neu zu beleben, zeigt die Einleitung, daß es „geradezu das Urbild des kirchl. Gemeindegebets“ ist, da es aus der Gemeinsamkeit der Gebethaltung entstanden ist, deren Bewegung in einem festen, zusammenschließenden Rhythmus ihren Ausdruck findet. Die Gliederung des L. wird dadurch verstärkt, daß Gruppen von Bitten u. „Erinnerungen“ durch den gleichen Gebetsruf zusammengefaßt werden. Diese Rufe schaffen zugleich Ruhepunkte, während der Wechsel zwischen Liturg u. Gemeinde die Spannung wach hält. Die Wiederholung der Gebetsrufe läßt das L. als Ausdruck einer Gesamthaltung der Gemeinde erscheinen, wobei der einzelne sich in diese aufgenommen sieht. [39]

Abt F. Cabrol OSB, *Les livres de la liturgie latine* (Bibliothèque catholique des sciences relig. 38; Paris 1930). Nach einer Übersicht über die liturg. Bücher der lat. Lit. (für Messe, Offizium, Sakramente u. Sakramentalien sowie die davon abhängenden: Kalendarien, Martyrologien; Caerem. episcoporum) betrachtet C. die geschichtl. Entwicklung dieser Bücher, ihr Werden, Auseinandertreten u. ihre Zusammenfassung. Gute Literaturangaben. Engl. Übers.: *The books of the Latin Liturgy* (London 1932). [40]

Jos. Schmid, *Kurzgefaßtes Handwörterbuch des Kirchenlateins zum Codex iuris canonici, Missale, Breviarium nebst sämtlichen Proprien aller (auch nur zum Teil) deutschsprechenden Bistümer sowie zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen, schließlich zum Rituale Romanum und Memoriale Rituum* (Limburg/Lahn 1934). Das Büchlein, das erfreulicherweise auch die Prosodie der Wörter angibt, wird gute praktische Dienste leisten. Zuweilen hätte die spätlatein. Forschung noch mehr berücksichtigt werden können, z. B. bei *effectus*, das im Kirchenlat. meist „Wirklichkeit“ bedeutet; vgl. Jb. 11 S. 37 ff. [41]

Jos. Will SJ, *Handbuch der katholischen Aktion*. Mit Geleitwort von Dr. Conrad Gröber, Erzb. von Freiburg i. Br. (Freiburg i. Br. 1934). Ohne Frage hat die K. A. nach dem Versinken der ma. Form der Begegnung von Kirche u. Welt für die Gegenwart u. für die Zukunft eine entscheidende Bedeutung. Sie begegnet aber noch erheblichen Schwierigkeiten u. Mißverständnissen, bes. auch in Deutschland; schon der Name stößt viele ab. Vf. hat zur Klärung u. Wegbereitung zu seiner 1932 erschienenen Schrift *Die K. A. Bibl. u. dogmat. Grundlagen* in diesem *Handbuch* sich zu den geistigen Grundlagen u. Grundfragen eingehend u. verständig geäußert. Zunächst entrollt er den Sinn der K. A. u. stellt markante Merksätze Pius' XI. aus den verschiedenen Schreiben über die K. A. zusammen. Bei den Grundfragen behandelt er die K. A. als deutsches Problem, als Weltproblem, als Problem der Geistesbewegung, der Masse, der Pfarrei, des Klerus, der Naturstände, der kath. Erneuerung usw. Bei der Behandlung der Grundlagen geht Vf. bes. ein auf die Lehre des Papstes, der Kirche u. der Schrift, das sakramentale Leben der Kirche (bes. die Firmung als Sakrament des Laienapostolates), das Geistesleben der Kirche (bes. die liturg. Erneuerungsbewegung, Exerzitien u. Kongregationsbewegung usw.). Dann umreißt Vf. den Weg zur K. A. (Zellenbildung, Organisation usw.) u. schließt mit Auszügen aus den Schreiben des Papstes

Pius' XI. über die K. A. u. einer Übersicht über das Schrifttum zur K. A. Das Buch ist leichtverständlich u. durchaus geeignet, rechtes Verständnis über die K. A. zu verbreiten u. eine tiefe Verantwortung ihr gegenüber zu wecken. L. Schm. [42]

C. Callewaert, *Caeremoniale in Missa privata et solenni* (³ Brugge 1934). Ausführl. Beschreibung der Zeremonien der privaten u. feierl. Messe. Vf. ist bemüht, auf die Geschichte u. den Sinn der Zeremonien einzugehen. Auch deutsche Werke werden öfter zitiert. Es dürfte nicht leicht eine liturg. Frage betr. Zelebration der Messe geben, auf die bei C. nicht die Antwort zu finden wäre. Das Buch gehört in die Bibliothek jedes Priesters. G. G. [43]

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig Neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon (Freiburg i. Br.). Das von uns mehrfach (zuletzt Jb. 13 Nr. 36 a) empfohlene Werk ist nunmehr vollendet u. stellt als Ganzes eine staunenswerte Leistung des Verlages u. der Mitarbeiter dar. Es gibt wirklich immer eine durch Kürze, Klarheit u. Treffsicherheit überraschende Antwort auf die Fragen, die man an ein solches Nachschlagewerk stellen kann, u. verbindet modernste Wissenschaftlichkeit mit christlicher Gläubigkeit. Daß es auch in den Themen, die sich auf den Kult beziehen, den neueren, tieferen Lösungen entgegenkommt, haben wir früher (s. Jb. 12 Nr. 56) schon dankbar hervorgehoben. Der christl. Standpunkt gibt dem Werke trotz aller diffusen Wissensanhäufung eine imponierende Einheit, die die Gefahr des „Konversationslexikons“ vermeidet. [44]

Handbuch der Philosophie, hg. von A. Baeumler u. M. Schröter (München u. Berlin). Anzuzeigen sind noch die Lieferungen 37—43 (vgl. Jb. 8 S. 274 ff. u. 11 S. 195 f.): Heft 37, 41 *Ästhetik* von A. Baeumler; 38 *Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung* von K. Lorenz; 39 *Logik* von Fr. Brunstäd; 40 *Philosophie der Sprache* von J. Stenzel; 42 *Geschichtsphilosophie* von E. Rothacker; 43 *Philosophie der Technik* von M. Schröter. Von den im Anlageplan vorgesehenen 6 Abteilungen sind nunmehr ebenfalls abgeschlossen: Abt. I *Die Grunddisziplinen*, u. Abt. IV *Staat u. Geschichte*. Vom Standpunkt des Jb. aus ist auch diesmal im einzelnen nichts Weiteres zu sagen. Schaut man auf die vorlieg. Hefte u. auf das ganze bis jetzt vollendete Werk zurück, so muß hervorgehoben werden, daß sehr wertvolle, ernste u. sachliche Arbeit geleistet worden ist. Der Rahmen des Ganzen ist weit gespannt. Und es läßt sich nicht leugnen, daß vielfach versucht worden ist, auch in die Tiefe der Probleme hinabzusteigen. Allerdings würden die einzelnen Abhandlungen einen ganz andern philosoph. Wert darstellen, wenn in ihnen neben der meist angewandten histor. Darstellung u. Herausarbeitung der großen Linien noch viel mehr die systemat. Behandlung u. Durcharbeitung der Probleme im einzelnen u. vor allem, wenn in ihnen noch viel mehr, als es zweifellos spürbar ist, das Kernstück jeder echten Philosophie, die Metaphysik, u., wo es angebracht war, die Theodizee zu ihrem Rechte gekommen wären. Immerhin, wer das *Handbuch der Philosophie* besitzt, dessen Bibliothek birgt einen reichen Schatz von philosoph. Wissen u. philosoph. Weisheit. Petrus Wintrath OSB. [44a]

IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Messe, Sakramente, Kirchenjahr, Offizium, Sonderliturgien, Heiligenverehrung.

Thirty-first international Eucharistic Congress, Dublin 1932 (Dublin 1934). In den beiden Bänden, die über den 31. eucharist. Kongreß von Dublin 1932 berichten, finden sich folgende auf die Liturgie bezügl. Arbeiten: *The holy Eucharist in the Church of ancient Ireland* von E. MacNeill (I S. 81—7); *The holy Eucharist in Medieval Ireland* von John Ryan (I S. 87—108); *Le culte des saints irlandais en*

Wallonie von J. Crépin (II S. 60—87); *The Devotion to the Eucharist in Celtic Liturgy* von F. Cabrol (II S. 150—7); *The Rise and Fall of the Mass in Scotland and its Restoration* von McCrettigan (II S. 319—33); *La epiclesis en la liturgia mozarabe* von Kanon. Artero (II S. 376—99). L. G. [45]

B. Frost, *The meaning of Mass* (London 1934). Bekanntlich geben die engl. Anglo-Katholiken gewöhnlich den ehemals von den Anglikanern verworfenen Namen „Messe“ dem in ihren Kirchen gefeierten eucharist. Kulte. Einer aus ihnen zeigt hier angelegentlich seinen Religionsgenossen die Schönheiten der Messe, indem er sich das Wort des Cambridger Theologieprofessors Dr. Nairne zu eigen macht: „Der Meßkanon ist das beste aller Gebete (u. sogar ohne Zweifel die beste aller lat. Kompositionen) in seiner einfachen schmucklosen Form, die aber sehr gut sich für das Gebet eignet“. L. G. [46]

Joh. Schenk, *Gemeinschaftsmesse. Meßfeier des Opferwillens* (Düsseldorf 1934). Es gibt mancherlei Versuche, schon die Kinder in innigem Anschluß an das Ordinarium die Messe mitfeiern zu lassen u. diese als „Kindergottesdienst“ zu gestalten. Man sucht die Meßgebete psychologisch-pädagogisch einheitlich für die Kinder auszuwerten. Diese Versuche sind gewiß lobenswert. Sch. bringt die Meßgebete auf den einen Nenner des Opferwillens. „Es handelt sich dabei um eine Ergänzung des liturg. Betens: Christi u. unser Opferwille soll betrachtend erlebt werden.“ Diese betrachtenden Ergänzungen sind doch zu gekünstelt u. unterscheiden sich im wesentl. nicht von den Meßandachten. Wenn Vf. meint: „So ist auch der Liturgie gedient, die nicht verflachen darf“, so müssen wir sagen: so wird der Lit. nicht gedient, u. wir fragen: was heißt das: die Lit. darf nicht verflachen? Vf. denkt wohl daran, daß die Menschen verflachen können, die an der Liturgie teilnehmen. Uns erscheint dieser Versuch der Gemeinschaftsmesse, die Menschen vor Verflachung zu bewahren, nicht geeignet. Ihm liegt eine schiefe Auffassung vom Wesen der Messe, der Lit., des Menschen u. der Pädagogik zugrunde. Es ist doch wohl schief, wenn Vf. schreibt: „Christus gibt in seinem Kreuzesopfer den eigenen, menschlichen Willen Gott zum Opfer dar u. wiederholt dies fort u. fort in jeder heiligen Messe“. Es muß heißen: in jeder M. wird die einmalige Opfertat Christi gegenwärtig. Wem das Wesen der Liturgie aufgegangen ist, weiß, daß sie keiner betrachtenden Ergänzungen bedarf, daß sie durch diese nicht bereichert, erhöht u. vervollkommnet wird. Und welches Bild vom Menschen schwebt Vf. vor, wenn er es für ratsam hält, den eigenen Opferwillen betrachtend zu erleben?! Es ist gewiß, daß eine gute Pädagogik die Menschen nicht zur Betrachtung des eigenen Opferwillens erzieht; das könnte zur Verkrampfung führen, u. aus dem ursprünglich gesunden Opferwillen könnte bei der Reflexion etwas anderes erblühen: die Giftblüte des Pharisäismus. Es ließen sich noch manche kritische Bemerkungen machen. Doch dem Kundigen ist es wohl genug. Von den anderen gilt: wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen. L. Schm. [47]

R. Zangerl OFM, *Das hochheilige Meßopfer. Ein Büchlein über die heilige Messe für das katholische Volk* (Innsbruck 1934). In volkstümlicher, sympathischer Weise spricht Vf. hier über das Wesen u. den Wert der Messe. Ein gutes Volksbüchlein. L. Schm. [48]

Gertrud Frenck, *Schulkind und Meßopfer. Ein Versuch, Kinder einzuführen in das Verständnis der Opferidee und der Meßliturgie* (Paderborn 1934). Erfreulicherweise bricht sich immer mehr die Überzeugung Bahn, wie wichtig u. notwendig es ist, die Schulkinder von Anfang an in die Lit. der Kirche einzuführen. Dieses Büchlein zeigt eine tüchtige Kraft am Werk. Es ist ganz aus der Praxis heraus geschrieben u. weist allen, die in der Erziehung stehen, Geistlichen wie Lehrern, gangbare Wege zum hohen Ziel, es kennt die Schwierigkeiten u. weiß sie zu überwinden. Hier das Inhaltsverzeichnis: 1. Wirklichkeiten und Wünsche. 2. Von der Verehrung der Eucharistie im Wandel der Zeit. 3. Über Opfer und

Opfergesinnung. 4. *Darbringung eines Opfers (nach Dreizehnlinden).* 5. *Unsere Opfergaben.* 6. *Vom mystischen Christus.* 7. *Die liturg. Gebete der hl. Messe und die privaten Anliegen der Menschen.* 8. *Das Opfermahl als Abschluß der Opferfeier.* 9. *Trauer und Freude im Seelenamt.* 10. *Von der lateinischen Kirchensprache.*

L. Schm. [49]

M. Nagel OSB, *Die Taufe in der Heilslehre des hl. Paulus* (Bened. Mschr. 16 [1934] 241—54). Dieser Vortrag eines abgehenden Theologiestudenten der Beuroner Hochschule zeigt, daß sich auch die Schultheologie wieder mehr als bisher den lebendigen Quellen der Liturgie u. Schrift zuwendet. In knapper, formschöner Zusammenfassung schildert er Notwendigkeit, Grundlegung (durch die Heilstat Christi), Vorbedingung (Glaube), Wesen („Eingliederung in Christus zur Teilnahme an seinem Heil“ 250) u. Wirkung (Leben in Christus, Kraft u. Fruchtbarkeit der Askese, Miterben der Verheißung) u. Vollendung (in der Endzeit) der Taufe. N. ist Schüler Kellers (s. Nr. 1), u. so darf man sich über die Röm. 6 nicht entsprechende (s. Nr. 180) Darstellung des Wesens der Taufe nicht wundern. Nach Röm. 6 ist die Taufe lediglich Gleichbild des Todes Christi; indem der Täufling mit diesem Gleichbild verwachsen ist, nimmt er aktiven Anteil an der Heilstat Christi, nämlich an seinem Tod. Die Neuheit des Lebens ist die einer sakramentalen Handlung nicht mehr bedürftige (die Symbolik des Auftauchens ist dem hl. Paulus fremd) Folge des Sterbens mit Christus. Das Wesen der Taufe ist also: Sterben mit Christus zur Teilnahme an seinem Heil, oder: Eingliederung in Christus durch Sterben mit ihm.

S. St. [50]

Die heilige Taufe. Beiträge zur Pflege des Taufgedanken in Unterricht und Erziehung, hg. von der Abtei St. Joseph Gerleve i. W. (Dülmen i. W. 1934). Für diese Gabe wird jeder Geistliche, Lehrer, Erzieher, Jugendführer der Abtei St. J. dankbar sein; ihnen allen sei dieses Büchlein wärmstens empfohlen. In der Einführung weist Bonaventura Rebstock auf den röm. Katechismus hin, der die Pfarrer ermahnt, „sie möchten nie glauben, daß sie zuviel Mühe u. Eifer auf die Behandlung dieses Sakramentes verwendeten“. Leider wird die Taufe immer noch nicht in ihrer grundlegenden Bedeutung für das christl. Leben erkannt u. behandelt. Alle wissen, daß sie das erste u. notwendigste Sakrament ist, aber man lebt nicht aus dem Taufbewußtsein heraus. Die Erneuerung unseres relig. Lebens, alle Erziehung u. relig. Unterweisung muß damit beginnen, daß die Taufe aus ihrer Randstellung in den Mittelpunkt gerückt wird. Dieses Büchlein will dazu helfen. Im I. Teil wird im Anschluß an Paulus der Gnadengehalt der Taufe grundsätzlich dargelegt. Im 2. folgt *Schulpraktisches* mit Lehrbeispielen über natürliches u. übernatürliches Leben, über das Wesen der Taufgnade, über Gotteskindschaft u. Schulentlassungsexerzitien aus dem Taufgedanken. Im 3. Teil schließen sich an *Anregungen zur Pflege des Taufbewußtseins* mit einer Feierstunde, mit verschiedenen Vorschlägen zur Tauferneuerung u. mit Gedanken über die Taufe in der Lit. Vgl. das von der gleichen Abtei hg. Büchlein von der Taufe *Mein Kind bist du*.

L. Schm. [51]

O. Casel OSB, *Die heilige Firmung in der Christenweihe* (Das Wort in der Zeit 1 [1933/34] H. 12 S. 7—16). Aus der Lehre der Väter u. den uns überlieferten achr. Riten hellt Vf. das wahre Wesen der hl. Firmung auf, die ursprünglich mit der Taufe eng verbunden war u. mit ihr zusammen „die Versiegelung des Christen, d. h. seine Ausprägung nach dem Bilde des Herrn“, ausmachte. Auf den im Taufbade der Welt gestorbenen u. zu einem neuen Leben in Christus sich erhebenden Christen wird in der hl. Firmung das Lebensprinzip des Kyrios Christus, das hl. Pneuma, übertragen. Die Handauflegung in der Firmung ist das Symbol dieser Lebensübertragung u. damit der pneumatischen Neuzeugung. Daneben ist die Salbung mit duftendem Öle oder Chrisma das Symbol der Stärkung mit göttlichem Leben. Der Gefirmte wird selbst zu einem „Christus“, einem „Gesalbten“ u. nimmt

an der Würde u. Betätigung des himmlischen Hohenpriesters fortan teil im Mysterium des Meßopfers. Ferner erlangt er Anteil an der Würde Christi als „Prophet“ d. h. Mund Gottes u. wird somit zum wahren Bekenntum ausgerüstet. Das Kämpfen für Christus u. seine Kirche, das seit dem MA als besondere Wirkung der Firmgnade hervorgehoben wird, ist nur eine Folge der primären Gabe des Pneumas u. muß aus dem Opferleben u. dem Bekennergeist hervorgehen. Auch an der Würde des zum Kyrios d. h. zum König der ganzen Schöpfung Erhöhten nimmt der Gefirmte teil; denn das Pneuma steht über der Welt u. hat Gewalt über die Welt, es vermittelt dem Gefirmten im Keime, im „Angeld“, schon das ewige Leben bei Gott. O. Ha. [52]

R. Dubosq PSS, *Les étapes de la vie chrétienne ou Présentation analytique du Sacramentaire catholique*, avec préface du R. P. d'Alès SJ. II. vol.: *La Confirmation et la Communion* (Tournai 1934). Dieses vortreffliche Bdchen gibt dem Studenten der Theologie wie auch dem Seelsorger ein Mittel in die Hand, sich schnell u. gut über alle theoret. u. prakt. Fragen der hl. Firmung u. der eucharist. Kommunion zu unterrichten; auch die geschichtl. Seite wird nicht vernachlässigt: Literatur wird angegeben. Natürlich bleiben manche Lücken; so würde man S. 80 die Deutung des „Backenstreiches“ bei der Firmung erweitern können. Die Kommunion erhält ihren letzten Sinn im Zusammenhang mit dem Opfermysterium. [53]

R. Besnier, *Le mariage en Normandie des origines au XIII^e siècle* (Normannia 7 [1934] 69—110). Vf. studiert die verschiedenen Elemente heidn. u. christl. Ursprungs, die in der langsamen u. komplizierten Entwicklung auftreten, in Verlauf deren die Ehe in der Normandie verchristlicht worden ist: germanische Bräuche der salischen Franken; die ältesten geschichtl. Texte, die die Einführung der *benedictio nuptialis* bezeugen, die im 9. u. 10. Jh. ein regelmäßiger Bestandteil wurde (MGH Capit. II 425, 455, Texte aus Dudo von Saint-Quentin, Wilhelm von Jumièges, Ordericus Vitalis, Konzil von Rouen 1072, Lanfranc, Charta des Heinrich Plantagenet von 1160). Die *benedictio nuptialis* wurde in der Normandie im 11. Jh. verpflichtend. Vf. beschäftigt sich dann mit den Zeremonien, die *ad ianuas ecclesiae* vollzogen wurden, mit dem Gebrauch des *pallium* u. mit der Legitimierung der unehelichen Kinder *sub pallio* (Ritualien von Lyre u. von Rouen). Schließlich sucht er nach Wilhelm von Jumièges die jurid. Bedeutung einer abgekürzten Eheform *more danico* festzustellen, wobei er auch die sehr unklaren Berichte der skandinav. Sagen befragt. Diese Eheform, von der man nach dem Ende des 10. Jh. keine Spur mehr findet, war nicht unauflöslich. Vom 11. Jh. ab bietet die Ehe in der Normandie nichts Eigentümliches mehr. L. G. [54]

V. Redlich OSB, *Dein ist der Tag. Lebensaufbau aus dem Sonntag* (Bücher der Geisteserneuerung 7. Bd.; Salzburg 1934). Die Hauptstärke des Buches liegt im Seelsorgerl. u. Psycholog. R. kennt die Psyche des modernen Großstadtmenschen, seine nervöse Überreiztheit, seine Gottferne u. Ichbezogenheit. Er möchte als verstehender Arzt die heilende Quelle der Liturgie, hier insbes. des liturg. Sonntags, erschließen. Aber es scheint, daß er nicht tief genug gräbt. Weil er den Ausgang vom Menschen nimmt, bleibt auch das, was er vom Sonntag u. seiner Lit. sagt, allzusehr im Menschl., Psycholog. stecken. Die überwältigende Größe u. der myst. Reichtum des „Herrentages“, mit einem Wort das „Mysterium“ der *dies Dominica* kommt nicht genug heraus. Wenn die Sonntagslaudes, die Sonntagsvesper, die sonntägl. Mysterienfeier geschildert werden, so sind das alles Ansätze, Hinweise; aber was man zum Schluß in Händen behält, ist kein ganzes, klares Bild vom Charakter der betr. Hore, vom Wesen der Opferfeier, von deren Stellung u. Aufgabe im Ganzen der liturg. Sonntagsfeier. Den gleichen Eindruck hinterläßt das ganze Buch: viele gute Einzelgedanken, aber kein geschlossenes Bild. Und doch könnte dem modernen Menschen nur das helfen: daß dieses überragende Bild des Herrentages vor ihm aufgerichtet, daß er in dieses Bild lebendig hineingestellt u. davon

überwältigt würde. Er will weniger von sich u. seinen Schwächen hören als von dem, was anders ist als er, groß genug, ihn aufzunehmen. Das Buch scheint eine vorbereitende Aufgabe zu haben: es kann den modernen, liturgiefremden Menschen langsam an die Liturgie heranzuführen. S. 39 f. ist Röm. 6, 4 f. nicht richtig gegeben; wir sind verwachsen mit dem Gleichbild des Todes Christi, wir sind im Tode Christi getauft, nicht „eingetaucht in den Tod Christi“, „hineingetaucht in Christus“ (vgl. auch S. 99 oben).

Ae. L. [55]

L. Schmedding, *Erziehung zum Mitleben des Kirchenjahres in der Schule* (Liturg. Praxis hg. von P. Parsch Heft 11. Klosterneuburg 1934). Der Rektor des Ursulinenklosters in Dorsten schenkt uns im vorlieg. Büchlein eine Einführung ins Kirchenjahr, die, ganz aus vieljähriger Unterrichtserfahrung erwachsen, in idealer Weise alle die Schwierigkeiten löst, mit denen jeder zu ringen gehabt hat, der ehrlich sich mühte, die Jugend ins Verständnis der Liturgie einzuführen. Hier war lauter Neuland, das ohne irgendwelche methodischen Hilfsmittel erobert sein wollte. Mancher hat es versucht, sah nicht die rechten Erfolge u. wurde darum mutlos. Schm. wird nun für alle zum kundigen Führer. Nach einer kurzen theoret. Erörterung über die Stellung des Kj. im Liturgieunterricht u. zu den übrigen Zweigen des Religionsunterrichts baut Vf. den Unterricht über das Kj. methodisch richtig auf der mustergültigen Gestaltung des Gottesdienstes auf. Erst muß die Feier des Mysteriums den Schüler ganz ergreifen, wenn er mit Ehrfurcht u. innerer Anteilnahme seiner Entfaltung im Kj. folgen soll. Schm. bietet eine Fülle wertvoller Anregungen für die Gestaltung des Schulgottesdienstes u. zeigt die wirksamen Ansatzpunkte, um in den Schülern das Verständnis u. die Liebe zu rechter liturg. Haltung zu wecken. Was Vf. dann aufzeigt an Wegen zur Eroberung des liturg. Gehaltes eines Tages, zur Vorbereitung des Sonntags, zum Mitleben der hl. Woche u. des hl. Jahres der Kirche, ist so umfassend u. geht so in die Tiefe, daß es weit über das hinausgeht, was man füglich von einem method. Hilfsbüchlein erwarten kann. Hier wird der Lehrer bei der Vorbereitung auf den RU selbst wieder zum Schüler, der hingerissen dem kundigen Vf. lauscht, um sich von ihm in die ungeahnten Reichtümer u. in die ungekannten Schönheiten der hl. Lit. einführen zu lassen. Dabei verlieren sich die Ausführungen nie in graue Theorie oder undurchführbare Verstiegenheiten, sondern es werden die einzelnen Aufgaben liturg. Erziehung stets sauber abgegrenzt für Unter-, Mittel- u. Oberstufe u. je nach Alter u. Reife der Schüler die method. Wege zur Behandlung des Stoffes gewiesen. Man wird an paritätischen Schulen mit nur 2 Wochenstunden für den Religionsunterricht leider manches von dem Gebotenen zurückstellen müssen, aber das Büchlein wird ein immerwährender Mahner für den Lehrer sein, nichts unversucht zu lassen, den Schülern die reichen Schätze zu erschließen, die im Kj. beschlossen liegen. Ich stehe nicht an, das Buch die wertvollste Gabe zu nennen, die uns für die Methodik des liturg. Unterrichts in diesem Jahre geschenkt worden ist.

L. Jaeger. [56]

Bisch. Christ. Schreiber †, *Führer durch das Kirchenjahr*. Aus seinem Nachlaß gesammelt von Ad. Strehler (Berlin 1934). In diesem Buche sind Abhandlungen gesammelt, die der verst. erste Bisch. von Berlin von 1926 an in einem Sonntagsblatt fortlaufend jede Woche veröffentlicht hat. Auf diesen Zweck sind sie zugeschnitten. Es ist erstaunlich, wie der hohe Vf. den Reichtum seines Wissens in einer Art bringt, die auch den einfachen Mann anziehen kann. Selbst das Liturgiegeschichtliche weiß er in den Dienst des relig. Lebens zu stellen. Vom Missale u. Stundengebet aus beleuchtet er die Probleme der Zeit. Neben der Lit. ist die Volksfrömmigkeit stark berücksichtigt. Die Sonntage, die doch das Traggerüst des Kirchenjahres sind, werden nicht behandelt, sondern nur die Festtage u. die hl. Zeiten des Advent u. der Fastenzeit. Die Einheitlichkeit des Ganzen würde größer sein, wenn Lit. u. Volksfrömmigkeit scharf geschieden u. die Dar-

legungen von der Idee des Mysteriums getragen wären. Bald tritt die Belehrung bald die Betrachtung bald die pastorale Ermahnung bald die moral. Nutzenanwendung in den Vordergrund. Im ganzen ein kraftvolles u. empfehlenswertes Buch.

L. Schm. [57]

M. Pfiegler, *An junge Menschen. Betrachtungen und Ansprachen im Anschluß an die Sonntagsevangelien*. 1. Bd.: *Advent bis Pfingsten*. 2. Bd.: *Die Sonntage nach Pfingsten* (Salzburg 1934). Wie im Untertitel schon angegeben, handelt es sich hier um Lesungen bzw. Ansprachen des rühmlich bekannten Wiener Jugendseelsorgers. Seine Bücher bedürfen keiner besonderen Empfehlung. Hier spricht ein tief aus u. mit der Kirche lebender Priester, der zugleich ein feiner Jugendpsychologe ist. Die Grundsätze, die der Vf. in *Heilige Bildung* (s. Jb. 12 Nr. 25) dargelegt hat, werden hier im Anschluß an die Perikopen der Sonntage des KJ. für junge Menschen lebendig verwirklicht. Wenn auch Vf. nicht immer in die Tiefe des Mysteriums führt, sondern oft im Psychologischen stecken bleibt, so sind diese Bändchen im ganzen doch eine sehr erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete der Predigtliteratur.

L. Schm. [58]

Aemiliana Löhr OSB, *Jahr des Herrn* (Regensburg 1934). In 2 Teilen (I *Von Advent bis Pfingsten*, II *Von Pfingsten bis Advent*) schildert die Vf., die Liturgie der einzelnen Sonntage einschl. der Feste Weihnachten u. Epiphanie je in einem durchschn. 5—6 S. langen Essay behandelnd, „das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche“ (Untertitel). Damit ist deutlich gesagt, was das ganze Buch bezeugt: das Wesentliche, das sich im Kirchenjahr darstellt u. in seinen Texten auszusprechen sucht, ist das Mysterium Christi u. seiner Kirche, „d. h. jene Heilstat des Herrn, die er beständig in seiner Kirche durchführt u. wodurch er sich die Kirche als seine Braut hinstellt, heilig u. unbefleckt“ (Vorwort von Casel). Nicht theoretisch wird das gezeigt, sondern jede Zeile offenbart, daß hier die reife u. reiche Frucht eines steten intensiven Mitlebens des Mysteriums dargeboten wird. Die tiefe Ehrfurcht, das heilige Erschauern und Ergriffensein, das liebende Sich-bereiten, das frohe Sehnen, das selige Besitzen u. die verhaltene Glut der christuserfüllten Braut (Kirche u. Seele) beseelen die Darstellung u. geben ihr eine wunder-same Lebendigkeit, Tiefe u. Anmut, somit eine echt frauliche Art. Je mehr die Texte ausgeschöpft werden (vgl. z. B. die ganz ausgezeichnete Behandlung der Osterliturgie, bes. des Introitus), desto unerschöpflicher erscheinen sie u. regen den Leser an, selbständig in den liturg. Texten „Neues u. Altes“ zu suchen. Dem entspricht die ebenso schlichte wie schöne u. edle Sprache, die aus dem sakralen Geist der Liturgie geboren erscheint u. so sehr an die Art der besten altchristl. Schriftsteller erinnert, daß man immer wieder solche zu lesen meint. Daß die Vf. aus den Vätern zu schöpfen versteht, zeigen die reichen Zitate. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß über das Kirchenjahr in seinem jetzigen Bestand nie so fein u. tief, so überzeugend u. erhebend geschrieben worden ist. Jeder nicht gegen die traditionelle Mysterienlehre voreingenommene Leser — leider sind das nicht alle Rezensenten gewesen — wird sich von diesem Buche unaussprechlich beschenkt u. beglückt wissen. Es eignet sich ebenso zur Vorbereitung auf die Feier der Liturgie wie zur betrachtenden Vertiefung wie als Stoffquelle für Predigten u. Vorträge. Eine 3. Auflage ist erschienen u. bringt Erweiterungen; sie wird später besprochen werden.

S. St. [59]

J.-B. Bord, *La prière liturgique. Collectes méditées (Propre du temps)* (Tournai 1934). Ein französ. Priestersoldat hat im Weltkrieg die Schönheit der röm. Meßorationen kennengelernt u. legt hier seine Betrachtungen nieder in einfacher u. prakt. Form, nachdem er in der Einleitung allgemeine Bemerkungen über die *Collecta* gegeben hat. Die Gedanken des Meditierenden sind immer echt u. fromm, berücksichtigen aber zu wenig das Mysterium des KJ., schöpfen auch den Text bei weitem nicht aus. S. 140 heißt es z. B. (Oration von Christi Himmelfahrt):

... *ipsi quoque mente in caelestibus habitemus* „nous habitons par la pensée et le désir dans cette céleste demeure“. Aus dem Weilen unserer gnadenhaft erhobenen Seele (*mens* = *Pneuma*) im Himmel bei Christus ist ein subjektives Denken u. Begehren geworden! S. 242: ... *ut divini operis fructum propensius exsequentes, pietatis tuae remedia maiora percipiant* „afin que recherchant avec plus d'ardeur le fruit de l'œuvre divine, ils reçoivent de votre bonté de plus grands secours“. Es wird bei dieser Erklärung ganz übersehen, daß *opus divinum* hier der Kult ist; denn es wird gedeutet als die seel. Rettung des Menschen. Durch diese Trennung der Kollekten vom Mysterium wird ihr innerster Gehalt übersehen. [60]

Jakobs-Geerling, *Pastor Jakobs spricht* (Essen 1934). Diese neue Auswahl der im besten Sinne originellen Seelsorge-Artikel des † Pastor Jakobs, die er für seine Pfarrei im Sonntagsblatt schrieb, die aber weit darüber hinaus noch lange von aktueller Bedeutung sein werden, erscheint mir gegenüber der früheren von Cleven besorgten (s. Jb. 13 Nr. 4; vgl. auch das dort über J. Gesagte) der Art des Vf. mehr zu entsprechen. Während dort nach systemat. Gesichtspunkten vielfach nur Auszüge aus den Artikeln J.s geboten werden, sind diese hier in ihrem ersten Guß belassen u. auf die Sonntage u. Feste des Kirchenjahres verteilt. So wird es „ein Jahresbuch der frohen Botschaft“ (Untertitel); denn solche hat J. immer gebracht. Auch die Aufmachung ist wärmer, lebensnäher. Das von hoher liturg. Warte aus geschriebene Geleitwort von Abt Herwegen zeigt J.s Platz u. Art in der liturg. Erneuerung auf, hebt seine echt liturg. Grundhaltung u. die warme Lebensnähe hervor. Die Einführung des Hg. weist hin auf seine mutvolle Güte, den labenden Humor, seine Liebe zur Natur u. zum Gleichnis. S. St. [61]

Blätter zum Kirchenjahr, geschrieben u. handkoloriert von A. Gorissen u. P. E. Seeger (Köln). Damasus Zähringer OSB schrieb zu diesen Blättern eine Einführung u. Würdigung. Es handelt sich um 8 Blätter, die in Symbol u. Wort den Sinn von Advent, Weihnachten, der Fastenzeit, Ostern, Pfingsten, der Nachpfingstzeit, Herz-Jesu/Fronleichnam u. Mariä Himmelfahrt deuten wollen. Zu Geschenkzwecken sehr geeignet. L. Schm. [61a]

O. Casel OSB, *Der Advent als Lebensform des Christen* (Das Wort in der Zeit 2 [1934/35] 236–43). Die heute wieder aufleuchtende tiefere Einsicht in das wahre Wesen des Advent geht zurück auf die Erforschung des ursprüngl. Wortsinnes von „Advent“ als Synonym von „Epiphanie“, „Parusie“, „Epidemie“ d. h. der lichtvollen Erscheinung der Gottheit auf Erden zum Heile der Menschen; ferner auf die neue Erkenntnis des Mysteriums: „Mysterium ist beständige Epiphanie, dauernder Advent Gottes in der Welt“; schließlich auch auf das wiedererlangte Verständnis für die Bedeutung der dem altchristl. Advent sein Gepräge gebenden Eschatologie. Advent „ist eigentlich der richtige Name für die ganze erste Zeit des Kirchenjahres bis zur Paschavorbereitung, ja in gewissem Sinne für das ganze Kirchenjahr“, da er die ganze Heilsoikonomia umschließt; er umfaßt sowohl die erste Ankunft des Herrn im Fleische der Sünde, die am Kreuze endet, wie auch seine zweite Ankunft in jener Glorie, die er durch das Kreuz in der Auferstehung u. Himmelfahrt empfing u. die uns im Glauben jetzt schon offenbar ist, der ganzen Welt aber bei der zweiten Parusie sichtbar werden wird. Dem entsprechen die beiden nebeneinander laufenden Linien des Advent, deren eine auf Weihnachten als den Geburtstag Christi hingerichtet ist (bes. in der Liturgie der Quatembertage), während die andere (in der Gestalt Joh. d. Täufers, bes. in den Evangelien, im Hymnus des Adv. usw.) auf die Theophanie des Kyrios hinweist u. in der Verherrlichung Christi bei der Jordantaufe, der Huldigung der Magier u. dem ersten Wunder des Herrn (Epiphaniefest) ihre Fortsetzung findet. Durch seinen Doppelcharakter der Erwartung u. Erfüllung, der Hoffnung auf den kommenden Herrn u. des im Mysterium schon erlangten Besitzes seiner Gegenwart wird der

Advent zur Lebensform des Christen, der seiner geschichtl. Existenz nach noch in dieser Zeitlichkeit steht, dem Pneuma nach aber schon im Reiche Christi lebt.

O. Ha. [62]

J. R. O'Connell, *The Crib of the Nativity* (Irish Ecclesiastical Record, 5. Reihe, 44 [1934] 602—13). Dieser kurze Blick auf die Weihnachtskrippe zu Bethlehem u. ihre Darstellungen im christl. At., im MA u. in der Neuzeit bringt nichts Neues u. weiß nichts von den wichtigsten Forschungen über den Gegenstand. Ein etwas erweiterter Neudruck findet sich in einer Broschüre der Catholic Truth Society (London) mit einigen Abb. (43 S. 1936).

L. G. [63]

J. Lortzing, *Geistliche Lesungen für die österliche Freudenzeit. Vom Oster-sonntag bis zur Himmelfahrtvigilie* (Paderborn 1934). Das Buch zeigt die gleichen Vorzüge u. Schwächen wie die bereits im Jb. besprochenen Schriften des Vf. Liebenswürdig ist die warmherzige, gemütvolle Art der Einfühlung, die sich am glücklichsten in den Naturbetrachtungen des Schlußteiles auswirkt, liebenswürdig der christl. Optimismus, der den Vortrag beschwingt, aber doch den Ernst u. die Schwere der gegenwärtigen Kämpfe in etwa abschwächt, liebenswürdig vor allem die große Liebe zur *una sancta* u. das innige Bemühen, alle Getrennten ihr zuzuführen. Schade nur — wir wiederholen früher Gesagtes —, daß diesem lauten Wollen nicht der Weg zu den wahren Tiefen der kathol. Liturgie offensteht. Obwohl Vf. weiß, daß „der Sinn des Osterfestes das neue Leben“, daß „der Kirche inneres Leben das Leben des Auferstandenen“ ist, daß der „Christus in dir“ dem Christen notwendig u. wesentlich ist u. der einzelne wie die Kirche unter dem Gesetz des Todes u. der Auferstehung Christi stehen, bleibt ihm doch die eigentliche Wirklichkeit des Mysteriums verschlossen. Seine Betrachtungsweise ist, wenn man so sagen darf, sinnbildlich, nicht symbolisch. Darum fehlt ihr der einheitliche große Zug des Lebens (bei aller scheinbaren Lebendigkeit); sie verliert sich in viele Einzelgedanken. Der „Sinn“ kann eben vielfältig gedeutet werden, während die Wirklichkeit des Symbols nur eine ist. Dabei kommt es dann auch zu gezwungenen u. verfehlten Deutungen wie S. 68 f. u. 199 ff., wo das „Ineinander des Weihnachts- u. Osterfestkreises“ als eine Entsprechung der Kindheit Jesu u. der Entwicklung der Kirche gesehen wird. Ebenso führt das Bestreben, alles in der Lit., auch das nicht organisch Gewachsene, zu verstehen u. einzuordnen, zu unglücklichen Versuchen (vgl. die Lesungen für das Schutzfest des hl. Joseph u. seine Oktav 192—214). Wie man aber gar in solchen Zutaten moderner Frömmigkeit, die mit dem Wesenskern der Lit. nichts zu tun haben, wie der „Verehrung der hl. Familie u. der Kindheit Jesu“ u. der „Verehrung des hl. Joseph“ „Elemente der Rückkehr zum Urchristentum“ sehen kann (210), ist schwer verständlich.

Ae. L. [64]

M. Fischer, *O beseligendes Licht! Hymnen der Kirche* (Greifbücherei, Berlin o. J. [1934]). Eine Auswahl von 7 Hymnen u. 4 Sequenzen. Wenn Thomas v. Aquin mit 2 Hymnen u. 1 Sequenz ein gutes Viertel des schmalen Bändchens beansprucht, so weist schon das auf den Standpunkt des Übersetzers, den das Nachwort eindeutig umschreibt. F. sieht in Thomas den Höhepunkt der latein. Hymnendichtung des Abendlandes, was nicht verwundern kann, da diese in ihrer Gesamterscheinung als „mittelalterlich“ angesprochen wird. Dieser Standpunkt ist — wenn auch in der Veröffentlichung eines „Thomasverlags“ begreiflich — dennoch anfechtbar. Vom Dichterischen wie vom Liturg. her gesehen, ist der Höhepunkt der latein. Hymnendichtung eher im 4. als im 13. Jh. zu suchen. Jedenfalls heißt es in der Verehrung des Aquinaten allzuweit gehen, wenn man behauptet: „Der herrliche Abendmahls hymnus *Lauda Sion Salvatorem* . . . wirkt . . . nirgends als gereimte Didaktik, ragt als vollendetes Gedicht“ (S. 63). Der große Vorzug dieser Übers. — im Gegensatz zu der unter Nr. 66 besprochenen — liegt darin, daß sie das Werk eines wirklichen Dichters ist. Das Ziel aber, das F. selbst als „möglichste Nähe

nicht nur zu Sinn u. Wortlaut, sondern auch zu dem Tonfall des Originals“ bestimmt, ist auch hier nicht voll erreicht worden. Ein Grundfehler ist auch bei F., daß er die Ausdrucksweise moderner Frömmigkeit in die Hymnen überträgt, die selbst bei Thomas z. T. noch liturg. Sprache reden. S. 10—3 führt der hier ungerechtfertigte Reim zu unnötigen Abweichungen vom Text, die dessen ursprüngliche Kraft abschwächen (vgl. Schlußzeile von Str. 2 u. 3). In Str. 2 ist „mächtig“ wohl ein Druckfehler, es müßte „nächig“ heißen. In Str. 4 sind die beiden Schlußzeilen nicht wohl zu verstehen; der Text sagt einfach, daß Petrus (*petra Ecclesiae*) beim Hahnenschrei (*h o c canente! hoc* bezieht sich auf den in Str. 2 genannten *praeco dei*; dieses in Str. 3 u. 4 beständig wiederkehrende *hoc*, das dem Lied die Geschlossenheit gibt, kommt in der Übers. gar nicht heraus) seine Schuld (mit Tränen) abwusch (*culpam diluit*). Str. 5: *arguit* ist wohl Präsens. Str. 6: *lapsis* sind nicht die Wankenden, sondern die Gefallenen. Str. 7: der plötzliche Wechsel im Versmaß erscheint durch das Original nicht im geringsten gerechtfertigt u. wirkt auch im Deutschen nicht bes. günstig. Die Schlußzeilen verdrehen den Sinn: nicht unser, sondern Jesu Schauen tilgt die Schuld. S. 14—7: Schluß von Str. 2 nicht nur durch den Druckfehler verdorben; der Sinn ist, daß Christus sein irdisches Leben (*sui moras incolatus*) durch ein wunderbares rituelles Tun abschloß (*miro clausit ordine*). Schluß von Str. 3 u. Anfang von Str. 4 kommen ebenfalls nicht gut heraus. Die Zeile „dem tut reiner Glauben not“ klinge mit der starken Form „Glaube“ besser. In Str. 5 spricht die Übers. für sich: *et antiquum documentum novo cedat ritui* = „alle alten Dokumente füllen sich mit Inhalt neu“. S. 18—21: In Str. 2 hieße es besser, entsprechend dem Sehen, Tasten, Schmecken, auch Hören. In Str. 3 ist der Anfang verdorben; im Text steht deutlich gegenüber *in cruce* u. *hic*: am Kreuz war die Gottheit verborgen, hier, d. h. im Sakrament *simul et humanitas*, mit der Gottheit zugleich auch die Menschheit. In Str. 5 ist „Gedenken“ als Wiedergabe von *memoriale* modern empfunden u. zu schwach. S. 28—31: Trotz der starken Anleihen bei Wolters wenig befriedigend. *Crucis mysterium* mit „Wunderkreuz“ u. *passionis tempore* mit „Tagen voller Leid“ übersetzen heißt sehr weit hinter der Größe altchristl. Schau u. liturg. Sprache zurückbleiben. Wieso *regnavit a ligno* mit „herrscht im Holze“ wiedergegeben werden muß, ist nicht recht einzusehen. Die Übers. von Str. 5 spricht für sich: „Glückselig der, an dessen Arm / der Lösepreis der Zeiten hing, / dessen erhabnes Schwergewicht / der Hölle ihren Raub entriß“. S. 41: einer hübschen volksliedhaften Zeile zuliebe wieder der ungerechtfertigte Wechsel im Metrum. S. 43: Wie kann man von Maria unter dem Kreuze sagen: „O wie sie da weheklagte / und ob seinem Schicksal zagte, / schwermutsvoll wie Mütter sind“? Das ist menschlich, künstlerisch u. liturgisch eine gleich große Entgleisung. S. 45: Der „Gekreuzte“ (statt „Gekreuzigte“) und „sehnen“ und „gnaden“ als transitive Verben sind sprachliche Neubildungen von etwas zweifelhaftem Wert. Es bliebe noch manches anzumerken; wir lassen es bei den angeführten Beispielen bewenden. Ae. L. [65

Dr. Theophilus, Die Sequenzen und Hymnen des Römischen Meßbuches und des Stundengebetes (Essen o. J.) [1933]. Die latein. Hymnen der Kirche zu übersetzen ist keine leichte Sache, wie die immer wiederholten, aber immer mehr oder weniger enttäuschenden Versuche beweisen. Es muß eben sehr viel zusammenkommen, damit eine Hymnenübersetzung einigermaßen befriedige: Zunächst das Gefühl für latein. Sprache u. Dichtung u. deren starke Wandlungen während eines Jahrtausends kirchl. Hymnendichtung; ferner ein ebenso feines Gefühl für deutsche Sprache u. Poesie — u. das heißt in diesem Fall eine eigene dichterische Begabung des Übersetzers, die durch eine gewisse Sicherheit in Anwendung der Metren u. Reime noch nicht gegeben zu sein braucht —, u. ganz bes. endlich ein gründliches Verständnis aller liturg. Belange, ein eindringliches Wissen um die Entwicklung der Liturgie, um den Wechsel geistiger Grundhaltungen der Frömmigkeit im Zu-

sammenhang mit kirchen- u. kulturgeschichtl. Wandlungen. Man muß es einem Hymnus ebenso wie einem anderen Kunstwerk sozusagen anschnappen können, aus welchem Jh. u. welcher Geisteshaltung er hervorgegangen ist, um in der Übersetzung die richtige Farbe treffen zu können. Die vorlieg., zweifellos sehr fleißige u. mit Liebe gefertigte Arbeit scheint uns diese Grundbedingungen einer guten Hymnenübersetzung nur in recht bescheidenem Maße zu erfüllen. Was einem beim ersten Lesen, noch ohne Vergleich mit dem latein. Original auffällt, ist der Mangel des eigentlich dichterischen Fluidums. Ferner fehlt das Verständnis für den jeweiligen geistigen Standort der Hymnen; sie sind alle gleichmäßig aus dem Geiste neuerer Frömmigkeitshaltung übersetzt, weshalb die Wiedergabe der spätma. u. modernen Hymnen durchwegs besser geglückt ist als die der frühen ambrosian. oder karoling., zumal bei diesen kostbaren Stücken liturg. Dichtung auch das Mißverhältnis zwischen der Blässe der Übersetzung u. der dichterischen Kraft des Originals ungleich stärker hervortritt. So befriedigen die alten Ferial- u. Communionen am wenigsten. Als störenden Mißgriff empfindet man bei diesen zum größeren Teil rein rhythm. Dichtungen die Verwendung des Reims, die nicht nur dem Geist des Originals widerspricht, sondern auch häufig zu bedauerlicher Reimflickerei, zu Verwässerungen u. Verdrehungen des Textes führt. Der beschränkte Raum gestattet uns nicht, auf Einzelheiten einzugehen; wir müssen es an wenigen Beispielen genügen lassen. S. 31 *Splendor paternae gloriae*: Str. 2 behält nichts von dem Lichtglanz, aus dem sie im Lateinischen förmlich erbaut scheint; wo bleiben *nitore, micans, iubar*? In Str. 3 wird *vocemus* durch „singen“ übersetzt, wodurch die Epiklese nicht herauskommt. Der wundervolle Aufbau dieser Strophe, die in dreimaligem Anruf die Bitte der 4. Zeile dreimal emporhebt, bevor sie in die Hände des Herrn niedergelegt wird, ist plump zerstört. In Str. 6 ist *profusio* an sich schon eine bedauerliche Abschwächung des alten *ebrietas*; in der Übers. bleibt von der Lebendigkeit des alten Textes u. der Gegenwartigkeit des liturg. Geschehens, das hier Ausdruck sucht, nichts mehr übrig: „Laßt trinken nüchtern uns und froh / den Geist, der einst herniedersank“. In Str. 7 stört die 2. Zeile; das Bild — Morgenrot und Sonnenlicht — als Symbol der göttlichen Wirklichkeit — Vater und Sohn — kommt nicht gut heraus. S. 33 *Immense caeli conditor*: Str. 4 mißverstanden; der Sinn ist, daß der Glaube das Licht trage, nicht ertrage. S. 37 *Telluris alme conditor: viror gratiae* ist nicht „Gnadentau“, eher „Gnadengrün“, das Bild erklärt sich aus Str. 2 des Montagsvesperhymnus. Die Zeile *motusque pravos atterat*, in der das Bild der Schlußzeile von Str. 1 aufgenommen u. auf den Menschen übertragen wird, ist ganz verdorben. S. 42 *Lux ecce surgit aurea*: Str. 1 bringt das Bild der trügerischen Nacht, die den Menschen vom Wege ab (*devio*) kopfüber (*praeceps*) in den Abgrund reißt, nicht heraus. Str. 4 ist total mißverstanden; der *speculator desuper*, der Beschauer in der Höhe, der *sol iustitiae*, in dem die antike Vorstellung des Sonnengottes Helios nachklingt, wird auf den Bösen gedeutet: „Ein Späher lauert und hat acht, / auf unser Unheil nur bedacht“. S. 47 *Summae parens clementiae*: Str. 4, „Geendet nun die nächtge Ruh“, trifft wohl nicht das Richtige; der lat. Text sagt deutlich, daß „wir durch Gesang die nächtlichen Stunden brechen“. Der Charakter dieser Hore ist ja eben der einer Nachtwache (Vigilien); das wird auch bei der Übersetzung der übrigen Vig.-Hymnen zuweilen verkannt. S. 57 *A solis ortus cardine*: In Str. 2 kommt der gewaltige lat. Text in der Verdeutschung gar nicht zur Geltung: *ut carne carnem liberans / ne perderet quos condidit* = „daß nicht die Hölle hab Gewalt / ein Kindlein ward er nackt und bloß“. S. 62 *Salvete flores martyrum*: Schluß von Str. 2 wohl mißverstanden; *luditis* ist Präsens. An welchem Altar sollen die Kinder gespielt haben, als der Henker sie ergriff? Gemeint ist, daß sie jetzt unter dem himmlischen Altar mit Kränzen und Palmen spielen; das Bild ist von der *confessio*, dem altchristlichen Martyrgrab unter dem Altar, genommen

(vgl. Apok. 6, 10). S. 69 *Audi benigne conditor*: Schluß von Str. 4 ein Beispiel für die häufig zu beobachtende Neigung des Übers., die konkreten Bilder des Textes in blasse abstrakte Wendungen aufzulösen. S. 70 f. *Ex more docti mystico*: Anfang von Str. 5 ist in Zusammenhang mit der folgenden Zeile zu lesen u. auf den rächenden Gotteszorn zu beziehen. Die Übers. „Laßt uns verwinden Zorn u. Wut“ geht ganz daneben. Str. 7 sprachlich nicht ganz glücklich, unklar; vielleicht besser so: „Gedenke, Herr, wir sind ja doch, / obgleich wir fielen, dein Gebild“. Die folg. Zeilen ein Beispiel dafür, wohin die Reimflickerei führen kann: „Laßt Satan nicht, flehn wir gerührt, / den Ruhm, der dir allein gebührt“. S. 80 *Ad regias agni dapes*: Str. 4 ist in der Übers. kaum wiederzuerkennen; die darin enthaltene wundervolle Osterbotschaft vom I. Kor. 5, 7 f. geht ganz verloren. Wie kann man das monumentale *Jam Pascha nostrum Christus est* übersetzen: „In Christus uns Errettung kam“! Ebenso fällt das Folg., *Paschalis victima, sinceritatis azyma*, unter den Tisch; stattdessen ist in moderner Weise von der „Seelenspeise“ die Rede. In Str. 5 ist die Vorstellung einer „anbetenden Hölle“ wohl doch etwas kühn. S. 84 f. *Jam Christus astra ascenderat*: Str. 7 gibt die Zeile *vesana torvo spiritu* mit „rasend vor dem kühnen Geist“ unrichtig wieder; gemeint ist: rasend (d. h. besessen) von einem bösen, trüben Geist, „kranken Geistes“, wie Dreves richtig übersetzt. In Str. 8 ist die Zeile *Joel teste comprobans* unrichtig gegeben: nicht „des Joel Wort bekräftigend“, sondern „durch Joels Wort bekräftigend“ ist der Sinn. S. 92—4 *Sacris solemniis*: Metrisch befriedigen beide Fassungen nicht ganz. In Str. 3 darf *totum* nicht unübersetzt bleiben: Ganz gibt er allen sich, ganz auch den einzelnen... In Str. 6 ist *figuris terminum* mißverstanden; das heißt nicht „genügt in Gestalten“, sondern „Ende der Typen“, der atl. Vorbilder, usw. Ae. L. [66

E. T. Moneta-Caglio, *Le rit ambrosien* (Les Questions Liturg. et Paroiss. 19 [1934] 136—51). In Ablehnung der Ansicht Duchesnes über den Ursprung des ambrosian. Ritus (wie sie der Dict. de Théologie Catholique und Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie übernommen haben) wird dieser Ritus als der Urtyp der röm. Liturgie angesehen, der, von Rom nach Mailand weitergegeben, hier getreuer bewahrt wurde als in Rom selbst. Mag immerhin die D.sche Hypothese sich in ihrer ganzen Ausdehnung nicht halten lassen, ihr Kern scheint uns richtiger zu sein als diese neuere Ansicht. Zu vieles in Offizium (z. B. Charakter des Samstags, die Sonntagsmatutin, die alten Vespren) u. Meßliturgie (z. B. das Lektionssystem der Fastenzeit) weist dafür offensichtlich nach dem Orient als dem Vorbilde Mailands. Richtig ist allerdings, daß die ambrosian. Liturgie in vielen wesentlichen Zügen an dem treu festgehalten hat, was sie wenigstens schon im 7. Jh. zu eigen besaß. Die folgenden Ausführungen über das Werk des hl. Ambrosius selbst u. die gegenwärtigen Reformen des Ritus u. des Gesanges sind gut. Wenn dann „l'élément rationel“ (etwa = innere Folgerichtigkeit) behandelt wird, so geht es doch entschieden zu weit, die Messe so aufzubauen, daß jedem Teil der Vormesse ein Teil der Opfermesse entspricht. So entsprechen sich *Lectio prophetica* u. *Praefatio*; *Epistola* u. *Canon* (!); *Evangelium* u. *Pater noster*. Das ist mehr als schief u. unglücklich! Als fundamentale Prinzipien des Ritus werden bes. erwähnt: Vorrang des Proprium de tempore des Sonntags; Feier der Fastenzeit ohne jedes Heiligenfest. Der Grund dafür ist aber doch wohl kaum in dem „Festcharakter“ zu sehen als vielmehr im Festhalten an dem viel älteren Brauch, eigene Fastenliturgie zu feiern. Ein Überblick über den gegenwärtigen Stand des Ritus in u. außerhalb Mailands beschließt den Aufsatz. B. N. [67

G. Lovatti, *La santa messa ambrosiana* (Ambrosius 10 [1934] 30—2; 121—3; 250—6; 317 f.). Die letzten Beiträge zu der schon in früheren Jb. besprochenen ausführlichen Darlegung der ambrosian. Meßliturgie. Hier werden die Teile der Messe vom *Memento mortuorum* ab behandelt. Auch diesmal werden die Besonderheiten soweit möglich durch schöne Texte des hl. Ambrosius selbst beleuchtet;

so die Parallele zur Schlußdodoxologie des Kanons aus dem Kommentar zum *Hexameron* (Schlußstellen des 1. u. 3. Buches [nicht des 2.]), ferner *De sacramentis* VI 24 u. 26. Spätere Einschießel werden als solche gekennzeichnet. Das Agnus Dei wurde im 14. Jh. übernommen, aber nur für die Totenmessen. — Das Wort *Transitorium* wird hier erklärt als Gesang während des „Hinzutretens“ zur Kommunion. — Die ganze, in den einzelnen Heften leider oft sehr auseinandergerissene, Arbeit ist ein vorzüglicher Kommentar zur ambrosian. Meßliturgie. Das ist die Stärke dieser Arbeit, aber auch ihre Schwäche, da sie zuweilen etwas breit wird. Die Methode ist gut, historisch fundiert, leidet aber manchmal unter dem zu starken Streben nach systematischer Aufgliederung der Messe in Einzelteile. Wahre Perlen sind die vielen sehr schönen Zitate und Belege aus den Werken des hl. Ambrosius. B. N. [67a]

P. Borella, *La processione stazionale alla Messa nell' antica Liturgia Ambrosiana* (Ambrosius 10 [1934] 15—20). Eine interessante kleine Studie über Stationsgottesdienste in der alten Mail. Lit., gestützt vor allem auf die Angaben des Beroldus u. anderer Manualien u. Antiphonarien der dortigen Bibliotheken. Es werden kurz geschildert die Stationsfeier am Vigiltage u. bes. die — je nach dem Festgrade verschiedene — Prozession zur Meßfeier in der Stationskirche. Der typische Aufbau einer solchen Prozession ist: 1. *Dominus vobiscum*; 2. *Psallentium* (Gruppe von Antiphonen u. einem Psalm), eventuell unterbrochen am Stadttor durch *Kyrie eleison*; 3. ebenso *Kyrie* beim Eintritt in die Kirche; 4. *Psallenda*, d. h. Antiphon mit *Gloria Patri* (als Rest eines Psalms). — Spuren dieser Praxis haben sich, vor allem im Domgottesdienst, bis heute erhalten. B. N. [67b]

E. T. Moneta-Caglio, *La processione d'ingresso* (Ambrosius 10 [1934] 299—304). Studie über die mailänd. Formen der Prozession zur Kirche u. der Einzugsprozession. Manche Vigilien u. die Ferialtage der Fastenzeit haben keine Prozessionsfeierlichkeit u. beginnen deshalb ohne *Ingressa* (= Introitus) sofort mit der *Oratio super populum*. Die Gesänge, die den Zug begleiteten, waren zunächst *Kyrie-Litaneien*, dann Psalmen mit Antiphonen (*psallenda*). Diese ganze Gruppe wurde mit dem besonderen Namen *psallentium* (ital. = *sallenzio*) bezeichnet. Den röm. Introitus u. die ambrosian. *Ingressa* beide als Restformen eines solchen *Psallentium* zu bezeichnen, erscheint mir aber gewagt. B. N. [67c]

E. Cattaneo, *Le tre ss. messe di Natale nel rito ambrosiano* (Ambrosius 10 [1934] 306—16). Der stadtröm. Brauch der 3 Weihnachtsmessen macht seinen Einfluß auch auf Mailand geltend. Die ältesten noch erhaltenen ambrosian. Hss. kennen nur eine Messe u. die Messe der Vigil. Alle Manualien u. manche andere Zeugen bekunden das Fortdauern dieses Zustandes bis zum 12. Jh. Andererseits haben aber alle ambrosian. Sakramentare (mit nur einer einzigen Ausnahme) auch eine *missa in nocte*. Den so gegebenen Widerspruch scheint mir C. gut zu lösen durch die Annahme einer privaten Feier der *missa in nocte* schon vom Ende des 8. Jh. an. Das scheint gesichert zu werden auch durch die Tatsache, daß allein in dieser Messe die Orationen im röm. u. mailänd. Ritus identisch sind. Für die *missa in aurora* ist die mailänd. Tradition stets unsicher geblieben; erste Spuren sind schon im 10. Jh. zu finden, offiziell wurde sie wohl erst nicht allzu lange vor Carlo Borromeo übernommen. B. N. [67d]

E. Cattaneo, *Carattere festivo del sabbato nella liturgia ambrosiana* (Ambrosius 10 [1934] 184—92). Nach Darlegung der Stellung des Sabbats in der alten Kirche im allg. werden die ambros. Eigenheiten behandelt, wie sie in ihren bedeutendsten Teilen den Samstag heute noch kennzeichnen. In der Messe der Quadragesima hat er eigene Epistel (die den anderen Ferialtagen fehlt). Im Offizium ist die Samstagmatutin nicht in das Dekuriensystem der Psalmen eingegliedert; sie hat vielmehr — ähnlich wie die Sonntagsmatutin — ein Canticum (Ex. 15) u. 2 (heute 4) Abschnitte aus dem 118. Ps. Die Laudes ersetzen das übliche

Miserere durch den Ps. *Confitemini*. In der Vesper hingegen sind nur wenige Reste der alten Disziplin geblieben. Mit Recht wird immer wieder auf die Beziehungen zum atl. Kult hingewiesen. B. N. [67e]

P. Dell'Acqua, *Del sacramento del battesimo* (Ambrosius 10 [1934] 136—8; 208f.). Kurze Kommentierung der ambrosian. Taufpraxis. Noch heute sei die Taufe *per immersionem* die Norm, von der man ohne besonderen Grund nicht abweichen soll. Die Diözesansynode hat noch kürzlich bestimmt, daß am Kar Samstag u. Pfingstsonntag nach der Taufwasserweihe nur der Erzbischof taufen darf. Wird fortgesetzt. B. N. [67f]

L. Mainardi, *Ad incensum lucernae* (Ambrosius 10 [1934] 7—14). Appell an die Pfarreien, die Vesper als Abendgesang nach alter Weise durch das Volk singen zu lassen. Zu diesem Zwecke kurze Hinweise auf die Geschichte des „Lichteranzündens“ u. der dies begleitenden Hymnen u. Bräuche. Erwähnenswert ist eine alte Zeremonie aus der Pontifikalvesper des Mail. Domes an Epiphanie, am 1. Fastensonntag u. Ostern. Der Erzb. inzensiert in den Pontifikalgewändern der Messe, vor Beginn des *Lucernarium*, den Altar u. vertauscht diese Gewänder mit dem Pluviale erst nach Rezitation des Hymnus. Die Paramente u. Inzens sollen wohl dem *Luc.* den Charakter eines „Abendopfers“ geben. B. N. [67g]

L. Mainardi, *Hora duodecima* (Ambrosius 10 [1934] 155—64). Gedanken über die Heiligung der Tageszeiten, unter besonderer Berücksichtigung des Gebetes zur Abendstunde, zum *Lucernarium*, *hora duodecima*, *laus vespertina*; mit manchem interessanten Beleg aus der Geschichte dieser Hore. B. N. [67h]

H. Frank OSB, *La celebrazione della Festa „Natalis Salvatoris“ e „Epifania“ in Milano ai tempi di S. Ambrogio* (La Scuola Catt. 62 [1934] 683—95). Übers. der Arbeit im Jb. 12 S. 145—55. B. N. [67i]

P. Dell'Acqua, *La quaresima ambrosiana e le feste dell' Annunciazione e di S. Giuseppe* (Ambrosius 10 [1934] 57—60). Obwohl das Kalendarium des Beroldus (12. Jh.) 4 Heilige in der Fastenzeit nennt, kannte man zur Zeit des Beroldus wohl nur die Feier der Annuntiatio B. M. V. als einziges Heiligenfest innerhalb dieser Zeit. Erst Karl Borromeo entfernte auch dieses Fest (das seinen traditionellen Platz am 6. Adventssonntag hat). Doch hat die Ritenkongregation 1897 bestimmt, daß das Fest wieder eingeführt werde mit eigener Messe auch für die Freitage. Gleichzeitig wurde das Fest des hl. Joseph vom 13. XII. auf den 19. III. verlegt, „als größte Neuerung, die seit 3 Jh. im Ambrosian. Ritus eingeführt wurde“. B. N. [67k]

S. Couneson, *Stations de Carême à Venise et à Milan* (Rev. lit. et monast. 19 [1933/34] 123—36). Kard. Lafontaine hat die Fastenstationen 1917 in Venedig eingeführt, Kard. Schuster 1932 in Mailand; die mailänd. Stationen wurden 1933 von Rom approbiert, u. ihr Verzeichnis wurde in den Acta Apost. Sedis (t. XXV p. 32—34) veröffentlicht. Während man in Venedig, dem heutigen röm. Brauch folgend, allen Nachdruck auf den Abendgottesdienst legt u. diesen in moderner Weise (selbst mit „geistlicher Kommunion“) aufbaut, griff Mailand auf traditionelle Formen zurück. Nicht nur weil man bereits im 13. Jh. u. im 16. der hl. Karl selbst in dieser Weise Stationskirchen eingerichtet hatte, sondern weil der echten ambrosian. Liturgie von jeher ein starkes prozessionales „Stations“-Element eigen gewesen war. Entsprechend dieser Tradition wird die Meßlit. am Morgen stärker betont, am Freitag eine eigene Lit. gefeiert, der Nachmittagsgottesdienst nach Art des alten Psallentium aufgebaut, die Verehrung u. der Segen mit der Kreuzreliquie stärker betont als eucharistische Benediktionen. Wir sehen in dieser Bindung an die Tradition einen wertvollen Vorzug Mailands u. können nicht mit C. finden, daß die Einfügung z. B. von Gebeten zu den Schutzengeln u. zum hl. Joseph (*dévotions si légitimement chères à nos cœurs*) in Venedig bewirken soll, alte Gebräuche heutigen Ansprüchen entsprechend umzugestalten, während Mailand uns ins 4.

oder 5. Jh. zurückführe. Wer Kard. Schuster kennt, weiß, daß das durchaus nicht der Fall sein kann! — Wertvoll ist die Vergleichstabelle mit den Stationskirchen in Rom, Venedig u. Mailand. B. N. [671]

P. De Ambroggi, *Particolarità ambrosiane nel De Profundis* (Ambrosius 10 [1934] 173 f.). Angabe u. Erklärung der Varianten des ambrosian. Psaltertextes für den gen. Psalm. B. N. [67m]

J. Walterscheid, *Deutsche Heilige, Eine Geschichte des Reiches im Leben deutscher Heiliger* (München o. J. [1934]). W. versucht unter Benutzung des Heiligenlebens von Th. Stabell OSB eine neue, von der bisherigen Art der „Legende“ bewußt abweichende Darstellung der Heiligen der deutschen Geschichte, die das Einzelleben in Zusammenhang zu Zeit u. Umwelt bringen will. Dabei zeigt Vf. seine bekannte lebendig anschauliche Art, geschichtliche Stoffe zu erzählen. Im einzelnen hätte man der Idee oft eine klarere Durchführung gewünscht. So würde man an manchen Stellen eine klarere Trennung von geschichtl. Tatsachen u. legendenhafter Gestaltung erwarten, so z. B. bei Ursula (S. 39/41), wo wenigstens ein Hinweis auf den gesch. Kern der Legende angebracht gewesen wäre (vgl. Levison, *Das Werden der Ursulalegende* 1928), bei Magnus (S. 52/4, vgl. Buchberger, *Lex. f. Theol. u. Kirche* VI 787) u. Lambert (S. 62 f., vgl. Buchberger a. a. O. 351). Auch die Eingliederung der Einzelleben in die geschichtl. Kp. ist nicht immer geglückt u. entspricht einige Male nicht der geschichtl. Sicht. So steht Hermann Joseph, der Vf. des „ersten Herz-Jesuliedes“ († 1241), an letzter Stelle im Kp. *Im Banne mystischer Gottversunkenheit*, rangiert also sogar nach Katharina Emmerich (besser „Emmerick“, † 1824). Man vermißt eine Darstellung des hl. Willibrord, dem doch wohl ein Platz in der „Geschichte des Reiches“ gebührte. Titulo von St. Gallen war nicht Abt (vgl. A. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum* II [1934] 114/6). Hinweise auf die Liturgie, u. a. bei Hermann Contractus (s. 268), der als Dichter der Antiphonen *Alma Redemptoris* u. *Salve Regina* Erwähnung findet, S. 59 auf Venantius Fortunatus als Vf. von *Vexilla Regis* u. *Pangue lingua gloriosi lauream certaminis*, ferner manche Hinweise auf Kultmomente, Translationen, Prozessionen, so z. B. die Reliquienprozession zu Ehren des hl. Fridolin in Säckingern am 6. III. (S. 56). Das Werk ist vom Verlag reich mit Bildern ausgestattet. Auch hier sind einige Fehler unterlaufen, so ist z. B. S. 43 keine Darstellung der Gründung von Monte Cassino durch den hl. Benedikt (B. starb nicht 543, sondern erst 550/3!), sondern ein Dedikationsbild (Abt Johannes übergibt dem hl. Benedikt seine Handschrift); S. 222 wohl kein Holzschnitt der hl. Hildegard von Bingen, die ja nicht zur „Sippe“ Kaiser Maximilians gehörte, sondern der Königin Hildegard; S. 298 „Überreichung des Hirtenstabes an den hl. Adalbert“ ist wohl die falsche Hälfte der Aufnahme zum Klischieren gekommen, vom hl. Adalbert sieht man nur gerade den Rücken. Von den vielerlei Flüchtigkeiten abgesehen, bedeutet das Buch eine Bereicherung der volkstüml. hagiogr. Literatur. Th. B. [68]

J. Bernhart, *Der Engel des deutschen Volkes* (München o. J. [1934]) nimmt das alte Theologem von den Engeln als den Beschützern der Völker auf. Den Inhalt faßt B. S. 86 ff. dahin zusammen, daß zum Amte der Engel nicht nur Erleuchtung, Beschützung u. Führung der Menschen gehören, sondern auch der menschl. Gemeinschaften. „So gibt es Engel der Stämme u. Volkschaften, Engel der Nationen, Staaten u. Reiche, Engel der kirchlichen Gemeinden“. Michael im AB Beschützer des auserwählten Volkes, im NB nach der Verwerfung von Israel der Anwalt der zum ewigen Leben berufenen Menschen. Michael ist also nicht der Engel eines Volkes, sondern des „Volkes“ Gottes. Sofern sich geschichtlich gewordene Gemeinschaften, Völker u. Nationen, diesem Engel unterstellen, bekunden sie ihren Willen, zum Volke Gottes zu gehören. Insofern kann man geschichtlich von M. als dem Engel des deutschen Volkes sprechen. Hauptinweis auf die Erwähnung des hl. M. in der Liturgie S. 43 f. S. 68 wird erwähnt, daß Catwulf

Karl d. Gr. eine Einführung eines eigenen Festes der Engel, Michaels zumal, geraten habe. Ebd. ff. die schöne Sequenz Alkuins in deutscher Übers. S. 70 wird (nach Hauck) bemerkt, daß kirchl. Verordnungen aus Karls Regierungszeit den Beweis für die ziemlich allgemeine Verbreitung des Michaelstages (29. IX.) im Reiche bringen. S. 73 ist die Erzählung aus der Legende Heinrichs II. verwandt, wonach der Kaiser auf dem Monte Gargano Zeuge der nächtl. Feier der Messe durch Christus u. die Engel war. Nach dem Evangelium küßt der Herr selbst das Buch u. läßt es dann dem Kaiser zum Kusse reichen. Es ist bezeichnend für das abendl. Denken des 11. Jh., daß dort nicht mehr die Opferfeier als selbstverständliches Widerspiel der himml. („göttl.“) Liturgie angesehen wird, sondern daß eigens in der Nachtzeit eine besondere Opferfeier durch Christus u. die Engel stattfindet (vgl. O. Casel, Jb. 13 S. 117). S. 82 das Kirchenlied *o heros invincibilis*. Th. B. [69]

J. Wilhelm, *La dévotion mariale dans le diocèse de Metz* (Almanach de Marie-Immaculée 13 [1934] 77—84). Geschichtl. Studie über die alten Wallfahrten zu den Heiligtümern der hl. Jungfrau in der Diözese Metz u. über die ihren Namen tragenden Kirchen u. Kapellen, Bruderschaften u. Kongregationen. L. G. [70]

J. B. Pelt, *Le culte de Sainte Lucie à Metz* (Almanach de Marie-Immaculée 13 [1934] 21—9). Die Reliquien der hl. Lucia von Syrakus, die 970 von Bischof Dietrich, Vetter des Kaisers Otto I., nach Metz übertragen wurden, werden dort in der Kirche der alten Abtei von St. Vinzenz verehrt. Andere Reliquien der Martyrerin befinden sich in Venedig. L. G. [71]

F. Wasner, *De protestatione actui canonizationis praemissa* (Dissertationes ex ephemeridibus Ius pontificium excerptae ac separatim editae. Romae 1934). Eine geschichtl. Erläuterung zu C. I. C. 2141. Der Papst hatte bei der feierl. Kanonisation eines Heiligen eidlich zu versichern, daß er nichts gegen Gottes Ehre u. den kath. Glauben tun werde. Ein solches Versprechen findet sich schon 1391, wenn es auch erst seit 1485 in den offiziellen Büchern erscheint. Leo X. hat die Eidesformel abgeschafft, da man zu seiner Zeit die Unfehlbarkeit des Papstes in Sachen der Heiligsprechung hinreichend klar erkannte, so daß eine *protestatio* künftighin nicht mehr angemessen schien. B. E. [72]

Beziehungen zur Religionsgeschichte

(mit Ausnahme des Alten Orients).

Von Odo Casel OSB.

O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (Freiburg i. Br. 1934; ³ 1936). Das Buch sieht die Religionen der Menschheit in wahrhaft katholischer d. h. universaler Sicht, die allein imstande ist, alles Wahre u. Echte anzuerkennen, ohne den Absolutheitsanspruch der Offenbarungsreligion zu schmälern. Während man bis vor kurzem oft glaubte, das Christentum durch eine Herabsetzung des Außerchristlichen in seinem Werte zu erhöhen, u. dabei nicht merkte, daß man dadurch das Christentum zu einer Sekte neben andern herabdrückte, erkennt Vf. die Größe der geoffenbarten Religion gerade darin, daß sie die Erfüllung der Menschheitssehnsucht ist u. in deren Streben u. Suchen vieles vorgebildet fand, was sie in vollkommenerer Form enthält (vgl. unsere Darlegungen oben S. 220 ff.). Selbst wenn Vf. in seinem Bestreben, die relig. Entwicklung der außerchristl. Menschheit positiv zu bewerten, hie u. da etwas zu weit gehen sollte (obwohl er den Unterschied von der christl. Offenbarung immer hervorhebt), so ist diese Haltung doch dem Wesen des Christentums entsprechender als die negative. Unter A

wird *Die Verbreitung des Religiösen in der Menschheit* mit guter Kenntnis u. warmer Einfühlung geschildert, u. zw. 1. die Gottesidee, 2. der Zusammenhang von Religion u. Sittlichkeit, 3. das Gebet; hier vermißt man ein tieferes Eingehen auf den Kult; das Opfer wird als „Gebet in symbol. Handlung“ aufgefaßt, dessen Absicht es sei, „der Oberhoheit Gottes zu huldigen“; dieser neuzeitl. Begriff wird aber dann dahin ergänzt, daß der tiefste Sinn des Opfers in der Teilnahme am Ewigen u. der Weihe bestehe. Die Idee des Kultmysteriums scheint dem Vf. unbekannt zu sein, obwohl sich doch gerade an ihr der christl. Kult als die Erfüllung des religiösen Strebens der Menschheit erweisen u. zugleich die tiefe Verbindung von objektivem Kult u. innerlichster Mystik, wie sie nur dem Christentum eigen ist, zeigen läßt. (Im Verzeichnis der Zeitschriften fehlt unser Jb.) — Unter B *Entstehung des Rel. in der Menschheit* ergänzt Vf. die heutigen Theorien: die myst.-irrationalen (R. Otto), die mytho-analyt. (E. Dacqué), die ethnolog., mehr scholastisch-rationalen (W. Schmidt), die vom Zweigeschlechterwesen (Winthuis), die die Religion nur so weit erreichen, als sie Welterklärung ist, durch die das Seelisch-sittliche erfassende Lehre Newmans, wonach das eigentlich Religiöse im Gewissen beginnt, das zum Staunen u. zur Ehrfurcht vor dem heiligen Gott u. schließlich zur Liebe, zum Sündenbekenntnis u. zum Vertrauen auf die Barmherzigkeit führt. Wenn freilich Vf. mit W. Schmidt die bibl. Paradieseserzählung als mit dem übereinstimmend schildert, was die heutigen Ethnologen dem primitiven Menschen zuschreiben, so wird der Offenbarungsscharakter der ersten Genesiskp. doch wohl zu sehr abgeschwächt, auch wenn man nicht an äußere Offenbarung zu glauben gezwungen ist. Die Apostel u. Kirchenväter haben darin tiefer gesehen. — In C *Die Entfaltung des Rel. in der ferneren Menschheit* neigt Vf. mehr zur Aufstiegsidee als zur Entartungstheorie, obwohl die Geschichte wie auch das NT nicht gerade für erstere sprechen. — In D *Vergleichung der Religionen* wird festgestellt, daß die religionsgeschichtl. Methode allein den absoluten Wert des Christentums nicht beweisen kann, dann die Werthöhe u. Wertfülle des nicht verengten Christentums in schöner Form gepriesen. — Unter E *Theolog. Würdigung des Rel. in der M.* gibt Vf. eine großzügige Antwort auf die Frage, wie das Christentum das rel. Leben außerhalb seines Bereiches beurteilt, u. legt bes. den Begriff der „Unsichtbaren Kirche“ klar. Wenn man auch zuweilen leise Akzentverschiebungen wünschen möchte, so verdient das Buch doch die weite Verbreitung, die es bisher durch 3 deutsche, eine engl. u. eine französ. Ausg. erfahren hat. Bespr. Theol. Rev. 33 (1934) 285—7 (A. Anwander).

[73]

J. Sontag, *Mystères antiques et rites religieux des primitifs* (Nouv. Rev. théol. 61 [1934] 384—8). Hinweis auf K. Pr ü m m SJ, *Materialnachweise zur völkerrkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens auf Grund der Anthroposaufsätze* (Anthropos 28 [1933] Heft 5/6); s. Jb. 13 Nr. 58.

[73a]

Fr. Müller SVD, *Beiträge zur Ethnographie der Guarani-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay* (Anthropos 29 [1934] 177—208). In diesem Teil seiner Arbeit behandelt Vf. die relig. Anschauungen u. Gebräuche von 3 Stämmen der Guarani-Ind. 1. Die Mbyá stellen den primitivsten dieser 3 Stämme dar. Sie besitzen nur einen verkümmerten äußeren Kult, der vielleicht nicht ursprünglich ist. In Tupá verehren sie ihr höchstes Wesen; er ist nicht nur zürnende u. strafende, sondern auch schöpferische, liebende u. helfende Macht. In der Not betet man zu ihm; ihm wird auch das Primitialopfer vom Grünmais dargebracht. Dabei wird von Männern u. Frauen getanz u. im Wechselgesang gesungen. Der Tanz hat den Zweck, Segen zu bringen, Fruchtbarkeit zu erzeugen u. feindl. Mächte zu vertreiben. — Bei der Jugendweihe der Mädchen ist vor allem die strenge Abgeschlossenheit von der Umwelt, das strenge Fasten beachtenswert; auch muß alles lauwarm genossen werden; ferner das strenge Schweigegebot. Den Schluß bildet die „Reinigung“, eine Waschung mit einem kalten, wässerigen Auszug aus einer Rindenart,

unter einem Gebet, das leider nicht festgestellt werden konnte. Das ganze Zeremoniell ist ernst u. sittlich einwandfrei, abgesehen von einigen abergläub. Verboten. 2. Das höchste Wesen der Pañ ist Tupá wie beim vorhergehenden Stamm. Zu ihm betet man um Abwendung von Unglück, Todesfällen u. dgl. Dabei wird ein Tanz aufgeführt, der eine rel. Handlung darstellt u. im Gegensatz zu den profanen Tänzen mit großem Ernst vollzogen wird. Beide Geschlechter tanzen getrennt. Der Tanz ist mehr ein Vor-, Rück- u. Seitwärtsschreiten u. ein Auf- u. Abspringen u. wird von den lit. Lärminstrumenten: Bambusstampfer u. Rassel, begleitet. Der den Tanz begleitende Gesang der Sippe besteht in eintönigen melancholischen, stets wiederkehrenden Kadenzen ohne Sinn. Wenn der Medizinmann singt, geht die Musik weiter; der Gesang der übrigen schweigt jedoch, wird nach Beendigung des Gebetes sofort wieder aufgenommen u. geht die ganze Nacht fort bis kurz vor Sonnenaufgang, beginnend mit Sonnenuntergang. Der ganze Kult ist öffentl. u. gemeinsam. — Im Maispflanzmonat wird an den im letzten Jahre geborenen Kindern eine Zeremonie vollzogen, die sie „Taufe“ nennen. Sie beginnt vor Sonnenaufgang in einer ostwestwärtsgerichteten Hütte, die öffentl. Kultstätte ist. Eine Gebetsformel u. Ansprache leitet den Akt ein; auch die Namengebung findet statt. Die Taufzeremonie selbst besteht darin, daß der Liturg Scheitel, Stirne, Schulter u. Brust mit einem wässrigen Auszug aus einer Rindenart befeuchtet u. dabei singt: „Möge, bitte, dieses Kind gesund sein. Es ist ja dies nicht mein Werk. Unseres Herren Werk ist ja dieses gesegnete Wasser. Ich vollbringe an diesem Kinde unseres Herrn Werk, damit uns nicht alle Mißgeschick trifft.“ Stellenweise gibt es auch Paten; doch ist dieser Brauch nicht alt u. dürfte eine Nachahmung der christl. Patenschaft sein. Den Schluß der Feier bildet ein besonderer Segen für die Frauen. — Wenn vielleicht auch das eine oder andere Element dieser Zeremonie auf christl. Einfluß (durch die Reduktionsindianer) zurückzuführen wäre, so läßt sich doch nicht erweisen, daß wir es hier mit einer Nachahmung der christl. Taufe zu tun haben, zumal sich auch anderwärts in Amerika eine Art Taufe findet. — Auf das Grab eines verstorbenen Sippegliedes wird eine Woche lang Speise u. Trank gestellt; auch wird ihm seine persönl. Habe ins Grab mitgegeben. — Auf den Primitiae der Pflanzung liegt ein Interdikt, das erst durch eine Art Opfer u. Segen des Medizinmannes aufgehoben wird. 3. Die Anschauungen der Chiripá über das höchste Wesen sind widersprechend. Der äußere Kult u. seine Veranlassung sind wesentlich die gleichen wie beim vorher besprochenen Stamm.

R. E. [74]

R. Elber, *Ritualtanz zu Ehren des obersten Gottes Dan bei den Negern von Man* (Anthropos 29 [1934] 809—12). Die Man, ein Negerstamm im Oberguinealand (Westafrika), unterscheiden sich von den sie umgebenden Stämmen durch ihre ganz anderen rel. Anschauungen: sie haben keinen Fetischismus, verehren aber einen höchsten Gott Dan = der Glänzende, Strahlende. Er ist körperlos, unsterblich, höchster Richter. Ihm allein dürfen Opfer dargebracht werden, was auch die Eingeborenen bei zahlreichen Gelegenheiten tun, um ihn zu erfreuen u. seine Gunst sich zu erwerben. Ihm zu Ehren werden auch in bestimmten Abständen relig. zeremonielle Tänze abgehalten, die von Mädchen von 6—10 Jahren ausgeführt werden. Am Abend vor der Veranstaltung werden die Mädchen in eigene abgeschlossene Hütten außerhalb des Dorfes gebracht, die niemand sonst betreten darf. Sie sollen durch nichts Profanes abgelenkt werden. Früher durften sie keine Speise in dieser Zeit zu sich nehmen bis kurz vor dem Tanz; jetzt ist diese Vorschrift etwas gemildert. Am Morgen werden an den Tänzerinnen beim nächsten Bach rituelle Waschungen vorgenommen; darnach werden sie vom Zauberer zur Hütte zurückgetragen; ihre Füße dürfen bis zum Beginn des Tanzes die Erde nicht berühren. Vor Beginn des Tanzes wird der Körper der Tänzerinnen sorgfältig mit Palmöl gesalbt; sie tanzen vorerst unbekleidet; während des 2. Teiles tragen sie Röckchen aus Palmfasern. Der Tanz gliedert sich in 2 Teile: 1. Die Mädchen werden

auf einen kreisrunden, sauber gefegten Platz geführt. Sie beginnen einen Reigen, der von 2 Trommlern begleitet wird. Von Zeit zu Zeit bricht das Trommeln jäh ab, dann verneigen sich die Mädchen gegen die Mitte des Tanzplatzes. Dort denkt man sich den obersten Gott anwesend. Während dieses 1. Teiles bleibt die Öffentlichkeit ausgeschlossen. 2. Die Mädchen werden in die Hütten zurückgebracht, neuerdings gesalbt u. mit den Palmfaserröckchen bekleidet, die für jedes Fest neu angefertigt werden. Jetzt kommen die Eingeborenen herbei. Der Tanz zeigt jetzt nicht mehr die wohlbemessenen Bewegungen des ersten Reigens, sondern wird immer ungestümer u. wilder. Die Veranstaltung dauert den ganzen Nachmittag; beim Sinken der Sonne wird auf ein Zeichen des Zaubersers sofort abgebrochen. Die Mädchen gehen in die Hütten zurück, dürfen aber erst am nächsten Morgen nach Hause zurückkehren.

R. E. [75]

Alexandra David-Neel, Meister und Schüler. *Die Geheimnisse der lamaistischen Weißen* auf Grund eigener Erfahrungen dargestellt. Mit 36 Abb. (Leipzig 1934). Frau A. D.-N., bekannt durch ihre kühnen Reisen, hat diese auch zu religionspsycholog. Forschungen benutzt, ja ist durch ihren Übertritt zum Buddhismus u. ihren persönl. Verkehr mit den „Mönchen“ Tibets tief in das Wesen der asiat. Religiosität eingedrungen. In diesem Buch gibt sie uns einen Einblick in die lamaist. Weißen, wobei man freilich, wie Vf. selbst S. 36 bemerkt, nicht vergessen darf, daß „Einweihung“ hier nicht unserm damit verbundenen Begriff entspricht. Vielmehr handelt es sich vor allem um „eine auf seel. Art übertragene Kraft oder Macht. Man will dem Eingeweihten damit die Fähigkeit verleihen, durch eine besondere Handlung oder durch gewisse Übungen die verschiedensten Fähigkeiten seines Körpers oder seines Verstandes auszubilden“. Es sind also mehr „geistl. Übungen“ als Kultmysterien. Immerhin ergeben sich auch manche äußeren Ähnlichkeiten mit diesen, wie auch manches an das alte Mönchtum erinnert. Das Erste für die Weihe ist die Wahl des Meisters (Lama), zu dem man aus dem Kloster in die Einsiedelei geht u. der einem die myst. Lehre übergibt, die nicht geschrieben werden darf. Methode u. „Erkenntnis“, gesinnbildet durch Szepter u. Glöckchen (männl.-weibl.), ergänzen einander. Bei der Einweihung Schweigegelöbnis. Die Lehrer lehren durch Fernwirkung, Zeichen, Worte. Die geist. Erbfolge ist in Tibet fast ganz durch die Wiederverkörperung oder die Zeugung verdrängt. Der Neuling muß „Lung“ empfangen d. h. nach Fußfällen u. Opfergaben sich von einem Lama vorlesen lassen. Der „Lung“ der myst. Meister ist die feierl. Zulassung des Jüngers, der dadurch mit jenem u. allen vorausgehenden Meistern in myst. Verbindung tritt. Nach Errichtung eines mag. Kreises u. Anrufung der Schutzgötter u. der Lamas erfährt der Jünger die Methode der Betrachtung. Es gibt öffentl., geheime u. myst. Weißen mit je 3 Stufen; die öffentl. stellen den Weiling einem Beschützer vor, die geheimen vermitteln eine Verschmelzung des Anbeters mit dem angebetenen Wesen, die myst. sind seel. Natur u. übertragen Energie aus den seel. Wellen auf die Jünger. Gewisse Klausner erteilen stumme Weißen durch bloßes Nachdenken; andere führen sinnbildl. Gebärden aus, zeigen Gegenstände. Der Jünger muß alles ausschalten, was den Kraftstrom hemmen könnte. Yogaübungen mit Atembeherrschung sind für die Versenkung unerläßlich. Während die niedern Weißen mit Pomp u. für mehrere gefeiert werden, geht es bei den myst. Angkurs nüchtern ohne Ritus zu. S. 43 ff. werden einige Weißen genau beschrieben. Nur scheinbar wird im Gegensatz zum ursprüngl. Buddhismus den Riten ein Wert zuerkannt; tatsächlich ist es eine Konzession an den Anfänger, von der er sich später befreien muß. S. 53 ff. liturg. Wechselgespräch bei der Weihe, unterbrochen von Riten, wie Wassertrinken, Namensnennung, Verbinden der Augen, Berührung des Kopfes, Herzens, der Kehle, des Nabels mit dem Wasser, das die Weisheit der Lehre usw. sinnbildet, oder einem Schädel; es gibt auch „vergeistigte Gebärden“ ohne Riten, durch die der Jünger die Welt der Erscheinungen

als unwirklich erkennen soll. Das Ziel der Weihen erläutert Vf. an den verschiedenen Bedeutungen der Formel *Om mani padme hum*: Befreiung vom Wahn der Welt u. den Wiedergeburten. Kp. 9 beschreibt die Dubthabs-Riten, in denen der Dubpapo sich durch Denken die Götter schafft u. deren Energie sich erwirbt. Weiter spricht Vf. über die Atemübungen, die tägl. geistigen Übungen, die Vorschriften über den Schlaf, die Stellung des Dalai-Lama. Die wahre Einweihung ist nach Kp. 16 Selbsteinweihung d. h. die Befähigung, verständnisvoll die Übungen vorzunehmen, die zur Erleuchtung führen. Ein Kp. über die Sittlichkeit u. ein Anhang von tibet. Texten schließen das höchst anregende Buch ab, das den Lamaismus in die ind. Welt einreihet, aber auch zeigt, daß der Buddhismus in Tibet eine eigene Färbung erlangt hat. Die Abb. sind gut u. sehr instruktiv. [76]

Kn. Rasmussen, Thulefahrt. Zwei Jahre im Schlitten durch unerforschtes Eskimoland. Gekürzte Volksausg. hg. u. eingeleitet von Friedr. Sieburg (Frankfurt a. M. 1934). Enthält wichtige Mitteilungen über die Religion der Eskimos, z. B. S. 113 ff. über die Berufung der Geisterbeschwörer durch die myst. Kraft Sila, personifiziert in Sila Inua, dem Herrn der Kraft; der Schamane ist Vermittler zwischen Sila u. den Menschen, Heiler; wird durch Fasten, Enthaltsamkeit, Denken an den großen Geist vorbereitet, ja durch einen „Tod“ für die Geister empfänglich. S. 168 ff. über Tabubräuche, die gefährlichen Folgen ihrer Übertretung, die Unschädlichmachung der Übertretung durch öffentl. Bekenntnis; durch Amulette u. Zaubersprüche erwirbt man sich Glück. 282 ff. großartige Schilderung des „Sängerfestes in der großen Schneehalle“ mit Geisterhymnen im Chor. 302 ff. Geisterbeschwörung gegen ein Sturmunwetter, wobei Tote als böse Geister betrachtet werden u. der Beschwörer in der Ekstase einen andern Menschen, der auch in Trancezustand kommt, scheinbar tötet, womit er den Sturm in effigie überwunden hat, u. ihn dann wieder belebt; das geschieht 3mal, worauf beide Beschwörer eine Hymne singen u. die Zuschauer einfallen: „sie baten um Wetterruhe für ihre Jagd, um Essen für ihre Kinder“. [77]

M. P. Nilsson, Wesensverschiedenheiten der römischen und der griechischen Religion (Mitt. d. dt. Archäolog. Instituts, Röm. Abteilg. 48 [1933] 245—60). In der Rel., welche die Einwanderer nach Griechenland bzw. nach Italien mitbrachten, haben wir eine wenig entwickelte Naturrel. vor uns. Darauf gingen die Wege auseinander. Das verschiedene ethn. Substrat macht diese Trennung noch größer. In Griechenland lassen sich die Komponenten der Mischung noch einigermaßen nachweisen, in Italien nicht. Hier jedoch eine sehr starke Beeinflussung durch die etrusk. Rel., u. zw. schon ziemlich früh. Die Rel. der Griechen wird bes. durch die Dichter, Künstler u. Philosophen bestimmt, die der Römer durch die Staatsmänner, Juristen u. die Priesterkollegien. Die Verschiedenartigkeit der beiden Rel. hängt andererseits zusammen mit der Verschiedenartigkeit der Überlieferung: von der griech. Rel. ein buntes Bild, von der röm. nur das der einen Stadt Rom. Die griech. Rel. hat sich die röm. immer mehr unterworfen; dies der Sieg Griechenlands über Rom. Augustus hat die gräzisierte Rel. wieder restauriert, vielleicht wieder belebt. Weder in Griechenland noch in Rom eine eigentl. Berufspriesterschaft. Hier schieben sich die Priesterkollegien dazwischen, dort entschied die lebendige Stimme Gottes (Delphi) oder auch die Volksversammlung. Die röm. Priesterkollegien besaßen rechtsbildende Kompetenz, die die Rel. umbildete. N. vergleicht sie mit der rechtsbildenden Kraft der kath. Kirche. In Griechenland Verfall der Rel. mit der Zeit Alexanders d. Gr., ihr fehlte ein weltumfassendes System. In Rom trat die prakt. Seite mehr hervor. *Iupiter optimus maximus* war keineswegs ein Reichsgott. Der Kaiserkult wurde moralisch zusammengehalten durch die *disciplina romana*. Durch ihn wurden die kleinen Leute zu loyalen Anhängern des Kaisertums. Erst das Christentum gab dem Reich die nötige Reichsreligion. In dem

großartigen Bau der Papstkirche, wie N. sich ausdrückt, hat sich die röm. Rel., die die Gräzisierung überdauerte, voll u. frei entwickeln können. H. E. [78]

Eliane Massonneau, *La Magie dans l'Antiquité Romaine. La Magie dans la littérature et les mœurs Romaines. La répression de la Magie*. Préface de Maurice Garçon (Paris 1934). Die Vorrede betont den Unterschied zwischen der Wahrsagekunst u. der Magie. „La m. est née du fol orgueil d'hommes religieux et audacieux. Fatigués d'implorer la divinité par des prières, ils ont relevé le front et ont connu l'ambition de vouloir commander à la nature, inséparable de la divinité. Au lieu de prier, le magicien a ordonné... Ainsi la m. est active et contraire la nature. Le devin, au contraire, constate le déterminisme absolu des choses... La divination est passive et contemplative...“ Die Vf. verfolgt das Verbrechen der Zauberei in der röm. Geschichte von dem 12-Tafel-Gesetz bis auf Justinian u. untersucht vorbereitend die Bedeutung der M. in der Menschheitsgeschichte, die Beziehungen zwischen Wahrsagerei u. M., den Begriff „m. Handlung“, die hauptsächl. Mittel u. Götter der M. u. die geläufigsten Namen der Zauberer. Das Buch ist mit großem Fleiß gearbeitet, schöpft aber meist aus zweiter Hand u. macht zuweilen den Eindruck der Flüchtigkeit, bes. durch die vielen Druckfehler zumal in den Texten (die Liste am Schluß könnte sehr erweitert werden). Die Bedeutung des Buches für unsere Studien liegt zunächst in der engen formalen Verbindung, die oft zwischen liturg. Texten bes. des Exorzismus u. den m. Texten besteht, oder umgekehrt (vgl. unten Nr. 205 f.), sowie in der Aufzeigung des Hintergrundes für manche Seiten des altchristl. Lebens. Die ältere dynam. Auffassung des Gebetes (Epiklese!) enthält ja, äußerlich gesehen, eine Verwandtschaft mit mag. Praktiken; diese sind sozusagen die dämon. Nachäffung des relig. Verkehrs mit der Gottheit. Die Formen des m. „Gebets“, bes. die Nennung der göttl. Namen, bieten daher nicht selten Parallelen zum liturg. Gebete, wie umgekehrt dieses zu m. Zwecken umgestaltet u. mißbraucht wurde. Aus dem I. Teil mache ich bes. auf Kp. V aufmerksam: *Le fait magique* ist ungeheuer mannigfaltig, bezieht sich auf die Natur, bes. auf die Menschen in ihrem phys. Dasein, dem Geist, den Gefühlen u. Leidenschaften; verbindet sich mit der Medizin (Rezepte, *incubatio*, Amulette usw.). Durch M. entstehen Träume, Wahnsinn u. a. Die Wahnsinnigen werden als besessen betrachtet (*larvati, cerriti, lymphati, furiosi*); dagegen werden *piationes*, Opfer u. bes. Exorzismen verwendet; vgl. J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo* (Gießen [nicht Paris!]) 1909) 78–81, hier 84 f. Neben Liebeszauber u. Verfluchung steht der m. Mord, entweder 1. symbolisch durch *defixio* = geschriebene Bindung des Opfers u. Überantwortung an ein *numen*; der Name wird auf eine Bleitafel geschrieben, diese gerollt u. mit Nägeln durchbohrt (daher *defixio*), dann an einem Orte niedergelegt, der in der Gewalt der *di inferi* ist; oder durch Behexung mit einem Wachsilde, das vernichtet wird; 2. direkt, u. zw. durch Vergiftung, wobei das Gift unter (Kinder-)Opfern hergestellt wird, oder durch Nekromantie, d. h. mit der Hilfe der Toten (bes. gemordeter Kinder). Kp. VI handelt über die m. Mittel u. die Gesetze für ihren Gebrauch: 1. Nachahmung (homöopath. M.), 2. Substitution eines Teiles für das Ganze („ansteckende“ M.). Wesentl. Grundlage jeder m. Handlung ist die *incantatio* mit einem *carmen* (*cantus*) oder *mala verba, maledicta* mit Nennung des *nomen* der Person. Die *dirae preces* wirken durch die M. der Worte. Die *devotio* ist die Verfluchung eines *nomen*, das man kennen muß u. schon durch die Kenntnis beherrscht; bes. kräftig die geschriebene *dev.* Auf den *defixionum tabellae* Namen u. Bild des Opfers, m. Formeln (*Ephesia grammata*), der angerufene Gott, die Absicht. M. Mittel sind auch Tiere, Pflanzen, Nägel (Symbol der *necessitas*), Metalle (bes. Erz, Blei), Knoten, Zahlen (bes. 3 u. 9). Der II. Teil geht die Verfolgung der M. in der röm. Geschichte durch u. zeigt, wie die Menschen trotz der furchtbaren Blutopfer immer wieder zur M. griffen, um die dunkle Zukunft zu erforschen. Erst die Kirche milderte die Strenge der Be-

strafung, konnte es aber nicht verhindern, daß Priscillian, dessen Häresie ausführlich dargestellt wird, wegen M. hingerichtet wurde. Manichäer u. Montanisten wurden ebenfalls der M. beschuldigt. [79]

P. R. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern* (Gießen 1929). Die mehrere Jahre zurückliegende Untersuchung verdient auch heute noch Beachtung. Kp. 1 behandelt die sprachl. Ausdrücke für den Begriff Fasten nach ihrer etymolog.-semasiolog. Seite. Als eigentl. Bezeichnung für Fasten kennt das Griech. *νησις*, *νηστεύειν*, *νηστεία*, denen im Lat. *ieiunus*, *ieiunare*, *ieiunium* entspricht. Für die kult. Reinheitsvorschriften werden *ἀγνόν εἶναι*, *ἀγνεύειν*, *ἀγιστεύειν*, *ἀγρεία* u. deren latein. Korrelate *castus*, *castimonia* verwandt. Eine Zusammenstellung der allgemeinen u. umschreibenden Ausdrücke schließt das 1. Kp. ab. Das 2. umfangreichere ist den Fastengeboten in Hinsicht auf die von ihnen angestrebten Ziele gewidmet; es bildet den Kern der Arbeit. Unter Zurückweisung einer rein mytholog. oder rationalist. Erklärung sieht Vf. den eigentl. Ursprung des F. in den Anschauungen des Volksglaubens einer früheren, primitiven Kulturstufe (§ 4). Das apotropäische Fasten (§ 6) enthält sich der Speisen, um die verderblichen dämonischen Kräfte, die man in ihnen vermutet oder durch sie in sich aufzunehmen befürchtet, von sich fernzuhalten. Diese auf orendistische Vorstellungen zurückgehende Auffassung bezieht sich zunächst auf die Nahrung ganz allgemein, nimmt dann für bestimmte Speisen z. B. bei Genuß von Ziegen- oder Schweinefleisch, von Bohnen oder Zwiebeln besondere Formen an. Im Zeremoniell des Zaubers (§ 7) dient das F. als vorbereitendes u. begleitendes Mittel, die Kraft, das Orenda des Zaubers zu stärken. Eine ähnliche Bedeutung hat das F. in der Volksmedizin (§ 8). Nicht nur der Kranke, sondern auch der Arzt bzw. der den Kranken Behandelnde muß, um die Heilung zu erzielen, sich der Speise enthalten; also kein F. aus bloß medizin. Rücksichten oder Gesichtspunkten heraus. Als Vorbereitungs- u. Begleitungsmittel begegnet das F. auch im Kultus (§ 9). Nicht nur für die Priester u. Priesterinnen bestehen F.-vorschriften, sondern auch für die Gemeinde. In den einzelnen Kulturen, in den eleusin. Mysterien, im Kybele-Attis-Kult, in den Isismyst. u. im Mithraskult geht der Initiation sowie der Teilnahme an den Myst. als Vorbereitung auf den Empfang des Kykeon u. der folgenden Teletē ein F. voraus, das sich bald nur bestimmter, bald vollständig der Speise enthält. Auch einzelne Feste haben ihre eigenen F.-vorschriften, z. B. die attisch. Thesmophorien oder das *ieiunium Cereris*, wie auch beim Betreten gewisser hl. Bezirke bestimmte F.-vorschriften beobachtet werden mußten. Nach einem kurzen Überblick über das ekstatische F. (§ 10) geht Vf. auf das F. als relig. Askesis ein, bes. bei den Pythagoreern, Neuplatonikern, Orphikern, Stoikern usw. (§ 11). Eine Darstellung über das F. als Mittel der Medizin u. Gymnastik bei den Hippokrateern, Dogmatikern, Erasistrateern u. Methodikern (§ 12) bildet den Abschluß der auf reichem Quellenmaterial beruhenden u. philologisch-methodisch exakten Studie. Es wäre wünschenswert, wenn in ähnlicher Weise u. an Hand des von A. gesammelten Materials die christl. F.-praxis u. -Anschauung behandelt würde. Viele Anknüpfungspunkte sind ja gegeben, z. B. das F. in den Mysterienkulturen u. das Nüchternheitsgebot im christl. Kult oder das asketische F. bei den antiken Philosophen u. im Mönchtum. H. E. [80]

A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933). Das auf ausgezeichnetem Kenntnis des antiken relig. Lebens beruhende, nicht nur die Literatur, sondern auch die künstlerischen u. inschriftl. Denkmäler ausschöpfende, gedankenreiche u. gut geschriebene Buch gibt unter dem Gesichtspunkt der „Bekehrung“ einen glänzenden Überblick über die Entwicklung der Religion im Zeitalter des Hellenismus u. der röm. Kaiser u. betrachtet auch den Übertritt zum Christentum vom Standpunkt eines damaligen Heiden aus; dabei ist es für jedermann lesbar u. gibt in den Anm. des Anhangs nützliche Verweise auf alle einschlägige antike u. moderne Literatur.

Kp. 1 über die Idee der Bek. unterscheidet zwischen traditioneller u. prophet. Rel.; diese ist im Gegensatz zu jener Protest gegen die erstarrte Tradition. In der trad. gibt es keine Grenzüberschreitung; die proph. verlangt Entscheidung oder Verzicht. Eine mittlere Linie, bei der der neue Kult ergänzend eintritt, findet sich etwa bei Eroberungen oder Handelsbeziehungen. Bek. ist „the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right“ (S. 7). Sie schließt sich meist an bewußt oder unbewußt vorhandene seelische Strömungen u. Wünsche an. Deshalb kann der Erfolg des Christentums außerhalb Judäas nur verstanden werden, wenn man die geistige Lage der Zeit kennt. Die Kp. 2—10 geben daher einen Überblick über die Kultformen, zu denen man sich wenden konnte, über die Wege, die psycholog. Faktoren u. den Grad ihrer Verbreitung. Eine „Rel. der Väter“ mit Theologie u. Organisation gab es nicht. *εὐσέβεια* war Kultübung, *δοσιότης* rituelle Reinheit. Auch „Unglauben“ gab es nicht in weiterem Umfang. Die neuen Formen des Glaubens u. Kultes waren nur Ergänzungen des Vorhandenen; die Riten gewährleisteten Seligkeit nach dem Tode durch sympathet. Magie. Dagegen verlangten Juden u. Christen ein vollständiges Neuanfangen. Renans Wort: Wenn die Welt nicht christl. geworden wäre, wäre sie mithrisch geworden, entspricht nicht der Geschichte; denn es hätte keine Mithraskirche entstehen können. Eine Bek. zum Heidentum war erst nach dem Siege des Christentums möglich. Immerhin aber gab es einen Anschluß an bisher unbekannte Formen der Rel.: Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach Erkenntnis u. Freiheit vom Fatum führten dorthin; vom Bösen suchte man sich selbst zu befreien, bevor man dem Heiligen nahte (nicht umgekehrt!). Die Juden u. Christen hatten es schwerer als die andern Kulte, da sie eine volle Religion brachten. Kp. 2 betrachtet die griech. rel. Entwicklung vor Alexander, da die Haltung dieser Zeit zu den traditionellen u. ausländ. Kulturen sowie die Gestalt mancher rel. Begriffe auch späterhin bedeutsam blieben. Kulte befreundeter Städte wurden eingeführt, Götter anderer Völker mit den eigenen identifiziert, fremde Kulte anerkannt, auch der eigene Kult im fremden Lande weitergeführt. Einem ausländ. Tempel konnten sich z. B. zu Athen einzelne oder Kultgemeinschaften anschließen; aber der Staat duldete keine Bestreitung des eigenen Kultes (Sokrates). Diese rel. Ruhe ohne Missionseifer war jedoch das Ergebnis eines langen Prozesses; vorher waren manche Götter eingedrungen, wie Apollon, Hekate; auch die eleusin. Gottheiten wurden durch Propaganda gefördert. Die Homer. Hymnen des 7. Jh. besingen neue Götter wie Apollon, Dionysos, Hermes u. a.; in derselben Zeit entstehen Tempel u. Kultbilder. Bes. die Geschichte des Dionysoskultes zeigt relig. Eroberung. In der Orphik tauchen Erlösung u. persönl. Rel. auf, sie ist eine auf einer hl. Literatur aufgebaute Theologie u. Lebensweise (*βίος ὀρφικός* 5. Jh.); die Literatur gewann ihre Gestalt wohl zuerst im Athen des 6. Jh. in einer Zeit relig. Unruhe, sie beeinflusste den Pythagoreismus u. Platonismus. Es bestanden wohl orph. Gemeinden; vgl. Euripides, *Kreter* frg. 472 Nauck, die Goldlamellen von Petelia usw. Die orph. Hymnen stammen aus der Kaiserzeit, vielleicht aus einem dionys. Kultverband. Die Orphik hat nie das ganze Volk ergriffen; jedoch übernahm der griech. Geist gewisse orph. Ideen von der Seele u. dem Jenseits. Kp. 3: Durch Alexander wurden griech. u. oriental. Kulte in enge Verbindung gebracht. Die auf beiden Seiten herrschende Statik war nur selten unterbrochen worden. Die in Persien geübte Toleranz setzte sich unter den Diadochen fort, wenn nicht die Kulturpolitik Religionspolitik mit sich brachte. Die Seleukiden suchten ihr Land zu hellenisieren; die Kultsprache meist griechisch. In Ägypten sollte Sarapis wohl beide Rassen verbinden; doch wurde diese Politik nicht fortgesetzt. Die gegenseitige Durchdringung war nur schwach, von Bek. keine Rede; jedoch zeigt sich eine persönl., nicht bloß korporative Frömmigkeit u. gelegentlich

eine Vollhingabe (vgl. Catull 63). Für die Ausbreitung nach dem Westen waren nur die hellenisierten Kulte wichtig: Sarapis, Isis; diese erhielten neue Mysterien mit myst. Dienst u. individueller Einweihung (Apuleius), die wohl künstlich in Alexandria geschaffen wurden, um den Griechen entgegenzukommen, da diese an Myst. gewöhnt waren, die das Heil im Jenseits versprachen. Adonis wurde ganz hellenisiert. Die Attis-Kybele-Myst. kamen in griech. Sprache nach dem Westen. Der Mithraskult, der erst in röm. Zeit im Westen erscheint, geht auf die hellenist. Zeit zurück; er enthält griech. u. babylon. Bestandteile, kam durch Kleinasien, wo Pers. u. Griech. sich mischten. Die große Geschichte dieser Mischprodukte wird in den späteren Kp. beschrieben; Vf. betont hier ihren griech. Charakter u. schließt mit einem Hinweis auf den wohl erfolglosen Versuch des ind. Kg. Asoka, die griech. Welt religiös zu beeinflussen. Kp. 4 bespricht die „entgegengesetzte Strömung“ d. h. die Wirkung der Niederlassung von Orientalen oder orientalisierten Griechen auf altgriech. Boden. Solche lebten meist in Gruppen, paßten den Kult den Verhältnissen an, dachten u. sprachen griech. Auch ein einzelner konnte einen Kult einführen, der z. B. in Delos später öffentlich u. griech. wurde, wobei daneben am ersten Tempel ein Ägypter als Priester verblieb. Auch Städte als solche führten zuweilen solche Kulte ein u. ernannten etwa einen ägypt. Priester für die genaue Durchführung des Opferdienstes. Der jährl. Wechsel im Priesteramt zeigt, daß es sich nicht um Mysterienkult handelt, der ein dauerndes Priestertum verlangt. Die Einweihung war schon wegen der Kosten ein Privileg weniger; erst das Christentum demokratisierte das Mysterium, indem es die Armen zuließ. Der Kult war also für die Mehrzahl der Verehrer kein Myst. u. an vielen Orten während der eigentlich hellenist. Zeit überhaupt kein Myst. Die Weihe ist nicht etwa mit der Taufe zu vergleichen, sondern etwa mit dem Eintritt in den 3. Orden des hl. Franz. Im allg. war eine Bek. nicht notwendig. — Die sog. *Dea Syria*, Atargatis, wurde in Beroea (Makedon.) u. in Phistyon (Aitol.) von der Stadt verehrt: Aphrodita Syria Phistysis; in Thuria (Messene) ist die syr. Göttin Hauptgöttin der Stadt u. hat Mysterien mit Aufführungen (Theater) u. Prozessionen. — Die Juden waren exklusiv, aber eifrig missionierend; ihr Gott wurde von den Griechen anerkannt oder mit einem griech. Gotte (Zeus, Dionysos, Attis) gleichgestellt; dazu traten Mischformen (Kult des Hypsistos, Sabbatisten). Die neuen Religionen hatten mehr Anziehungskraft, weil sie in der erweiterten Welt mehr Halt versprachen. Kp. 5 „Der Weg nach Rom“ ging für diese Religionen über die Sklaven, Händler, Soldaten. Vf. zeigt die Romanisierung eines Kultes an Attis (*sacra publica*), das Vorgehen des Staates an den Bacchanalia. Später trat Duldung u. öffentl. Aufnahme ein, bes. in der Kaiserzeit. Mithras allein blieb privat, aber anerkannt; sein Kult war nur u. in erster Linie Mysterium, war loyal, sauber, dem Sonnenkult verwandt, ohne Berufspriester. Die syr. Kulte hatten im Westen wenig Erfolg; Aurelian führte den syr. Sonnenkult in streng röm. Form ein, was aber nur eine Zufügung zum röm. Pantheon, nicht ein wesentl. Umschwung war. — Wie die östl. Kulte wanderten, beschreibt Kp. 6: Die Propaganda war mehr individuell. Für das Judentum wirkten die griech. Schriftvorlesungen mit Vortrag in den Synagogen (vor Julia: entsprach dem nichts im Heidentum; die Prorrhesis u. die liturg. Texte der Mysterien waren etwas anderes); seine literar. Propaganda war wenig erfolgreich. Eindruck aufs Auge machten z. B. die Ploiaphesia im Isiskult; es wirkten auch die öffentl. Büßer, das Berufswissen der Priester, das Wesen der Bettelpriester, die in Büchern gesammelten Aretalogien mit Akklamationen, die Epiphanieberichte, Hymnen, Votive. An Alexander von Abonuteichos läßt sich die persönlich interessierte Prop. eines Mannes erkennen. Kp. 7 faßt die psycholog. Faktoren der Anziehungskraft dieser Kulte ins Auge. Sie boten ein neues, von der Astrologie bestimmtes Weltbild u. damit die Unterordnung unter ein universales Gesetz. Die Götter werden zu Herren der Sterne gemacht; gewisse Riten schützen vor dem Fatum. Sie erfüllten ferner den Wunsch nach

Unsterblichkeit. Sie befriedigten auch die relig. Neugierde, die den wissenschaftl. Weg suchte oder die Erleuchtung nach langem Suchen; die Orakel lebten im 2. Jh. n. Chr. wieder auf, wurden über theolog. Fragen befragt (Porphyrios, *de philosophia ex oraculis haurienda*); die Mysterien wurden um Erleuchtung angegangen; man hielt sie für die Stiftungen alter Weisen wie Orpheus, Musaios, die die Wahrheit im Symbol bargen; man ließ sich in viele Myst. einweihen, um die ganze Wahrheit zu erfahren. Es gab Privatmyst., persönl. Einweihungen; vgl. die *Chald. Orakel* (2. Jh.). Die Hermet. Schriften offenbaren einen spiritualisierten Kult einer Sekte mit einer Art Bek. u. Abwendung von der Welt. Die griech. Zauberpapyri des 2.—5. Jh., bes. vom Ende des 3. bis zum Anfang des 5., enthalten viele Angaben über private Vermittlung der Erleuchtung (vgl. II Tim. 3, 6 f., zitiert von Origenes, *C. Cels.* VI 24). Das Ziel ist überall Gnosis durch Frömmigkeit (während für die hellenist. Philosophie Gnosis Frömmigkeit ist oder gibt). Vom 5. Jh. v. bis 1. n. Chr. wurde die relig. Tradition nur zur Darlegung der Lehre benutzt, nicht als Mittel der Erleuchtung. Das wurde nun anders: Der Intellekt hatte versagt; die prakt. Ethik brauchte relig. Sanktion. Will man den Erfolg dieser Kulte im röm. Reich (Kp. 8) ermessen, so muß man zunächst die 3teilung der Bevölkerung in Adel, Ritter u. den Rest erwägen; dieser umfaßte auch Dichter, Künstler u. a. aus den ital. Ländern oder dem Osten, letztere ohne röm. Tradition. Die Literatur hing von Patronen ab, d. h. den Herrschenden oder den diese nachäffenden Reichen. Die Restauration des Augustus änderte die Haltung der 3. Klasse nicht. Nach 70 verlor der Senatsadel sehr, die Ritter u. Emporkömmlinge kamen hoch. In der flav. Zeit Anschwellen der ägypt. Kulte. Hadrian war für hellen. u. hellenisierte ägypt. Kulte. Von 70—134 beständiges Anwachsen der oriental. Religionen. Unter den Antoninen rekrutierte sich die herrschende Klasse aus dem ganzen Reiche. Unter den Severern (193—235) war bes. einflußreich Iulia Domna aus Emesa, Patronin des Philostratos. Danach eine konservative Reaktion: Decius — Diokletian. 274 der *Sol invictus* (s. oben). Die relative Stärke der oriental. Rel. umfaßt rund 120—260; für diese Zeit hat Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain* für die westl. Provinzen (außer Rom u. Italien) festgestellt, daß mit Ausnahme der romanisierten Kybele bei der einheimischen Bevölkerung die or. Götter wenig Anklang fanden. Eine Bek. zu ihnen gab es nicht; aber eine Theologie, die zeigen wollte, daß die betr. Kulte eine Form der universalen Rel. sind (*pantheus* als Epitheton mancher Gottheiten). Also eine Theologie der Verständigung, nicht des Kampfes. Eine wirkl. Bek. schildert Kp. 9 in der des Lucius (Apuleius), die aber durch persönl. Umstände veranlaßt ist, „the high-water mark of the piety which grew out of the mystery religions“ (S. 138). Das Bild entspricht der Zeit, bes. der Theologie mit ihrem Universalismus (für Isis vgl. OP 1380) u. der Idee der göttl. Berufung durch Träume u. dgl. Kp. 10 geht zur „letzten Phase“ über. Das bestbekannte Beispiel einer Bek. zum Heidentum ist K. Julian, mehr Sache des Gefühls als des Intellekts. Er führte Dogmen, Hierarchie, Fürsorge ins Heidentum ein. — Die fremden Kulte änderten wenig im Grundcharakter des Volkes. Für die Alten war die Religion wesentlich Kult u. Mythos. Der Grundzug der Antike war konservativ. Hoffnungen u. Befürchtungen waren mit dem Kult verbunden. Eine Bek. war erst möglich, wenn der offizielle Kult verschwand. Anders war es mit der Philosophie (Kp. 11). Es gab in Hellas keine priesterl. Klasse mit Theologie u. Kirche; der Mythos nicht feststehend. Die Anfänge der Philosophie eng mit der Religion verbunden (Pythagoras!). Die anfängliche „Professorenbewegung“ wurde durch Sokrates zu einer persönl. Angelegenheit. Die platon. Schule war im Grunde religiös, wenn auch nicht auf Dogmen aufgebaut. Die weite Wirksamkeit dieser Schulen beruhte darauf, daß sie eine Welterklärung u. eine *ἀγωγή* (Lebensordnung) gaben. Das 1. Jh. sah eine Wiederbelebung des Pythagoreismus, das 2. des Platonismus. Die Predigten der Kyniker machten großen Eindruck u. strebten

etwas wie eine Bek. an. Die Stoa gab ein sittl. Ideal u. ein Weltverständnis, „machte den Menschen im Universum heimisch“ (Edwyn Bevan). Epikur will den Menschen durch philosoph. Einsicht befreien. Das asket. Leben wird ergänzt durch die Freude der Kontemplation. Es gibt philosoph. „Heilige“, Philosophen als Erzieher. Die Wendung zur Disziplin u. Kontemplation kann Bek. genannt werden: *ἐπιστροφή*, *conversio* (Cicero, *de nat. deor.* I 77). Der *Poimandres* spricht von *μετανοεῖν*, die Tafel des Kebes (1. Jh.) von *σφύεσθαι*. Diese Philosophen wandten sich nicht an den Intellekt, sondern ans Herz: Glaube! (Epikur, Epiktet). So entsteht eine dogmat. Philosophie; sie wird zu einer „Einweihung“, Heilung, Umwandlung. Es gab also eher eine Bek. zur Philosophie als zu einer heidn. Religion. Die Christen verwendeten diese philosoph. Werte. Das 12. Kp. hebt bei der Betrachtung der Verbreitung des Christentums als einer sozialen Erscheinung zunächst hervor, daß der Mangel an Öffentlichkeit für die erste Verbreitung kennzeichnend ist: keine Predigt, kein öffentl. Kult, keine bekannte Priesterschaft, nur der Martyrer war bekannt. Was war ein Mart. vom nicht-christl. Standpunkt aus? Typ ist Dionysos in den *Bakchai* des Euripides, dann Sokrates u. a. Die neron. Verfolgung konnte den christl. Mart. damit nicht vergleichen; dieser wurde als Verbrecher, später wegen „Hartnäckigkeit“ verurteilt. Die Zeit hatte eine gewisse Todessehnsucht, ein Streben nach Nachruhm durch tapferes Sterben. — Der christl. Kult war nicht öffentlich u. nicht auffallend (S. 202–4). Celsus betrachtet das Christentum als eine von der Überlieferung abfallende u. so gegen den Staat gerichtete Massenbewegung. Die Anziehungskraft lag nicht in der menschl. Persönlichkeit Jesu, sondern darin, daß er die Erscheinung Gottes war. Jene Ansicht ist, wie Vf. sehr richtig sagt, „ein Erzeugnis des Idealismus u. Humanitarismus des 19. Jh.“. „The central idea is that of divinity brought into humanity manifested as an inspiration; it is *Deus de deo* rather than *Ecce homo*“ (S. 210). Bes. charakteristisch für das Buch ist Kp. 13: Die christl. Lehren vom Standpunkt eines Heiden aus betrachtet. Ein solcher sah etwa, daß die christl. Sittlichkeit von der philosoph. in ihren Forderungen nicht so sehr verschieden war, wohl aber in ihrem Motiv; daß Reue über das Frühere verlangt wurde; daß in der Gnade die Kraft zum guten Leben gegeben wurde. Die christl. Heiligkeit wirkte. Man mußte dem götzendienerischen Kult absagen, die Götter für nichts oder für Dämonen halten. Der einfache Mann u. auch der Gebildete hielt daran fest, daß der Kult den Staat erhielt (deshalb nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion Flurprozessionen u. dgl. eingeführt). Der Konvertit mußte dem Staats-, Stadt- u. Kaiserkult entsagen, was bes. für Aristokraten u. *pagani* schwer war, u. hatte nicht das Privileg der Juden. Das von den Christen erwartete „Königtum“ weckte polit. Befürchtungen. Man mußte auch der Astrologie u. Magie entsagen. Die christl. Gottesidee erinnerte etwas an die spätantike von Zeus als dem höchsten Wesen, Schöpfer u. Gestalter. Die göttl. Geburt Jesu war nichts absolut Neues; die Göttersöhne konnten sterben: Asklepios, Herakles, Zagreus; bei Attis, Adonis, Osiris gab es eine jährl. Wiederkehr des myth. Ereignisses; vgl. Sallustios, *de diis et mundo* 4 ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ, καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα δοῶν, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει. Vf. sagt S. 234 dazu: „These ideas were in time applied to Christianity. The Eucharist, a meal and thanksgiving linked to the symbolic act by which Jesus made his disciples willing partners in his death, became the re-enacting of that death. Medieval piety developed the drama of Holy Week with increasing realism and in the domain of the Greek Church the popular attitude is still that at every Eastertide Christ rises . . .“ Er berührt damit eine wichtige Sache, über die unser Jb. schon öfters (zuletzt Jb. 13 S. 99 ff.) in etwas anderm Sinne gehandelt hat, so daß wir hier nicht darauf einzugehen brauchen. — Die Mittlerschaft Jesu war der Zeit bis zu einem gewissen Grade verständlich, da der höchste Gott oft keinen Kult erhielt. Jedoch wurde die

Menschwerdung Gottes abgelehnt. Es gab einen Glauben an Prophetie u. Pneuma (Stoa). Die (kathol.) Kirche war etwas Neues, dem sich aber ein Konvertit ohne Schwierigkeit hingeben konnte; fremd war aber die Eschatologie. Ähnlich war nur das Schema Zarathustras, das aber Perioden annahm; vgl. Stoa, Mythos vom goldenen Zeitalter; jedoch keine Totenerweckung! Die Auferstehung des Fleisches widersprach den heidn. Idealen. Christlich sind Gnade u. Erlösung, heidn. die Selbsterlösung. Die christl. Propaganda wurde unterstützt durch den Gedanken der Apologeten, daß das Christ. die Weisheit der Alten erfülle. Die Kirche zeigte große Menschenkenntnis u. paßte sich mehr der Praxis an. Kp. 14 endlich zeigt die Bek. zum Christentum an 3 Typen: Justin (kommt nach langer intellektueller Enttäuschung zum Chr.); Arnobius (zeigt, daß das Chr. von unwürdigen Anschauungen befreit); Augustin (aus der Zeit, wo das Chr. schon Sieger ist). [81]

O. Kern u. Th. Hopfner, *Mysterien* (Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenzyklopädie des Klass. Altertums* Bd. 16 [1934] 1209—350). Der Artikel gibt eine ausgezeichnete Übersicht über unsere Kenntnis der griech. u. orientalisch-hellenist. Mysterien. Kern behandelt Wortbedeutung, eleusin. Weihen, die übrigen Demeter-M. u. Verwandtes, die Kabir-M., die orph. *τελεταί* u. die Dionysosweihen; Hopfner die oriental.-hellenist. M. (Sp. 1315—50). Die Vf. geben außer dem Überblick über das, was gesichert oder doch als einigermaßen gesichert gelten kann, auch viele eigene Anregungen. Daß vieles auch anders beurteilt werden kann, ist bei diesem Gebiete selbstverständlich. Hinweise auf die Beziehungen zum christl. Mysterium werden nur sparsam gegeben. Aber auch der christl. Liturgiker wird den Vf. für ihre genaue u. vorsichtige Arbeit dankbar sein, da nur eine gründliche Kenntnis der antiken M. dazu befähigt, die Verbindungslinien zwischen dem antiken u. christl. M.-kult aufzuzeigen, ein Gebiet, auf dem man sich ebenso sehr vor vorschnellen Vergleichen wie vor übereilem u. sachlich nicht begründetem Absprechen hüten muß. [82]

Fr. Wehrli, *Die Mysterien von Eleusis* (Arch. Relig.-Wiss. 31 [1934] 77—104). Aitiolog. Deutung der mytholog. Überlieferung, bes. des Homer. Demeterhymnus u. der ganzen Legende, um die dahinterstehenden Riten zu erfassen. Das 9täg. Fasten Vs. 47 ff. deutet auf die *νηστεία* der Mysten; die Zahl 9 ist Belieben des Dichters. Der Abschluß des Fastens ist der Kykeon; vgl. Ovid, *Fasti* IV 535 *quae* (Ceres) *quia principio posuit ieiunia noctis, tempus habent mystae sidera visa cibi*. Das eleus. Symbolum sagt daher: *ἐν ᾧ στενσα, ἐπιον τὸν πυκνῶνα κτλ.* Das Sitzen auf dem Stuhle mit verhülltem Haupt usw. Vs. 192 ff. erinnert an die Darstellung des verhüllt sitzenden Herakles als ersten Mysten auf der Aschenurne im röm. Thermenmuseum. Die Iambesszene (202 f.), zu vgl. mit den Berichten über Baubo, deutet Vf. auf obszöne apotropäische Handlungen vor dem Trunk des Kykeons. Die Deutung des Synthemas *ἐργασάμενος* auf den *κτεῖς* als Symbol der Kindesannahme (Alfr. Koerte) lehnt Vf. ab, da letztere aus anderen Zeremonien hervorgehe. Nach dem ursprünglichen Mythos (vgl. 41. orph. Hymnus) ging Demeter selbst mit einem Führer (Eubuleus) in die Unterwelt (Helios ist spätere Zutat des Dichters). Dem entspricht die Hadesfahrt des Mysten. „Tod u. Auferstehung sind in Einweihungszeremonien der ganzen Welt symbol. Ausdruck dafür, daß das bisherige Leben abgeschlossen ist u. ein neues beginnt mit dem Eintritt in den betr. Kultverband oder um was es sich jeweils handelt“ (S. 84 f.). Zu vgl. sind Apul., *Metam.* XI 23, ferner über die Schrecknisse der Mysten in der Unterwelt die von P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis* (1914) 392 ff. zusammengestellten Texte; bes. wichtig Lukian, *Kataplus* 644. Das Umherirren u. Suchen der Mysten schildert Statius, *Silvae* IV 8, 50 f., wozu vgl. Eurip., *Helena* 1301 ff. Im Kult waren wohl das Umherirren u. die Katabasis der Demeter unmittelbar verbunden. Die Mysten sind unmittelbar beteiligt, leben das Leid der Göttin mit. Kein theatral. Aufwand. Ursprünglich setzte wohl Demeter gleichzeitig den Kult u. den Getreidebau (als neu) ein; vgl. Isokrates, *Paneg.* VI; Cicero, *Leges* II 14, 36.

Fel. Speiser, *Die eleus. M. als primitive Initiation* (Zschr. f. Ethnologie 60 [1928] 362 ff.) schließt aus primitiven Analogien, daß der Myste in ältester Zeit in einen Kultverband aufgenommen wurde, der mag. Macht über die Geister der Vegetation u. spez. des Getreides ausübte. Der Gerstenbrei vertritt in alter Zeit das Brot; der Myste begeht eine Art Kommunion mit den Geistern des Getreides; dadurch wird er auch durch die Handlungen mit Kiste u. Kalathos wird er dazu befähigt, an den Geheimriten des Verbandes teilzunehmen. Dieser Unterscheidung der Einzelweihe u. der Verbandsfunktionen entspricht in histor. Zeit (wo das Magische verschwunden ist) die Zweiteilung der Mysterien. Die höhere Weihe der Epoptie ist nicht Einweihung u. hat mit Getreide zu tun: Höhepunkt ist das Zeigen einer unter Schweigen gemähnten Ähre (Hippolyt, *Refut.* V 8); dabei die Worte des Hierophanten: *ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον βοιμὴ βοιμόν*. Die Ähre ist also ein göttl. Knabe. Eine Parallele ist die in Phrygien gemähnte Ähre [Hippolyt V 9, 8]; andere finden sich im poln. Volksbrauch wie auf Malaka. Der Dämon des Kornes ist in den letzten Ähren; er, der Träger des Erntesegens für das nächste Jahr, wird durch das Mähen geboren. Die spätere Umwandlung zum Jenseitsmysterium ließ die Geburt des Kindes nicht mehr als bloßen Ernteritus verstehen. Die Ammenepisode des Homer. Hymnus ist vielleicht ursprünglich selbständiges Aition der Geburt des Kindes. Andere Sagen scheinen Demeter als Mutter mit dem göttl. Kinde zu verbinden, so der orph. Hymnus 41 (Eubuleus als Sohn der D.), die kret. Sage bei Diodor V 76, 3 (Eubuleus), zu vgl. mit Hesiod, *Theog.* 969 (aus der Verbindung des Iasion mit D. auf dem 3mal gewendeten Saatfeld entsteht Plutos!). Aristoph., *Acharner* 47 ff. wird eine Ehe von D. mit Triptolemos genannt. Clemens Alex., *Protr.* 13 u. Psellus, *De daemon.* (PG 122, 877), sprechen von der Verbindung von Zeus u. D. (oder Kore); es sind wohl Reflexe eines Kultaktes der Epoptie, von dem Asterius, *Hom. in s. mart.* (PG 40, 324) sagt: *αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱέρειαν συντυχίαι μόνον πρὸς μόνην*. Der Hieros Gamos gehört zu den Ernteriten. Danach hält Vf. es für unwahrscheinlich, daß er im alten Sakralverband von El. in innerer Beziehung zur Geburt des Kindes stand; wohl aber wurde er später damit verbunden. — Ist der Kult also Unterlage für Fasten, Irrfahrt, Hadeswanderung, Kykeon u. Ammendienst, so läßt sich der Raub Kores u. ihre Wiederkehr nicht als Aition erklären. El. hat (L. Malten, *Arch. Rel.-Wiss.* 12 [1909] 285 ff.) eine argiv. Legende vom Raube der Jungfrau durch den Totengott, in der Dem. nicht vorkam, an sich gezogen. In El. wohnten ursprünglich τῷ θεῷ, zu Mutter u. Tochter differenziert, auf die jenes Motiv übertragen wurde. Die Korelegende ist weder kult. noch natursymbol. zu verstehen. Aitiolog. Charakter erhielt sie nachträglich in El., als sie zur Begründung von D.s Irrfahrt u. Katabase diente, was beides Reflex des Kultes ist. Es bleibt die Frage, wie sich die Jenseitshoffnung der histor. Zeit an den primitiven Agrarriten entzünden konnte, die allmählich mit neuem Inhalte erfüllt wurden, als die mag. Stufe überwunden war. Vf. versucht diesen Prozeß zunächst an der niedern Weihe zu verstehen, die als Einweihung von Anfang an eine Verbundenheit mit göttl. Mächten herstellen sollte. Auch als die Beziehung zu den Getreidedämonen verloren ging, brauchten die Riten ihren sakramentalen Charakter nicht zu verlieren, u. daran änderte auch die Entstehung einer aitiolog. Legende nichts, durch die der Myste den Kult als Erinnerung an die Erlebnisse D.s aufzufassen lernte. Vf. macht dabei die wichtige Bemerkung, daß es in lebendiger Religion eine Nachahmung als bloße Erinnerungsfeier kaum gibt, weil mit dem Abbild das Dargestellte irgendwie durch mag. oder myst. Identität verbunden ist. Darum seien in der röm. Kaiserzeit die Nachäffungen christl. Sakramente auf dem Theater so oft in Wirklichkeit umgeschlagen. So war in El. in histor. Zeit der Trank des Kykeon sowohl Kommunion wie Erinnerungsakt, wie auch das christl. Abendmahl beides verbindet. Auch die dionys. Omophagie hat trotz der aitiolog. Legendenbildung die ursprüngl. Eigenschaft einer Kommunion mit der Gottheit immer bewahrt. Beim

Kykeon scheint dem Vf. die Erhaltung des sakram. Charakters direkt Bedingung für die Umwandlung zum Jenseitsmysterium zu sein, wenn auch der K. jetzt nicht mehr bloß die göttl. Kräfte des Getreides, sondern solche allgemeinerer Art vermittelt. Wenn das Leben im Jenseits eine Fortsetzung des ird. ist, so konnte die Gottverbundenheit, die das Sakr. herstellt, im Jenseits andauern; der K. wurde dann im Hinblick auf das Jenseits getrunken, u. damit war der Übergang zum Jenseitsmyst. in diesem Akt vollzogen. Die volle Gewißheit der Seligkeit gab aber erst die Epoptie; das Schauen (der Ähre) u. der Hieros Gamos müssen die Jenseitshoffnung genährt haben. Auch hier sind wohl materielle Hoffnungen allmählich auf das Jenseits übertragen worden. Die Geburt des Knaben als des Korngeistes wurde zur Bürgschaft seligen Lebens; die gnost. Interpretation bei Hippolyt entspricht wohl dem späteren eleus. Glauben. Wenn die Hadesfahrt auch schon die Wiedergeburt bedeutet, so ist das eine Wiederholung des gleichen Erlebnisses, wie sie oft in den Myst. vorkommt. Vf. erläutert u. erhärtet die Deutung bei Hippolyt durch Wiedergeburtsgedanken aus andern Kreisen u. weist auf das NT hin, wo von der Wiedergeburt aus Gott, aus Wasser u. Geist, durch das Wort Gottes usw. gesprochen wird (Joh. 1, 12 f.; 3, 3 ff.; I Joh. 3, 9; 5, 4; 18 f.; I Petr. 1, 23 usw.). Wie durch das Sakr. so kann die Wiedergeburt durch die Beziehung zu einem analogen Ereignis erreicht werden. I Petr. 1, 3 nennt die Wiedergeburt „durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“. „Es handelt sich um eine magisch-myst. Gleichsetzung des Erlebnisses der Gottheit mit demjenigen der Gläubigen, auf welche sich in vielen Myst. auch außerhalb von El. die Heilsgewißheit gegründet haben wird“ (S. 100 f.). Darauf beruht auch die paulin. Heilslehre; jedoch fehlt hier der Geburtsgedanke. Es sei bemerkenswert, sagt Vf., wie selten sich der Wiedergeburtsgedanke, der in der nachpl. Literatur auf das Eindringen hellenist. Vorstellungen zurückzuführen sei, sich mit der Geburt Christi verbinde, die „als nicht originaler Bestandteil der Überlieferung von seinem Leben niemals die Bedeutung von Tod u. Auferstehung zu erlangen vermochte“. Christliches habe sich mit Hellenistischem zu „nicht folgerichtigen Vorstellungen“ verbunden, wie z. B. die eben genannte Petrusstelle die Wiedergeburt mit der Auferstehung verbinde. Eine wirkliche Parallele zu dem von den Naassenern behaupteten Erlösungserlebnis in El. hätte eine weitgehende Hellenisierung des Christentums vorausgesetzt, weil dann der hellenist. Geburtsgedanke die Auferstehung an Heilsbedeutung überflügelt hätte. Vf. sagt, Belege für eine solche Überflügelung seien ihm erst aus der ma. u. neueren Mystik bekannt. Demgegenüber wäre wohl darauf hinzuweisen, daß die Menschwerdung u. damit die Geburt Christi doch schon im christl. At. als Urtyp der Wiedergeburt aufgefaßt wurde, wohl schon Joh. 1, u. daß diese Auffassung früh in die Liturgie eindrang, wie das Epiphaniefest u. die Anamnese der Geburt Christi im Meßkanon (s. Jb. 6 S. 113 ff. u. Jb. 13 S. 142 ff. eine Menge von Beispielen) beweisen. Auch wurde die Auferstehung Christi schon in der ntl. Theologie (s. Röm. 1, 4; Apg. 13, 33) als „Geburt“ des Gottessohnes aufgefaßt. Es bedurfte also keiner Übernahme aus dem Hellenismus, sondern entsprang dem innern Wesen des Christentums, wenn bes. seit dem 4. Jh. die Menschwerdung auch im Kultmysterium mehr hervorgehoben wurde, wobei aber immer die Auferstehung das Zentrum des Kultes blieb. Die „Gottesgeburt“ der Mystik ist etwas anders als dieses Kultmysterium. — Eine Parallele zu der Umwandlung eines alten Vegetations- bzw. Jahreskultes findet Vf. in den alexandrin. Feiern vom 25. XII. (*ἡ παρθένος τέτοκεν, αὖξει φῶς*) u. 6. I. (*ταύτη τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα*), wo aber keine eleus. Beeinflussung anzunehmen ist, es sich vielmehr um Wintersonnenwendefeste handelt, die aber über den ursprünglichen Sinn der Feier eines Jahresgottes hinausgewachsen sein mußten, da die Kirche die Daten für ihr Weihnachts- bzw. Epiphaniefest benutzte. In beiden Kulturen, zu El. wie in Alex., wurde die Jahrfeier der Geburt eines Kindes durch myst. Identifikation zur Gewähr der eigenen

Wiedergeburt u. damit einer seligen Zukunft. — Zur Ergänzung u. Kritik s. M. P. Nilsson, *Die eleus. Gottheiten* (ebd. 32 [1935] 79—141); vgl. unsern Bericht in Jb. 15. [83]

O. Kern, *Die älteste Urkunde der Mysterien von Eleusis* (Forsch. u. Fortschr. 10 [1934] 189 ff.) weist auf die Bedeutung der neuen Grabungen in Eleusis für das Verständnis des homer. Demeterhymnus hin; sie bestätigen die von H. Diels gemachte Entdeckung, daß die Schilderung der um ihre Tochter trauernden Mutter (Vs. 194 ff.) den Zustand des Mysten vor seiner Aufnahme in die Gemeinde darstellt. Die Vergleichung beginnt mit dem Schweigen u. dem Niedersenken der Augen des Schuldbewußten; es folgt die Verhüllung des Hauptes, dann das kult. Lachen, ferner strenges Fasten, dann die Neckereien, das Trinken des Kykeon (vgl. das Synthema von Eleusis bei Klemens Alex.). Die Verheißung über die Wirkung der Weißen ist die erste Seligpreisung, ein Hinweis auf die selige Schau als Frucht der Mysterien. [84]

M. P. Nilsson, *En marge de la grande inscription bacchique du Metropolitan Museum* (S.-A. aus Studi e Materiali di Storia delle Religioni 10 [1934] 18 S.) gibt Ergänzungen zum Kommentar Fr. Cumonts (s. Jb. 13 Nr. 62). *ἡρως* hält N. doch für einen Verstorbenen. Eine Frau konnte wohl einen bakch. Thiasos leiten, hier also eine weibl. Daduchos. Ein männl. Daduchos als Führer erscheint in der Inscr. Dessau ILS Nr. 3369 *Pontius daduchus spirarches Liberis* (sic) *patris stibadium restituit loco suo*. An den Lenäen fungierte ein D., Schol. Aristoph., *Ranae* 479: *ἐν τοῖς Ἀθηναίοις ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ ἀρχοῦχος κατέχων λαμπάδα λέγει καλεῖται θεόν· καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι· Σεμλή· Ἰακχε πλουτοδότα*. Die Mainaden trugen alle fackeln. Zur Organisation der dion. Mysterien: Ursprünglich nur Frauen, in Thiasoi geteilt. Eine Inscr. v. Milet aus dem 3. Jh. v. C. (Th. Wiegand, 6. *Bericht über die Ausgrab. in Milet* 1908 S. 22 ff.) belehrt uns über die offizielle Kultordnung: Die Omophagie wurde von der Stadtpriesterin gefeiert; ihr muß jede Frau, die einweiht, in jeder Trieteris einen Stater zahlen. Klea, die Freundin Plutarchs, war Koryphaia der Thyiaden in Delphoi; diese feierten außer den Orgien die Erweckung des Liknites. Eine große Umwandlung des Kults entstand durch die Aufnahme von Männern, die von Livius 39, 8—18 bezeugt, aber älter ist; vgl. Inscr. von Cumae (Not. d. scavi 1906 S. 378): *οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι (εἰ) μὲ πὺν βεβαχχευμένον* (5. Jh.). In röm. Zeit herrschte noch die Einteilung in mehrere Thiasoi oder häufiger *σπείραι*, *spirae*. Die Aufnahme von Männern hängt wohl zusammen mit dem steigenden Hang der hellenist. Zeit zum Mysterienkult, wodurch auch der Dionysoskult noch mehr myst. Charakter annahm. Man mußte die Männer wie in den andern Mysterien zulassen, zumal da die Mysterien oft mit offiziellen Kulturen verbunden waren, an denen die Männer als Priester teilnahmen. Vf. sammelt Nachrichten über männl. Würdenträger der dionys. Mysterien. Die *ἀντροφύλακες* von Torre Nova führen zur Erwähnung der Gelage zu Ehren des Dionysos; für diese gab es *σιβάδες* (*stibadia*) in dem *ιερός οἶκος* oder in der *δίαίτα* (Saal); dazu gehören die Ämter des *ἐστιάρχος* u. *κρατηρίαρχος*. Die ursprüngl. Einfachheit der Mysterienordnung verschwand in der Spätzeit, ebenso wie in den bakch. Myst. die Einheitlichkeit der orient. Myst. fehlt. Das Band, das die Spätzeit mit den alten Orgien verband, war lose; die Neuschöpfungen der hellenist. Zeit schlossen sich an den lokalen Kult an. Selbst Privatleute konnten bakch. Kollegien gründen. In einem gewissen Gegensatz zu Fr. Cumont, *Les religions orientales* usw. (Anhang der 4. Aufl.) betont Vf., daß die bakch. Myst. trotz orient. Einflüsse im Grunde griech. waren. Bes. zahlreich waren sie in den griech. Städten Kleasiens, von wo sie sich verbreiteten; so findet man eine *spira Asianorum* in Bulgarien u. das *βακχεῖον Ἀσιανῶν* in Perinth. Die meisten orph. Hymnen stammen dorthier u. vielleicht aus Pergamon. Auch der Thiasos von Torre Nova wurde vielleicht nach dem Aufenthalt der Familie der Agrippinilla in Kleasien während des Prokonsulats des Gallicanus gestiftet. —

Eine Note *additionelle* weist auf ein im Archäolog. Anzeiger 1933 S. 139 Fig. 23 veröff. Relief aus Konstantinopel hin, das links den stehenden, rechts den sitzenden Dionysos u. dazwischen ein Opfertier darstellt mit der Insr. Ἐπι] ἱερομνάμονος ...δος Ἀθανιχῶντος το ... μύσται καὶ θιασεῖται εὐξάμενοι ὑπὲρ τῶν ἐε[ρέων. Ob die Mysten gegenüber den Thiasoten einen höhern Rang darstellen, bleibt ungewiß. [85

H. Bolkestein, *Télos ó γάμος* (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel 76, Serie B, No. 2 [Amsterdam 1933] 21—47). Die heute herrschende Auffassung, daß die Ehe bei den Griechen eine Mysterienweihe gewesen sei, stützt sich auf die parallelen Riten (rituelles Bad, Verschleierung, Handhabung des *λίκνον*, Aussprechen der Formel *ἐφνγον κακὸν ἡδρον ἄμεινον*) sowie auf die Bezeichnung der Eheschließung als *τέλος*. Vf. will die Frage nicht lösen, sondern nur nachweisen, daß die Berufung auf das Wort *τέλος* unberechtigt ist. Er zitiert die antiken Zeugnisse für *τέλος ó γάμος*: Areios Didymos bei Stobaios II S. 45 W., Ailios Dionysios u. Pausanias bei Eustathios S. 881, 24, Pollux III 38 Bethe, Artemidor S. 150, 11 Hercher, Hesychios *προτέλεια*, Photios *προτέλεια*, *τέλος*, *τέλεον*, Suidas *προτέλειον*, Schol. Pind. Nem. X 31 Drachmann, Schol. Arist. Thesmoph. 973, Maximus Confessor zu Dionys. Areopag. epist. VIII § 6. Alle Zeugen sind Lexikographen, Scholiasten, Grammatiker; kein griech. Schriftsteller ist darunter (Artemidor gilt nicht). Zum Beweis berufen sie sich auf einige Ableitungen von *τέλος*, wie *Ζεὺς Τέλειος* u. *Ἥρα Τελεία*, die als Ehegötter diese Beinamen getragen hätten, auf angebl. *τέλειος* = *γεγαμηκώς* u. *προτέλεια* = *προγάμια*. Jedoch ist *τέλειος* ein Beiname aller Götter u. bedeutet „Vollbringer“, „Machthaber“, ist verwechselbar mit *σωτήρ* (es kommt auch vor *Ζεὺς Τελεσιούργος* oder *Τελεσφόρος*); als solcher wird er auch bei der Eheschließung angerufen. Hera heißt *τελεία* in dem Sinne von *τέλειος* = „erwachsen“ u. deshalb „verheiratet“. Vf. vermutet, daß Hera zuerst die Ehegöttin war u. daß nach ihr auch Zeus zum Ehegott wurde, was durch den Beinamen *τ.* ausgesprochen wird. Jedenfalls kommt der Beiname nicht von *τέλος* = *γάμος*. Nach der bei den antiken Philologen vorherrschenden Meinung soll *προτέλεια* zunächst die Opfer vor der Hochzeit u. dann erst allgemein die Voropfer bezeichnet haben; tatsächlich ist es umgekehrt; z. B. Ziehen, *Leges sacrae* Nr. 2 (um 500) *πρ. θύειν*, usw. (Gegenstück *ἐπιτελεῶν*, *ἐπιτελέωμα* Schlußopfer). *πρ.* sind also „Voropfer“ oder noch allgemeiner „Vorriten“. Von dort aus konnte es auf die Opfer vor der Hochzeit übertragen werden, stand dann in der Regel mit *γάμων* verbunden. Wie kam *πρ.* zu dem Sinn *προθύματα*? *τελεῖν* „vollziehen, vollstrecken“ ist oft mit kult. Substantiven verbunden wie *θυσίας*, *ιερά*, *ὄργια*, *θύη*, *ταυροβόλιον* (ebenso *ἐπιτελεῖν*). *τελεῖν* u. *ἐπιτ.* stehen auch einfach für „opfern“, oder überhaupt für den Vollzug kult. Handlungen, daher auch von Reinigungen oder mag. Handlungen; *τ.* daher auch = *καθαίρειν*. Demgemäß konnte *προτελεῖν* „das Voropfer halten“ oder *προκαθαίρειν* sein u. um so leichter das Voropfer vor der Hochzeit bedeuten, als man von *γάμον θύειν*, *γ. ἐπιτελεῖν* u. wohl auch von *γ. τελεῖν* sprach. Da nun *τελεῖν* den kult. Sinn „ein Opfer oder eine rituelle Handlung vollziehen“ bekommen hatte, so wurde auch *τέλος* = „Opfer“ oder „Ritus“. Nun aber war die Hochzeit mit Riten u. Opfern verbunden u. die Anwesenheit eines Priesters notwendig; ein *ἄθντος γάμος* galt als ungesetzlich (vgl. Platon, *Gesetze* 841^d usw.). Aischylos nennt *Eum.* 835 die Hochzeit *γαμήλιον τέλος*, vgl. Ovid, *Metamorph.* VII 700 *sacra iugalitia*. Sophokles, *Antigone* 1240 f. *τὰ νυμφικὰ τέλη*. Solche Bezeichnungen der Hochzeit wie auch die Auffassung von Zeus u. Hera *τελ.* als Ehegöttern u. die Verwendung von *προτέλεια* für *προγάμια* führten schließlich zu der Gleichstellung von *τέλος* u. *γάμος*. Da nun aber *τέλος* u. *τελετή* schon in der klass. Zeit vor allem auf die Mysterien angewandt wurde (Aischylos fr. 387 N² *ἐφριξ' ἔρως δὲ τοῦδε μυστικοῦ τέλους*, Eurip., *Hippol.* 25 *σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων*, Isokr., *Panegy.* 157 *ἢ τῶν μυστηρίων τελετή*) u. auch ohne weiteres die Mysterien bedeuteten (Suidas *τελετή θυσία μυστηριώδης ἢ μεγίστη καὶ τιμιωτέρα*. Hesychios *τελεταί θυσίαι*,

ἐορταί, μυστήρια), so konnte schließlich die Hochzeit als Mysterium aufgefaßt werden (Maxim. Conf. a. a. O. *Μυστήριον γοῦν εἶχον τὸν γάμον*). [86]

Alb. Klinz, *ἸΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ. Quaestiones selectae ad sacras nuptias Graecorum religionis et poeseos pertinentes* (Halle 1933). Die aus der Schule O. Kerns stammende Diss. gibt zunächst einen Überblick über die griech. Hochzeitsriten u. sammelt dann alle Nachrichten über die Götterehe in der vorgriech. Religion des Ägäischen Meeres sowie bei den Griechen. Dabei wird B Kp. V auch über die hl. Hochzeit in den Mysterien gehandelt, wobei das bekannte Zeugnis des Bisch. Asterios für Eleusis nicht erwähnt wird. Vf. glaubt feststellen zu können, daß die hl. H. aus der minoischen Religion mit ihrem Mutterrecht stamme, dann in den griech. Kult eingedrungen sei, u. zw. zunächst in den der chthonischen Fruchtbarkeitsgötter; unter dem Einfluß des indogerman. Vaterrechtes sei dann Zeus als Himmelsgott mit den alten Erdgöttinnen verbunden worden. Vgl. dazu O. Weinreich im Arch. f. Rel.-wiss. 34 (1937) 140 mit Verweisen auf M. P. Nilsson, Dt. Litzg. 1933, 1937, u. Fr. Pfister, Gnomon 10, 217 ff. [87]

C. Zijderveld Jr., *Τελετή Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch (with an English summary)* (Purmerend 1934). Gegenüber spätantiker u. moderner Auffassung, z. B. bei Miss J. E. Harrison, *The meaning of the word τελετή* (Class. Rev. 38 [1914] 36—8), die in τ. den ursprüngl. Sinn „Jugendweihe“ sieht, betont Vf., daß der ursprüngl. Sinn einfach „Vollziehung, Ausführung“ war, daß das Wort allerdings fast immer von relig. Riten gebraucht wurde; tatsächlich ist der nicht-sakrale Sinn an der einzigen Stelle, die Vf. dafür anführt (S. 6 f. u. 97: *Batrachom.* 305), keineswegs gesichert. τ. (wie auch τελεῖν) bezeichnet relig. Zeremonien schlechthin (vgl. ἔρδειν, ἑξέειν, ὄργια, *facere, operari*; vgl. dazu unsere Arbeit über *actio* Jb. 1 S. 34 ff.), dann bestimmte Kulthandlungen besonderer Art, darunter auch die Mysterien wie auch andere symbol. Riten, ferner auch mag. Handlungen. Die Bedeutung geht also nicht von dem Sinn „Mysterium“ auf andere kult. Handlungen über, sondern umgekehrt. Vf. geht die Zeugnisse durch, zuerst bis auf Alexander, dann von diesem an u. schließlich bei jüd. u. christl. Schriftstellern. Die allgemeinere Bedeutung verschwindet nach Alexander fast ganz; es handelt sich in der Regel um Geheimkulte oder auch um eigenartige kelt. Gebräuche, um die pers. Königsweihe, die röm. Kaiserapotheose, um ägypt. Riten; τ. kann auch Kultusvorschriften, Sekte, Geheimnis, allegor. Mythenerklärung, mag. Praktiken bedeuten; einmal steht *Τελετή* als Göttin. In der LXX wird τ. nur von nichtjüd. Riten verwendet. Ebenso mehrmals bei Philon Alex., der τ. aber auch im platon. Sinne von philosoph. oder relig. Erkenntnis braucht u. auch den jüd. Kult so nennt (*De ebr.* 129, *De vita Mosis* II 149, 153), ferner auch die göttl. Offenbarung, den durch allegor. Erklärung zu findenden Geheimsinn der Schrift (Vf. hätte dazu meine Darlegungen *De pilosophorum Graec. silentio mystico* [1919] 73—85 verwenden können). Klemens Alex. kennt den heidn. Sinn von τ., braucht aber das Wort auch vom Christentum (*Strom.* V 19 f., vgl. V 70, 7; es hätte hier bes. auch auf *Protr.* 118 ff. verwiesen werden können, wenn auch dort das Wort τ. nicht steht). Ähnlich Origenes, Eusebios. Spätere christl. Schriftsteller nehmen τ. im Sinne „Sakrament“, so Chrysostomos, *De sacerdot.* III 4: die Eucharistie *φρικωδεστάτη* τ.; vgl. *hom.* zu I Kor. 2, 6; Ps.-Dionys. Ar., *De eccl. hier.* III u. a. (Auch hier müßte die Erklärung auf die Geschichte von *μυστήριον* zurückgehen; vgl. Jb. 8 S. 225 ff. u. a.) Für die liturg. Sprache wichtig ist die Zusammenstellung S. 99 f. von Verba mit τ. als Objekt: *διδάσκειν, κατα-, παρα-, ἀναδεικνύναι, ἀναφαίνειν, παραδίδόναι, μαρθάνειν* usw. — Bespr.: Philol. Wschr. 55 (1935) 155—63 (Aug. Kraemer).

[88]

A. D. Nock, *A vision of Mandulis Aion* (Harvard Theol. Rev. 27 [1934] 53—104). Mit gewohnter Meisterschaft behandelt N. den zuerst von Lepsius, *Denkmäler* Abt. VI Tafel 97 Nr. 451, 455, 463, dann von Gauthier, *Ann. serv. antiq. Ég.* 10

(1910) 87 u. *Le temple de Kalabchah* 241 IV hg. Text aus dem Heiligtum des Merul oder Melul, hellenisiert Mandulis, zu Talmis in Nubien, seit den Ptolemäern Kapelle, unter Augustus Tempel, vollendet unter Vespasian, später Kirche des hl. Archelaos. M. wurde verehrt als Erwachsener und als Kind, wohl Sonnengottheit, verbunden mit Isis. Graffiti: ἤλθον καὶ προσεκύνησα u. dgl. Die Proskynesen stehen in roter Farbe auf der äußeren Fassade des Pronaos, in den Säulengängen im N, S, O des Hofes u. auf dem Pylon. Im S-Portikus Hymnus des Decurio Maximus mit Lob der Einsamkeit u. Erzählung eines Traumes, wonach Max. sich im Nil badete, ferner Preis des Mand. auf dessen Inspiration hin in einem Credo-artigen Stil; Tag, Nacht u. die Horen verehren M. (Hg. von G. Manteuffel, *Eos* 31 [1928] 181 ff. u. *De opusculis graecis Aegypti e papyris ostracis lapidibusque collectis* = *Travaux de la Société des sciences et des lettres de Varsovie* 12 [1930] 198 f.). Auf derselben Wand steht der hier behandelte Text. Nach einer Anrede sagt der anonyme Verfasser dem Gott, er habe „leuchtende Zeichen“ (σημῖα λαμπρά) von M. gesehen u. erfahren wollen, εἰ οὐ ἴ (= εἴ) ὁ ἥλιος. Er habe sich deshalb von aller Bosheit freigemacht, lange Zeit sich keusch erhalten (ἀγνεύσας), ein Opfer dargebracht u. dann durch eine Vision Ruhe erhalten (ἐνθεασάμενος ἀνε[πάην]). Der Gott habe sich ihm gezeigt bei seiner Fahrt über den Himmel, ἐν ᾧ καὶ ἁγίῳ τῷ τῆς ἀθανασίας ὄδατι λουσάμενος φαί[ν]η δεύτερον. ἤλθες κατὰ καιρὸν ἀνατολὰς ποιο[ύ]μενος ?] εἰς τὸν σὸν σηκόν, ξοάνῃ τε σῶ καὶ ρᾶ ἔμπνοια παρέχων καὶ δύναμιν μεγάλην, ἔνθα σε ἔγνω, Μανδοῦλι, ἥλιον τὸν παντεπότιν δεσπότην, ἀπάντων βασιλέα, Αἰὼνα παντοκράτορα. ὁ τῶν εὐτυχεστάτων λαῶν τῶν κατοικούντων, ἦν ὁ ἥλιος Μανδοῦλις ἀγαπᾷ, τὴν ἱερὰν Τάλμιν, ἥτις ἐστὶν ὑπὸ τὰ σκά[πτ]ρα τῆς εὐ[θ]είρας μυριωνύμου Ἰουδος. Sprachlich sind für uns bes. wichtig: σημῖα „Kennzeichen“, „geheimes Zeichen“ (Symbolum) der Gottheit, „Wunderzeichen“ (vgl. NT), übernatürl. Zeichen für den Stand der Dinge, hier wohl „Anzeichen“ für eine Person oder Sache; und ἀγαπᾷ, vgl. Dion v. Prusa XXXIII 21: Zeus ἀγαπᾷσαι Troja. Die anonyme Vision wird dem Gott mitgeteilt; sie ist nicht datiert (Ende des 3. Jh. n. C.); die häufig vorkommende Datierung σήμερον zeigt die hohe Bedeutung des Augenblicks für die Beteiligten wie auch, daß die Weihe einer solchen Inschrift eine relig. Handlung war. Die (auch schriftl.) Befragung eines Kultbildes findet sich oft; es antwortet durch Bewegungen, Worte (von Priestern), Würfelspiel von Kindern, Träume. Hier geht die Frage auf das Wesen eines θεός ἄγνωστος, verlangt Offenbarung. Orakel u. Götter werden so um eine Offenbarung gebeten; vorausgehen Fasten, Reinigung, Inzens. Der Inhalt der Vision ist: M. ist Sonnengott; sein nächtl. Bad im Meer ist eine Erneuerung (vgl. dazu Meliton v. Sardes, *περὶ λουτροῦ* 3 p. 311 Goodspeed). M. ist Αἰὼν παντοκράτωρ, was keinen bestimmten Gott, sondern ein Funktionsattribut bezeichnet. Folgende griech. Gedanken kommen für die Bedeutung von Αἰὼν in unserm Text in Betracht: 1. Der philos. Sinn, den Platon dem Worte gab: die ideell geschaute Ewigkeit (χρόνος Ewigkeit als aktuelle Zeit betrachte!); 2. im hellenist. Denken δεύτερος θεός; so in den *Oracula chald.*, bei den Naassenern Hippolyts, *El.* V 8, 45 ist das göttl. Kind in Eleusis Αἰὼν Αἰώνων; Aion auch das oberste Wesen, so in einem Orakel von Klaros u. in Zaubertexten; in diesen mehrmals Helios als Aion u. παντοκράτωρ beschrieben („allmächtig“ sind auch Iao, Typhon, Albadal, Adonai, Hermes). Aion ist ein unbestimmtes Wesen, kein eigenes nomen, selten auf Amuletten, mit Helios leicht verbunden, weil die Sonne naturhaft Zeitsymbol ist; 3. politische (sentimentale) Verwendung auf Kaisermünzen u. dgl. AETERNITATI AUGUSTAE mit Sonne u. Mond; 4. bei Philon v. Byblos Aion u. Protonos als die ersten menschl. Wesen genannt; Aion stellt wahrscheinlich dar Baal Schamin = Herr der Ewigkeit u. Herr der Welt; 5. Aion reine Allegorie ohne Hintergrund eines Namens bei Athenagoras, *Leg.* 22: Isis φύσις αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἐφύσαν καὶ δι' ἣν πάντες εἰσίν. Joh. Lydus, *De mensibus* IV 61: Aphrodite stammt von Kronos d. h. ἀπὸ τοῦ αἰῶνος; 6. bei späten Dichtern allegor. Ausmalung der Aion-gestalt; 7. in christl. Literatur steht Aion für eine Kategorie übernatürl. Wesen wie

δαίμων u. πνεῦμα, Lenker einer Weltzeit oder noch öfter Personifikation einer Zone des Alls. Hebr. 1, 2 u. 11, 3 = Welten (semit. Hintergrund). Diese Aionen erscheinen als Personen, vgl. Ignatios, *Eph.* 19, 2 u. bes. die gnost. Systeme mit den Hypostasenketten, aber auch Irenaios, Tertullian, I Klem. 35, 3 u. Justin, I. Apol. 41 „Vater der Aionen“. Neben dem Lokalen steht der zeitl. Sinn: „dieser, der kommende Aion“. Bei Proklos, *El. der Theologie* 53 Αἰὼν αἰώνων = Aion = unzerteilte Ewigkeit; 8. in Alexandria war Aion persönl. Kultobjekt nach Epiphanius, *Pan. haer.* 51, 22, wo der vielleicht liturg. Ruf berichtet wird: τάντη τῇ ὥρᾳ σήμερον (beachte das liturg. „Heute“! dazu Anm. 124) ἡ Κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα. Ps.-Kallisthenes (um 300 n.) in der Alexanderlegende erwähnt Aion Plutonios als Patron Alexandrias, dabei auch κόρης ἄγαλμα μέγιστον. Bei Suidas 2mal Aion. Cumont, C. R. Ac. Inscr. 1928, 274 veröff. ein in oder bei Rom gefundenes Bild (2. oder 3. Jh. n.): Gott in ägypt. Kleidung, *ankh* in jeder Hand, eine 2köpf. Schlange streckt je einen Kopf über die Schultern, dabei eine Göttin, wohl Aion u. Kore. Dieser Aion ist nicht Zervan. Der Ritus im Koreion erinnert an die Plutosgeburt in Eleusis; die 5 goldenen Kreuze wohl Symbole der 5 Planeten (vgl. bei Rostovtzeff, *Caravan Cities* 186 Tafel XXXII 1 Relief von Dura mit Sonne u. 7 Kreuzen = 7 Sternen). Das Datum (6. I.) ist das der Wintersonnenwende nach dem alten theban. Kalender; also wohl altes Sonnenfest. Ein ähnliches Fest einer Jungfrauengeburt fand zur gleichen Zeit in Elusa u. Petra statt. Das alex. Fest ist wohl spät. Mutter des Plutos ist Demeter, nicht Kore, die zuweilen Mutter des in der Prozession getragenen Iakchos genannt wird (das bei Epiphanius genannte ξόανον trägt den Namen, der der ägypt. Terminus für kleine Prozessionsbilder ist). Vielleicht ist das Datum, die solare Bedeutung u. der Name Aion auf ein älteres Fest des Iakchos übertragen worden. Es ist bemerkenswert, daß es höchstens noch ein anderes Zeugnis für das gibt, was Epiphanius als ein großes alexandrin. Fest beschreibt, u. daß seine Verbreitung im Lande Ägypten nicht angegeben ist (*Vita Pachomii* PL 73, 249 *undecimo die mensis Tybi, id est octavo Id. Ianuarii quaedam apud Aegyptum celebratur ex more festivitas* ist eine christl. Feier, wohl das Wasserschöpfen bei Epiph., *haer.* 51, 30). Für die Bedeutung des Datums spricht klar nur seine Übernahme durch die Christen für ihr Epiphaniest. Wenn dieses auch zuerst in Ägypten greifbar wird, so konnten doch syr. Bräuche bei der Bestimmung ebenso stark wie äg. einwirken. In Syrien war die Feier des *Natalis Invicti* wohl bekannt, die hinter dem Weihnachtsfest steht. (Aus der Notiz bei Lydus, *De mens.* IV 1 καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτῃς τοῦ μηνὸς τούτου εορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλοι ist nicht auf das Dasein des Aionfestes im 1. Jh. v. C. zu schließen, da dieser Satz wahrscheinlich die Interpolation eines von Epiphanius abhängigen Scholiasten ist.) Die Zuweisung des Festes an Aion ist also eine ziemlich späte Neuerung, wofür es Parallelen gibt. Das 2. Jh. lebte stark in der Aionidee. Unter Antoninus Pius erschien Aion 138/9 auf einer Münze mit einem Bilde des Phönix zum Beginn einer neuen Solhisperiode. Vielleicht war dies der Anlaß des alex. Festes? Es war die Zeit des Basileides, der am 6. oder 10. I. die Taufe Christi feierte (Klemens Alex., *Strom.* I 21). Die Naassener deuteten damals den Sohn der Kore als Αἰὼν Αἰώνων. Der kret. Dichter Mesomedes (zur Zeit der Antonine) besang Helios: οὐδ' ὃ λαμπραῖς ἀκτίσιν / γαίαν πᾶσαν πυροεύνει / Αἰὼν ἀσβέστων φλογμῶν... Nicht das alex. Fest, aber eher die Welt der Zauberpapyri wirkte auf den Schreiber unserer Inschrift. Wohl verehrte das 2. Jh. himml. Götter gern als „ewig“, aber Aion war kein scharf umgrenzter Begriff; Helios Aion war nicht so konkret wie Isis Tyche. — Der Vergleich des Textes zeigt formal sehr viele Ähnlichkeit mit griech. Hymnen der späteren Zeit auf Helios; die gehäuften Epitheta finden sich ebenso in den orph. Hymnen u. denen der Zauberpapyri. Der Inhalt ist ein Glaubensbekenntnis u. erinnert an die Inschrift von Carvoran am röm. Wall in England (*Carm. lat. epigr.* 24), wo es nach dem Bekenntnis heißt: *ita intellexit numine inductus tuo Marcus eqs.*; also ein „Glaube“ gegenüber einer „Offenbarung“. Eine solche Stimmung

konnte sich in begeistertes Anhängen am Christentum wandeln. Es zeigen sich auch einige Kennzeichen des ägypt. Christentums: Suchen nach Einsamkeit, Askese als Vorbereitung für eine Offenbarung, der Wunsch nach dieser zur Lösung einer Frage; vgl. Cotelier, *Apophthegmata* I 421, 423. „Was man unter der neuen Religion suchte, war nicht das Gleiche, aber der Geist, in dem man suchte, war nicht ganz verschieden.“ [88a

G. van der Leeuw, *The SYMBOA in Firmicus Maternus* (Egyptian Religion 1 [1933] 61—72). Der Traktat *De errore* zerfällt in 2 Teile: Kp. 1—17 kämpft gegen den Kult der Elemente, 18—27 zeigt die Torheit u. Unsittlichkeit der heidn. Kulte an einem Überblick über deren *symbola*. Seine Mythenerklärung ist die des Euhemeros; der Trug der heidn. Kulte besteht nach F. darin, daß sie durch die Nachahmung der Passion u. des Todes der Götter in den Mysterien das Leben des Menschen dem der Götter nachzugestalten suchen: *scaenam de caelo fecistis — ut nihil praetermittat improbitas, histriones facite sacerdotes* (12, 7; 9). „In stating this, while trying to denunciate the most potent and most incomprehensible sin of paganism, he stumbles on what was really the most potent charm and the real essence of mystery-religion“ (S. 64). Im 2. Teil stehen 6 Symbola: 1. Attis: *De tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici* = ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεως (18, 1). Vgl. Clemens Al., *Protr.* 15, 3. — 2. Iakchos: *Ἰδὲ νυμφίε χαίρε νυμφίε χαίρε νέον φῶς* (19, 1). Vgl. Clemens Al., *Protr.* 114, 1; Eph. 5, 14. — 3. Mithras: *θεὸς ἐκ πέτρας* (20, 1). Vgl. Just. Mart., *Dial.* 70; Commodianus, *Instructiones* I 13; Lydus, *de mensibus* IV 30.—4. Orpheus: *αἰαὶ διτέρως διμορφε* (21, 1). Vgl. Hymn. Orph. 30. — 5. Attis?: *ᾄραρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένοι: ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία* (22, 1). — 6. Dionysos: *ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ* (26, 1). Vgl. Clemens Al., *Protr.* 16, 3; Arnob., *Adv. nat.* V 21; Hymn. Orph. 52, 6. Dazu treten aus dem 1. Teil: 1*. Isis: *ἐδράκαμεν συγχαίρομεν* (2, 9). Vgl. Schol. Iuvenal. VIII 29; Seneca, *Apocol.* 13; Athenagoras, *Suppl.* 22. — 2*. Mithras: *Μύστα βοοκλοπίης † συνλέξε πατρός ἀγανού* (5, 2). — Was ist ein S.? Der Grundsinn scheint „Abmachung“, davon die weiteren Bedeutungen: Zeichen, Sinnbild, Losung, Marke, Ausweis (*tessera*), Beitrag, Glaubensbekenntnis. Die nächste Parallele zu Firm. steht bei Clemens Al., *Protr.* 15 *τὰ σύμβολα τῆς μνήσεως . . . ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα, οὐ χλεύη τὰ μυστήρια*; S. steht hier ganz parallel zu Mysterium. Demgemäß hat man S. bei F. als Credo (Foucart), Lösungswort (Friedrich, Boll), Mysterienformel (Wobbermin, Dieterich) erklärt. Nach Kp. 18 des F. sind die S. Erkennungszeichen der Mysten. Bei dem 1. S. wird der Myste *homo moriturus* genannt; er muß das Paßwort sprechen, um in das Innere des Tempels zugelassen zu werden; das S. ist zugleich ein Credo wegen der Worte *religionis secreta perdidici*; im Griech. steht dafür *γέγονα μύστης Ἀττεως*, worauf sein Recht zum Eintritt beruht; die Weihe nähert sich also dem Gipfel. Bei 2 sind wir auch bei einer Peripetie des myst. Dramas; das S. ist eine Akklamation. Das 3. scheint ein einfaches Glaubensbekenntnis zu sein. 4 ist eine Klage über den Tod eines Gottes, also eine liturg. Formel. 5 ein Triumphlied auf der Höhe des Dramas. 6 eine Art von Credo über die Geburt eines Gottes. 1* der Freudenschrei der Sarapisverehrer nach der Auffindung des Gottes, also nach der Peripetie, wohl aus dem Drama des Todes u. der Wiederauffindung des Osiris, wird hier dem Christen in den Mund gelegt: *gaude, et tunc erecta sermonis libertate proclama*; dies eine Anspielung auf die *παρρησία* des Christen; vgl. 18, 4 mit seinem Anklang an die Einleitung des Vaterunsers in der röm. Meßliturgie [?]. Von 2* heißt es: *propheta tradidit*. Alle S. gehören also zur Peripetie entweder im Leben des Gottes oder seines Adepten, der jenes nachahmt, geben also den Hauptpunkt der betr. Religion wieder u. fassen das Wesentliche im Leben des Gläubigen zusammen, sind hl. „Kriegsrufe“, wirkliche „Mysterien“, die dem frommen Teilnehmer den ganzen Komplex des Glaubens zum Bewußtsein brachten. Es waren also gleich-

zeitig Credos, liturg. Formeln u. Losungen. Credos nicht im vollen Sinne des Glaubensbekenntnisses, sondern kurze Zusammenfassungen von Glauben u. Ritus ähnlich wie das frühchristl. S., wie dieses „tradiert“, u. daher zugleich liturg. Formeln u. Losungen. Wie die *traditio symboli* den Weg zur Taufe bahnt, so das antike S. den zum Innersten des Tempels. Losung sind sie also nur innerhalb des Kultes, bestehen in Frage u. Antwort (*habent propria signa propria responsa*), wohl mit gedämpfter Stimme gesprochen, vom Priester u. Weihling, am Fuß des Altars oder an der Tür des Allerheiligsten. Durch die S. erkannten sich die Mysterien als mit dem Gott Vereinigte. Verwandte S. siehe bei Dieterich, *Mithraslit.* am Schluß. Noch ähnlicher sind die südital. Goldplättchen mit dem Dialog zwischen dem Toten u. den Göttern der Unterwelt. Abschließend verweist Vf. auf die mancherlei altchristl. S., so z. B. *Apost. Konst.* VIII 13 (bei der Kommunion) u. bes. die 4 Sätze am Schluß von *Didache* 10. Jedenfalls eine bedeutsame Beleuchtung dieser Formeln! — Zum Vergleiche möchte ich hinweisen auf die Mitteilung des Celsus bei Origenes, c. *Cels.* VI 27 p. 97, 3 ff. Koetschau: τὸν δὲ σφραγισμένον λεγόμενον νέον καὶ υἱοῦ καὶ ἀποκρινομένου· κέχρισται χρίσματος λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς.

[89]

K. Deichgräber, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker* (Philologus 88 N. F. 42 [1933] 347—61) unterzieht die sprachl. Gestaltung einzelner Vorsokratiker, des Anaxagoras, Diogenes, Philolaos u. a., einer kunsttheoret. Untersuchung. Der Stil dieser Philosophen geht oft über ins Feierlich-Prädizierende, Hymnische. Der bei ihnen begegnende *καί*-Stil der Prädikation ist eine Urform der relig. Rede, er hat einen monotheist. Gottesbegriff zur Voraussetzung, den Glauben an einen Gott, dem die Prädikate der Allmacht, der Allwissenheit u. Allgegenwart beigelegt werden können. Er ist auch sonst in monotheist. Hymnen anzutreffen. Aus der späteren Literatur behandelt D. am Schluß noch kurz das Proömium zu Arats *Phainomena* u. den Zeushymnus des Kleantes (vgl. Jb. 11 Nr. 110). Apg. 17, 28 ist zu vergleichen. Die Ergebnisse D.s sind auch für eine stilkrit. Analyse liturg. Texte u. Hymnen beachtenswert.

H. E. [90]

F. J. de Waele, *The Sanctuary of Asklepios and Hygieia at Corinth* (Amer. Journ. of Archaeol. 37 [1933] 417—51) berichtet über die Entdeckung des Heiligtums des Asklepios u. der Hygieia an der Nordgrenze des alten Korinth, bei dem auch zahlreiche andere Funde, Graffiti, Inschriften, Nachbildungen von Gliedern als Opfergaben (vgl. die noch heute an manchen Wallfahrtsorten übliche Praxis bei Heilungen von körperl. Gebrechen), Terrakottafiguren u. Lampen, zutage gefördert wurden. Bei diesem Heiligtum muß es sich um eine bedeutende Anlage gehandelt haben, die im Laufe der Jh. verschiedene Umgestaltungen erlebte.

H. E. [91]

John L. Myres, *ΚΟΠΠΑΤΙΑΣ and ΒΟΥΚΕΦΑΛΟΣ*. *Aristoph. Wolken* 23, 438; *Fr.* 135 (The Class. Review 47 [1933] 124). Die Rosse, die wegen ihrer Vorzüglichkeit mit dem ersten Buchstaben des Alphabets signiert waren, werden scherzhafterweise *ΒΟΥΚΕΦΑΛΟΙ* genannt, weil dieser Buchstabe im Phönik. einem Ochsenkopf glich. Der Scherzname *ΚΟΠΠΑΤΙΑΣ* stammt daher, daß das auf Rosse eingebrannte ägyptische „Taukreuz“ — es ist interessant, diese Tätowierung mit dem Taukreuz auch bei Rossen festzustellen — dem griech. Koppa glich.

H. E. [92]

K. Walde, *Der Kult der Artemis Orthia Lygodesmia* (Wiener Blätter f. d. Freunde der Antike 9 [1933] 99—101). Artemis Orthia mit dem Beinamen Lygodesmia war, wie dieser Beiname = „die mit Weidenzweigen Umrante“ andeutet, eine Göttin des Erntesegens u. der Fruchtbarkeit. Die Hauptfeierlichkeit ihres Kultes bestand in der Auspeitschung der nackten Jünglinge, bei der ursprünglich die Zweige des der Göttin heiligen Weidenbaumes verwendet wurden. Die Jünglinge erhielten durch die hl. Ruten die göttl. Weihe, der Sieger bei der Auspeitschung wurde mit dem Namen „Bomonikai“ = „Sieger am Altar“ ausgezeichnet. Erst später wurde

die Prüfung der Abhärtung die Hauptsache, das Motiv der Weihe trat zurück u. verlor seinen Inhalt. H. E. [93]

M. Halberstadt, *Mater Matuta* (Frankfurter Stud. z. Relig. u. Kultur d. Antike hg. von W. F. Otto Bd. VIII. Frankfurt a. M. 1934). Die bisherigen Deutungen sind widerspruchsvoll; der Name deutet auf das Morgenlicht, der Kult aber, der am ehesten den ursprüngl. Sinn der Gottheiten offenbart, auf eine Frauen- u. Muttergottheit. Der Tempel ist auf dem Forum boarium in der Nähe des Tiber; in der Nachbarschaft viele Heiligtümer von Frauen- u. Muttergottheiten, aber auch des Hercules, bei dem im Kult umgekehrt die Frauen ausgeschlossen waren. *Matralia* am 11. VI., der Kult matronal; nur *univirae* dürfen der Göttin Kränze weihen; Sklavinnen ausgeschlossen; eine Sklavin wird in den Tempel hineingeführt, aber dann mit Rutenstreichen u. Schlägen hinausgetrieben. Analogien dazu im griech. Mainadenkult. Die Mainaden sind Ammen des Dionysos, lassen aus der Erde Wein u. Milch hervorsprudeln. Bei der Epiphanie des Gottes füllen sich zu Elis 3 Krüge mit Wein; in Andros floß im Dionysostempel an den Nonen des Jan. eine Weinquelle usw. Die Ammen des D. werden verfolgt oder müssen sonstwie leiden, ebenso Ino-Leukothea, weil sie D. gefunden hat. Auch bei ihr Verehrung am Grabe, Verbindung mit dem Meere, Sterben, Erhöhung zur Gottheit. Ihr theban. Kult bestand in Opfern u. Trauerhandlungen (vgl. Adoniskult). Vor dem Leukotheatempel zu Chaironeia stand ein Diener mit Peitsche u. ließ weder Sklaven noch Sklavin, weder Aitolier noch Aitolerin eintreten. Die Verehrung der I.-L. ist überall mit dem Wasser verbunden (Meer, See, Quelle). In Samothrake weist auf L. der ältere Name der Insel, *Leukosia*, und der Mysterienbrauch der Purpurbinden (Odysseus soll Kabirenmyste gewesen sein u. deshalb von I. den Schleier erhalten haben). Auch weitere Nachrichten zeigen bei diesen Gottheiten die Zusammengehörigkeit von Verehrung als Amme, Verbindung mit dem Wasser u. Kult am Grabe. Hinter diesen weibl. Gestalten steht die Erde mit ihrem nährenden u. bergenden Element. Die *M. M.* ist bodenständig in Latium. Die im Tempel von Satricum gefundenen Votive deuten auf den Kult der Kurotrophos. Gegen Wissowa nennt Vf. die *M. M.* in erster Linie eine Ammengottheit; deshalb im Kulte Beten für die Kinder der Schwestern u. Indenarmnehmen dieser. Zu vergleichen sind die Tithenidia zu Ehren der Artemis Korythalia, wo die Ammen die Kinder zur Göttin trugen. Als Amme hieß die Göttin *Mater* u. ihr Fest *Matralia*. *Matuta* gehört zu *māne*, *mānes*, *mānus*, *māturus*, *mātutinus* u. geht auf die Wurzel *mā-* „angemessen, passend“ zurück, kann sowohl die „Gute“ wie die „Morgendliche“ bedeuten; *matutinus* ist Adjektiv zu *matuta* „Morgenröte“ (Lukrez 5,656). So steht die Göttin auch in Beziehung zum Frühlicht (vgl. Erigone). In der *M. M.* läßt sich die in Italien nach Ausweis der vielen Terrakottenweihungen stark verehrte Kurotrophos zum erstenmal in einer festumrissenen Gestalt fassen, u. damit ist ein Zusammenhang mit der griech. Ammengöttin I.-L. gegeben. [94]

E. Diehl, *Das saeculum, seine Riten u. Gebete* (Rhein. Mus. N. F. 83 [1934] 255—72; 348—72). Teil I behandelt *Bedeutung u. Quellen des s.* sowie *Die älteren saecula*. Das Wort ist gebildet mit dem *-clo(tlo)-*-Suffix, wodurch der Gegenstand oder das Mittel ausgedrückt wird, das die Verwirklichung der im Verbalstamm enthaltenen Tätigkeit ermöglicht. Varro, *de ling. lat.* 6,11 leitet *s.* von *sene* ab. Diese Etymologie ist sicher falsch. Varro konnte sie nur an Hand der für ihn möglichen Schreibung *se-culum*, die ja auch sonst vorkommt, aufstellen. Er bringt das Wort also in Verbindung mit der Wurzel *se* (*sei-*), die auch in *seui*, *semen* enthalten ist. Somit wäre die Bildung **se-tlo-m*: das, was das Säen ermöglicht, was zum Säen dient, bei Mensch u. Tier der Phallus. Zu diesem an sich auf den ersten Blick befremdenden Ergebnis tritt nun die Tatsache, daß bis zum Ende der Republik *genus* u. *saeculum* vielfach Synonyma sind, daß *s.* entsprechend dem lat. *genus* „Geschlecht“, „Generation“ von Mensch u. Tier heißt. So ist, psychologisch

betrachtet, der Weg von *phallus* zu „Geschlecht“, „Generation“, „Lebensalter“, „Menschenalter“ auch nicht weiter. Denn nur von Menschen oder Tieren heißt es *saecula hominum*, *animantum* usw., nie aber *s. plantarum*. Diese ursprüngliche Bedeutung verliert *s.* niemals ganz. — Die Quellen: Das Gesamtproblem u. die ätiolog. Legende behandeln — Varro *de scaenicis originibus* Buch 1 u. die Ausführungen des Livius, die sich beide an Valerius Antias anlehnen, sind leider verloren — 1. Verrius Flaccus bei Fest. 329. 328. 351 M unter Tiberius; 2. Valerius Maximus in den *Facta et dicta memorabilia* 2, 4, 5 unter Tib.; 3. Plutarch, Sulla 7; 4. Censorinus, *de die natali* 17 i. J. 238 n. Chr.; 5. Schol. Cruq. zu Horaz' *Carmen saeculare* (nach Verr. Flacc. u. Festus); 6. Zosimos, *hist. nova* 2, 1 ff. um 500 n. Chr. An diese allgemeine Quellenangabe schließen sich an die Berichte über die Feiern unter Augustus, Domitian u. Septimius Severus. Die Untersuchung, die die mehr als 1200j. Entwicklung von 968 v.—248 n. Chr. umfaßt, zerfällt in 5 Unterabteilungen A. Das etrusk. *s.*, von unbestimmter Dauer, ein Sühnefest nach der *disciplina Etrusca* in Verbindung mit gewissen, in den *libri rituales* vorgeschriebenen Riten; B. als älteres röm. *s.* eine an den Ablauf eines Jh. geknüpfte sakrale oder polit. Veranstaltung Roms gelegentlich der Einschlagung eines Jahresnagels; C. als griech.-röm. 100j. *s.* der älteren Sibylle, ein Totenfest in Hinblick auf die Vergangenheit zu Ehren des *Πλούτων* u. der *Φερρέραια*, des *Dis pater* u. der *Proserpina*, in den J. 249 u. 146; D. als griech.-röm. *s.* der jüngeren Sibylle von 110j. Dauer, ein Freudenfest mit dem Blick auf eine glückliche Gegenwart als Geburtstag eines neuen goldenen Zeitalters von Augustus 17 v. Chr. inauguriert, von Domitian 88 u. Sept. Severus 204 wiederholt; E. als spezifisch röm. *s. civile* u. Jahrhundertfeier Roms, ein von Kaiser Claudius 47 erstmalig begangenes 800j. Jubiläum der Stadt, von Antoninus Pius 147 u. von Philippus Arabs 248 als 9. Säkularfest u. Jahrtausendfeier erneuert, das Vorbild der heutigen Centenarien. Die erste bewußte oder unbewußte christl. Feier eines *s.* war die Kaiserkrönung Karls d. Gr. am 25. XII. 799, dem 800. Geburtstag Christi. Interessant ist die Bemerkung D.s zum hl. J. 1933, das Pius XI. aus Anlaß der 1900j. Wiederkehr des Todesjahres Christi verkündete. Hier sei das Jubiläumsjahr, das alte *s.* des Claudius, eindeutig mit den ältesten etrusk. u. sibyllin. *s.* verknüpft, die gleichfalls durch den Abschluß eines Menschenlebens z. T. bedingt wurden. Die Veranstaltung von freiwilligen Spenden zur Deckung der Unkosten berührt sich mit dem Zweck der *acceptio frugum* bei den kaiserl. *ludi saeculares*. Auch bei unsern Feiern von Silvester u. Neujahr sowie in den silbernen u. goldenen Jubiläen u. bes. in den Centenar- u. Jahrtausendfeiern der Städte leben röm. Elemente fort. H. E. [95]

U. Knoche, *Der römische Ruhmesgedanke* (Philologus 89 N. F. 43 [1934] 102—24). Bei der Bedeutung, die das Wort *gloria* in liturg. Texten u. Formeln besitzt, sei auch auf diese mehr ethnolog. Studie über die Eigenart des röm. *g.*-Begriffes hingewiesen. Vf. bemerkt eingangs, daß sich dieser wesentlich von dem der Vulgata, wo ja das lat. *g.* an den meisten Stellen die Übersetzung des hebräischen *kabod* = Schwere, Schwersein ist, unterscheidet. Das hebr. Substantiv u. infolgedessen auch die Übersetzung der Vulgata bezeichne die einer Person oder einer Sache innewohnende Eigenschaft, m. a. W. einen immanenten Wert. Die röm. *g.* dagegen ist etwas Beigelegtes; 2 Faktoren müssen bei ihr zusammentreffen: ein Anerkannter u. ein Anerkennendes. Diese Eigenart der röm. *g.* verfolgt Vf. im Verlauf seiner Untersuchung. Das Anerkennende ist die Sozietät: die Gesamtheit der Bürger anerkennt einen aus ihrer Mitte als überdurchschnittlich, als *vir magnus*. Gleichzeitig muß sie diesem dadurch, daß sie der Anerkennung sichtbaren Ausdruck gibt, Ehre u. eine Art individueller Unsterblichkeit verleihen. Von einem griech. Ruhmesgedanken kann man nicht sprechen. In der älteren Zeit gehörten die *virī gloriosi* fast ausschließlich den vornehmen Familien an. Mit diesen wurde auch die *g. nominis* weiter vererbt. Um die *g.* der Vorfahren übertreffen zu können,

müssen die wichtigsten röm. Tugenden in Tätigkeit gesetzt werden: *labor, industria, disciplina*. Im letzten Jh. der Republik wird der Ruhmesgedanke brüchig. Man trennt die *g. multorum* von der allein würdigen *g. bonorum*. Jetzt aber entstand auch der Gedanke des speziellen Ruhmes von Dichtern, Philosophen usw. Gleichzeitig tauchen auch die ersten theoret. Reflexionen über die *g.* in latein. Sprache auf (v. a. Cicero). Die Berührung mit der griech. Philosophie bringt eine gründliche Umwertung des röm. Ruhmesgedankens mit sich, am sichersten zuerst feststellbar bei Cicero. Nicht ein prakt. Ideal wird verfolgt, sondern ein theoret. Man ist bestrebt, die *boni* gleichzusetzen mit den *sapientes*. Allerdings sträuben sich die Römer zähe gegen die Ablehnung des Ruhmesgedankens, wenn auch die griech. Wertung des Ruhmes nicht ohne Einfluß auf die Haltung Roms geblieben ist. Der Ehrgeiz u. Tatwille der Nobilität stirbt ab. In diesem Zusammenhang ist auch das Auftreten der *Exempla*-Literatur zu verstehen, man beschreibt *exempla*, weil man sich selbst nicht mehr zutraut, ein *exemplum* zu werden. Zum Schluß gibt Kn. einen Ausblick auf den Wandel, den der röm. *g.*-Begriff durch das Christentum erhalten hat. Die wahre Glorie ist nicht mehr abhängig vom Urteil der Menschen, sondern allein von der Gnade u. dem Willen Gottes. Wir haben also im Christentum eine Projektion des Ruhmesgedankens vom Diesseits ins Jenseits. Die *aeterna g.*, die *g.* bei u. durch Gott, ist allein die wahre; denn ist sie einmal erworben, so ist sie — im Gegensatz zum ird. Ruhm — unverlierbar. Damit wird der Begriff der *g.* „zum inhärenten Prädikat“ des Seligen. Dieser transzendente Gloriagedanke bestimmt das Tun u. Wesen der Christen: das christl. Leben ist selbst ein *profectus ad gloriam*. [Diese Verbindung, für die Kn. auf Phil. 1, 25 verweist, kommt jedoch hier nicht vor, sondern *prof.* allein.]

H. E. [95a

K. Barwick, *Das Kultlied des Livius Andronicus* (Philologus 88 N. F. 42 [1933] 203—21) greift die von Cichorius, *Röm. Stud.* S. 1 ff. vertretene These, daß das erste für Rom bezeugte Kultlied von L. A. stamme, wieder auf u. führt den Beweis, daß an der Existenz des *carmen* sowie an der Autorschaft des A. nicht gezweifelt werden darf. In 4 Abschnitten werden behandelt: 1. das Kultlied des J. 249; 2. das K. des J. 207; der Bericht bei Livius 27, 37, 7 ist sachlich unhaltbar; 3. das K. des J. 200; der Bericht bei Livius 31, 12, 10 ist sachlich einwandfrei; 4. das K. des L. A.; er ist der Dichter des Liedes vom J. 249. Das K. vom J. 207 ist eine Fälschung, veranlaßt durch die spätere u. irrige Datierung des A. Dieser hat wohl den Anfang des 2. pun. Krieges kaum noch erlebt.

H. E. [96

H. Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche* (Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altert. hg. von Drerup, Grimme, Kirsch XIX. Bd. 3. Heft; Paderborn 1934). Die klare u. saubere Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur Idee des Bildes in der Antike u. deshalb für den Kult i. a. u. für einige besondere Formen des heidn. wie auch des christl. Kultes von Bedeutung. Die polit. Bedeutung des Kb. zeigte sich zunächst beim Regierungswechsel in der ostentativen Aufstellung des Kb. bzw. der Entfernung bei Aufstand u. dgl. (Kp. I). Seit Diokletian stellt sich der neue Augustus im Bilde den Mitkaisern u. Untertanen vor; das Zeremoniell umfaßt Entgegengehen mit Kerzen u. Weihrauch unter Akklamationen (neben freien auch zeremoniös gebundene); beim Einzug des Kb. werden Blumen, Musik u. Gesang verwendet; Zirkusspiele schließen sich an (Kp. II). Vf. betrachtet dann (Kp. III) die Art u. Weise der Verwendung des Kb. im Heere u. die dabei vorausgesetzten Rechtsvorstellungen. Das Kb. an den Feldzeichen vertritt den abwesenden Kaiser bei Hoheitsakten. Die Signa standen im Mittelpunkt der Heeresreligion u. fungierten als die eigentl. Kultbilder des Fahnenheiligtums, ebenso die *imagines*; durch Opfer u. Adoration werden sie geehrt. Der Treueid vor den *signa* bildete den Kernpunkt der *sacramenta militiae* (Militärweihe); durch eine Verengung wird *sacramentum* zu „Eid“. Wir sehen damit unsere Darlegung Jb. 8 S. 227 f. bestätigt. Die feierl. Eidesleistung wird je am 1. I. wiederholt. Zur Lagerreligion

vgl. Tertullian, *Apolog.* 16: *Religio tota castrensia signa veneratur, signa adorant, signa iurant, signa omnibus deis proponit*. Neben die *s.* stellen sich unmerklich die *imagines*. Der Eid fand statt wohl *per genium imperatoris*, in christl. Zeit *per Deum et Christum et s. spiritum et per maiestatem imperatoris*, d. h. bei der Gottheit des Kaisers. Die Feldzeichenbilder vertreten also den K. in dem Sinne, daß er in ihnen für die Truppe gegenwärtig ist, sie führt u. geleitet. Seit der Neuordnung Diokletians sind die Kb. wohl nur noch an den takt. Fahnen, nicht mehr an eigenen Fahnenstangen. S. 67 ff. beschreiben das Labarum als siegbringendes *τρόπαιον, ἀμυντήριον* u. erwähnen dabei die *adoratio crucis*. [Das L. als Kaiserstandarte läßt auch den Vers des Kreuzhymnus *Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium* in neuem Lichte erstrahlen.] Das Kb. beim Gerichtstribunal tritt in den Christenprozessen auf; Opfer davor werden selten erwähnt; häufiger ist der Vergleich mit dem von Nabuchodonosor aufgerichteten Standbilde [wo auch dessen Erwähnung in der Osternacht hätte genannt werden können], zuerst bei Tertullian, *de idol.* 15; Hippolyt, in *Danielem* 2, 15. Das im AT nicht näher bezeichnete Bild wird auf den K. bezogen, bes. bei Origenes, *Exhort. in martyrium* 33. Das N.-b. in der Kunst. Außergerichtlich erscheint das Kb. als Insigne im Szepter-, Schild- u. Gewandbild. [97]

Fr. Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft hg. von Mewaldt-Schmidt-Weinreich Heft 21; Stuttgart-Berlin 1934). Das Buch ergänzt die Untersuchungen über den Herrscherkult durch eine gründliche u. klare Darlegung über M. u. St. als die „Hauptvertreter der literarisch-poetisch mit den Formen des Herrscherkultes spielenden höf. Adulation“ (S. 1). Dabei wird sowohl das Formal-Stilistische wie bes. der Inhalt der *blanditiae* motivgeschichtlich untersucht wie auch aus der Vorgeschichte des Herrscherkultes im Orient, im Hellenismus u. in Rom erklärt. Für Vf. wie bes. auch für unsere Studien wichtig ist nicht die gemeine Schmeichelei der Hofdichter als vielmehr der hinter ihren Erzeugnissen stehende kult. Stil u. die Gebetssprache. Der Reihe nach behandelt Vf. I. den Kaiser als Soter, II. als Friedensstifter, III. als Urheber eines goldenen Zeitalters, IV. als Liebling der Götter u. Menschen (*cura deorum, spes hominum*), V. als Herrn der Welt (*princeps principum, dux, praeses mundi* oder *rerum, pater, parens, dominus*), VI. als Gott (der *genius* des K. = *numen, maiestas, vigor* erhält Tempel u. Opfer; bei ihm wird geschworen. Der *g.* des K. ist „schwer“, „erfüllt“ den Palast usw., *numen habet Caesar*; der K. ist *deus praesens*), VII. als Jupiter (*noster I.*, er herrscht auf Erden anstatt Jupiters: Stat. IV 3, 129 f. *En hic est deus, hunc iubet beatis / pro se I. imperare terris*), VIII. als Hercules, IX. als Dionysos. X. Domitians Verehrung der Minerva als seiner Schutzpatronin (seit dem 1. Jh. v. C. Zunahme der privaten Frömmigkeit). Weiter werden als K.-epitheta besprochen unter XI *Magnus* (im Orient ist nach Cicero *nomen regale magnum et sanctum*). Das röm. Prädikat umfaßt Profanes u. Sakrales: *maiestas sacri nominis. Magna* oder *ingens manus Caesaris, alta dextra*), XII. *Sanctus* (schon bei Ovid u. Val. Flaccus *sancte pater*. Der K. ist *s.*, weil *deus*; vgl. M., l. sp. 29, 7 *numen habet Caesar, sacra est haec, sacra potestas*. Zu Ehren des göttl. K. werden *candidae lacernae*, Zeichen der Reinheit, getragen), XIII. *Aeternus* (der K. ist *aet.*, weil das Imperium *aet.* ist; vgl. Ovid, *Fasti* III 421 *Ignibus aeternis aeterni numina praesunt / Caesaris: imperii pignora iuncta vides*. Rom als *aeterna urbs* zuerst Tibull II 5, 21/24, *imperium aet.* Cicero, *pro Rab.* 33, vgl. Aeneis I 278 f. Alles Heil der Welt ruht auf dem des K. Zu der röm. *Aeternitas*-Idee treten die hellenist. vom Gott Aion, der Schutzpatron Roms wird, dessen Attribute: Sonne, Mond, Füllhorn, Szepter übernommen werden. Vgl. Inscr. von Eleusis, *Syll.* ³ 1125: . . . *Αἰὼνα εἰς καὶ αὐτὸς Πρώτης καὶ διαμονῆς μυστηρίων*. K. = Aion nur bei St., s. IV 1). Ferner ist er *sidus* (XIV), *invictus* (XV), sein *numen* erweckt in den Menschen Furcht u. Freude (XVI), beherrscht die Natur

(XVII). XVIII schließlich zeigt ihn als Gegenstand des Kultes. In allen Abschnitten finden sich wertvolle Beiträge zur Kultsprache, die für die lat. christl. Liturgie von Bedeutung sind, unter I z. B. über *conservator, salus (rerum), certa salus = praesens s.*, die Formel *quo sospite* oder *in te omnia, per te omnia* (die per-Prädikationen gehören zum aretalog. Stil); *unus u. solus*, bes. zu Hause im stoischen Paradoxenstil: der Weise *solus rex, s. rhetor, s. formosus*; Vf. verweist auf das Gloria der Messe: *tu s. sanctus, tu s. dominus, tu s. altissimus*. Zu V: *dominus et deus* enthält *dominus* im Sinne von „Sklavenherr“; dazu tritt der orient. Göttertitel *Κύριος*; die Götter als *κύριοι* zuerst in Syrien; der Titel auf die hellenist. Herrscher übertragen; *θεός* neben κ . kann wegb bleiben u. allein die Gottheit bezeichnen. In Rom *dom.* zuerst staatsrechtlich, dann relig. Der Zusatz *noster* ist orient. u. gibt das Verhältnis als persönl. aus. Der Kyriostitel Christi beweist dessen Bedeutung in der hellenist. Welt. [98]

H. Dahlmann, Clementia Caesaris (N. Jb. f. Wiss. b. Jugendbildung 10 [1934] 17—26). In der liturg. Sprache wie auch in der Sprache der lat. Väter begegnen wir sehr häufig dem Worte *clementia* als Ausdruck einer Eigenschaft Gottes, die nicht weniger häufig durch das Adjektiv *clemens* oder das Adverb *clementer* wiedergegeben wird. Vorlieg. Untersuchung, die dem röm. Begriff der *cl.* gewidmet ist, trägt wenigstens indirekt manches zur Aufhellung des christl. Inhaltes dieses Wortes bei u. fördert so auch das Verständnis des liturg.-patrist. Sprachschatzes, der ja mannigfache Beziehungen zur antiken Ethnologie u. Onomatologie aufweist. I. Von einer Geschichte des Begriffes *cl.* kann man im Lat. nicht sprechen. Seine Bedeutung ist von dem ersten Auftreten in der röm. Literatur an festgelegt, wie es bei Plautus, *Miles* 1252 heißt: *clementi animo ignoscet*. In der Tätigkeit des *ignoscere* vollzieht man die *cl.* Man zeigt sich als mild, wenn man trotz des formalen Rechtes zur Strafe auf sie verzichtet, in seiner Handlungsweise nicht zur Strenge, sondern zur Güte neigt, was Cicero, *ad Brut.* I 15, 10 mit *sceleris poenam praetermittere* bezeichnet. Seneca gibt in *de clementia* II 3, 1 folgende Definition: *cl. est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis*. *Cl.* besagt also immer ein Handeln u. bezieht sich stets auf einen andern, dem sie zuteil wird, unterscheidet sich also von einer bloß geistigen Einstellung den Dingen der Umwelt gegenüber. Durch die für sie bestimmenden Momente, des Rechtes zur Strafe u. der Unterlegenheit des andern, ist sie auch den übrigen eth. Begriffen gegenüber abgegrenzt. *Aequitas* besagt mehr die rechtl. Gesonnenheit, das Rechtsgefühl einer Sache gegenüber oder die Gerechtigkeit = *iustitia*; *benevolentia* mehr die Wohlgeneigtheit, die Gesinnung gegen einen Gleichstehenden. Auch die *humanitas* im abgeschwächten Sinne von Großzügigkeit u. Milde kommt der *cl.* nicht gleich, näher jedoch schon *lenitas* u. noch mehr *mansuetudo*, in dem auch der Begriff des schonenden Verzeihens liegt. — II. geht auf das histor. Gebiet über u. behandelt die Bedeutung, die die *cl.* für den Römer gehabt hat. Sie gehört nicht in die Reihe der altröm. Eigenschaften, die vielmehr die *severitas* u. oft genug auch die *crudelitas* waren. Doch von späteren Beurteilern wurde auch die *cl.* zu den *mores maiorum* gezählt, so vom alten Cato bei Gellius, *N. A.* VI 3, 52; Cicero, *de off.* I 35, 1127 u. a. Wir haben hier aber nichts anders als eine romant. Konstruktion vor uns, die die Vergangenheit in ein verklärtes Licht rückt. — III. *Cl.* als bestimmende, leitende Kraft, als Tugend tritt zum erstenmal bei Caesar auf. Durch ihn ist sie eine der großen Tugenden des röm. u. schließlich auch des ma. Herrschers geworden. Sie gab auch dem Senat den Anlaß, dem Diktator nach seinem letzten span. Siege ein Heiligtum der *Cl. Caesaris* zu weihen, in welchem die *Cl.* als Göttin Hand in Hand mit Caesar dargestellt war. — IV. betrachtet die *cl.* als Eigenschaft des Augustus, der sie zum Leitstern seiner Regierung machte. Senecas Abhandlung *de cl.* ist ein ganz auf die Person Neros abgefaßter Fürstenspiegel. So wurde *clemens* zu einem stehenden Epitheton des röm. Herr-

schers, das auch beibehalten wurde, wenn dieser die Eigenschaft der *cl.* nicht bewies. — V. Im Griech. deckt sich kein einziger Begriff völlig mit *cl.* Die griech. Übersetzung des Monumentum Ancyranum, sowie Plutarch, Appian u. Cassius Dio bei der Erzählung von der Weihung des Heiligtums der *Cl. Caesaris* geben *cl.* mit *ἐπιεικεία* wieder, das aber mehr dem Begriff der *aequitas* entspricht. *πραότης* u. *ἐγγνωμοσύνη* kommen der *lenitas* näher, *ἀνεξικακία* u. *ἀοργησία* liegen noch viel weiter ab. Die Unbeständigkeit in der Wiedergabe (Cassius Dio gebraucht sogar einmal *φιλανθρωπία*) beweist, daß der Begriff der *cl.* dem Griech. mehr oder weniger fremd war u. ganz aus den röm. Verhältnissen zu begreifen ist. — Im Anschluß an diese Ausführungen wäre es interessant, den Begriff der *cl.* in den liturg. u. patrist. Texten zu untersuchen, wie ja bereits oben bemerkt wurde. Gerade die Sprache der Liturgie, insbes. die der Orationen, läßt noch stark den Atem röm. Geistes u. röm. Sprachgutes verspüren. Es sei vermerkt, daß in dem Vulgatatext des NT nur ein einziges Mal das Wort *cl.* vorkommt, Apg. 24, 4 als Übersetzung von *ἐπιεικεία*. Das Adjektiv sowie das Adverb werden nie gebraucht. II. Kor. 10, 1 ist *ἐπιεικεία* durch *modestia* wiedergegeben, I. Tim. 3, 3 u. Ti. 3, 2 *ἐπιεικής* durch *modestus*. *πραότης* wird II. Kor. 10, 1 durch *mansuetudo*, Kol. 3, 12 durch *modestia* übersetzt.

H. E. [99]

P. Fécherolle, *La Pietas dans l'Énéide* (Les Études Class. 2 [1933] 167—82). Da der Begriff der *Pietas* bzw. der Attribute *pius* u. *piissimus* in den liturg. Gebeten u. Formeln sehr häufig wiederkehren, hat diese Spezialuntersuchung des Wortes bei Vergil auch für das tiefere Verständnis des liturg. Sprachschatzes ihre Bedeutung. In einem 1. Abschnitt behandelt Vf. die *Pietas* vor Vergil. *Fides*, *virtus* u. *pietas* sind die 3 Römertugenden schlechthin. Die *P.* verbindet sich mit dem Patriotismus, endlich noch mit der griech. *δοσύτης*. Abschnitt 2 ist der *P.* bei Vergil gewidmet. Hier wird unterschieden zwischen der „piété filiale ou paternelle“, der „piété religieuse“ u. der *p. humanitas*. F. faßt zusammen: „idée de douceur d'âme, mansuétude, miséricorde“. Die Wortverbindung *Pius Aeneas* erklärt Vf. als eine feste Verbindung, die nicht erst jedesmal durch eine bestimmte Handlung der *p.* hervorgerufen wird. Ähnlich sind wohl auch die liturg. Formel *piissime Deus* u. gleichartige Akklamationen zu deuten. *Pius Aeneas* u. *Pater Aeneas* seien im Grunde nur verschiedene Formulierungen des gleichen Begriffes. In entsprechender Abänderung ließe sich diese Feststellung auch auf den Sprachgebrauch der Lit. übertragen. F. stellt dann noch die Begriffe *iustitia*, *fides*, *castus*, *sanctitas* u. *religio* in Beziehung zu *p.* u. *pius*. Die Idee der *iustitia* ist immer damit verbunden, wenn auch sonst die beiden termini in der Aeneis keine „signification uniforme“ aufweisen.

H. E. [100]

Wilh. Hoffmann, *Rom und die griechische Welt im 4. Jahrhundert* (Philologus Suppl.bd. XXVII Heft 1; Leipzig 1934). Der Vf., aus der Schule Berves, untersucht die griech.-röm. Beziehungen von etwa 400 bis 282 (Beginn des letzten Kampfes mit Tarent), also in der Zeit, in der Rom seine Macht über Italien aufbaute u. zum erstenmal in Eigenprägung sich zeigte, in der andererseits der griech. Geist sich zum Hellenismus erweiterte. Die Auseinandersetzung mit den griech. Stadtstaaten Unteritaliens führte zur Anerkennung der kulturellen Überlegenheit des Griechentums durch Rom u. gab so die Grundlage für dessen spätere Durchdringung mit griech. Geiste. Vf. hat sich bewußt darauf beschränkt, von den kulturellen Einwirkungen die Wandlungen im Kultus darzustellen (Abschnitt II), u. zw. im 1. Kp. die griech. Einwirkung vor 350; Zu Anfang des 4. Jh. das erste Lectisternium, wobei das *sternere lectos* als das Neue galt. Die früheren röm. Göttermahlzeiten (vgl. Cato, *de agric.* 83; 132) hatten nicht die lebendige u. persönl. Auffassung von den Göttern zur Voraussetzung wie die griech., wo dem Gott das Mahl bereitet, die Kline aufgestellt u. die Tür geöffnet wird, damit er auf den Ruf herbeikomme (vgl. Athen. VI 239^b ff.); der Römer tut das alles nicht,

sondern sagt nur: *maie istoce dape pollucenda esto eqs*; ihm ist der Gott gestaltlos, wird in Hainen u. an freistehenden Altären verehrt. Die plast. Gestaltung dringt von außen allmählich ein, ebenso die Familienverbindung: Apollo, Latona, Diana usw., alle nichtröm. Das neue Kollegium der *decemviri sacris faciundis*, zu dem die Plebejer Zutritt erlangten, erhielt 368 die Aufsicht über die *Graeco ritu* (Varro, *de ling. Lat.* VII 88) zu vollziehenden Kulthandlungen, auch über die Lect., die vorläufig ein fremder Bestandteil im röm. Kulte blieben; wahrscheinlich kamen sie vom etrusk. Caere nach Rom (vgl. die Einholung der Iuno Regina aus Veji, Liv. V 21). Etrusk. sind auch die ersten *ludi scaenici* (Liv. VII 2), die 363 zur Versöhnung der Götter aufgeführt wurden. Der Einfluß Unteritaliens dagegen zeigt sich in den seit der Wende vom 4. zum 3. Jh. immer zahlreicher werdenden Tempelgründungen (Kp. 2) zu Ehren altröm. Gottheiten wie auch göttl. Erscheinungen, die eine best. Kraft verkörpern, wie Concordia, Salus, Bellona, Virtus, Fors Fortuna, Spes, Fides, Honos, Mens, u. die in die gestaltlose Zeit zurückweisen. Nunmehr wurden die Götter in Bildern erfaßt nach griech. Muster; auch der Kult verlor den Unterschied vom griech.; das Opfer für Hercules z. B. wurde nicht mit verhülltem Haupte, sondern im Lorbeerkranz vollzogen. Die Eingliederung der griech. Götter in den röm. Kult offenbarte auch die Säkularfeier 249, die griech. Sitte mit der etrusk.-latin. Vorstellung vom *saeculum* verband. Jedoch war die Verbindung griech. u. röm. Kultes mehr äußerlich; aus der der röm. Religion eigenen Scheu vor der unfaßbaren göttl. Macht griff man in der Not der Zeit zu den fremden Formen, die in Hellas selbst nicht mehr das ursprüngl. Leben hatten. Anders war es mit der Aufnahme des Aesculap, eines für die Griechen jungen Gottes mit hellenist. Zügen; hier wurde Rom in die relig. Bewegung der griech. Welt hineingezogen, der Anfang einer Entwicklung, die erst nach mehr als 2 Jh. zu einem Ausgleich führen sollte. Der III. Abschnitt verfolgt vor allem an der Geschichte der Aeneassage den Eindruck, den die röm. Entwicklung im 4. Jh. auf die Griechen machte, die in dieser Zeit begannen, Rom als etwas von den Göttern Gewolltes anzusehen. — Nachtrag 3 zeigt, daß die *Supplicatio* nicht wesentlich zum Lectisternium u. zum griech. Ritus gehörte; ihr Sinn ist altröm. u. will die Pax zwischen Göttern u. Menschen aufrechterhalten. Erst seit 218 wird sie mit den Pulvinaria verbunden; auch hierin offenbart sich die Durchdringung der röm. Religion mit griech. Geist. — Die umsichtigen Untersuchungen haben ihre Bedeutung auch für die christl. Kultgesch., nicht nur weil auch in ihr die Auseinandersetzung zwischen griech. u. röm. Wesen auf anderer Linie sich fortsetzte, sondern auch wegen mancher Kultbegriffe, wie *supplex*. [101]

L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms* (Wien [1934]). Diese sehr billige Ausgabe des bekannten Werkes bringt den vollständigen Text der 3 Textbände nach der von G. Wissowa besorgten 10. Aufl. ohne die Anm., jedoch mit der Beigabe von 122 Kupfertiefdrucken, die meist weniger bekannte, kulturgeschichtlich wichtige Bilder bieten. Da die S. gerade die Zeit von Augustus bis zu den Antoninen umfaßt, sind nicht nur die kultgeschichtl. Tatsachen, sondern auch z. B. das Hofzeremoniell u. a. für den Liturgiegeschichtler wertvoll. [102]

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 1: *Die mythologische Gnosis*. Mit einer Einleitung: *Zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. Vorwort von Prof. D. Rud. Bultmann (Forsch. zur Religion u. Literatur des A u. NT hg. von Bultmann u. Gunkel N. F. 33. Göttingen 1934). Dieses Werk über die für die Entwicklung des menschl. Geistes bes. in der Zeit des Übergangs vom antiken Heidentum zum Christentum so bedeutungsvolle „Gnosis“ (deren Begriff Vf. sehr weit faßt) scheint mir lichtegebend zu sein, mag man auch nicht übersehen, daß Vf. zunächst nicht als Historiker, sondern als Systematiker unter dem Einflusse moderner philosoph. Ideen (Heidegger, Spengler) schreibt u. daher vielleicht zuweilen zugunsten des Systems etwas zurechtrückt; immerhin beruht das Buch auf

genauer Kenntnis der Quellen, die in zutreffender Weise zitiert werden. Nach den mannigfachen u. vortrefflichen Arbeiten über die Geschichte der Gn. war ein überschauendes Werk nötig. Das Vorwort Bultmanns sagt, daß hier „zum erstenmal die Einordnung der Gn. in die Geschichte der Spätantike wirklich vollzogen“ wurde u. es deutlich wird, „was die Gn. in der Wende des Weltverständnisses von der Antike zum Christentum des Abendlandes bedeutet“. Wir möchten hinzufügen, daß die große Leistung der alexandrin. Kirchenväter in der Schaffung einer kirchl. Gn. nun auch noch glänzender hervortritt, ebenso aber auch der Ausbau des christl. Kultmysteriums gegenüber den Pseudo-Mysterien der damaligen Welt einem um so bedeutungsvoller erscheint. Es rechtfertigt sich also, wenn wir hier über den Inhalt des Buches genauer berichten.

Die Einleitung *Zur Geschichte u. Methodologie der Forschung* weist darauf hin, daß die Entdeckung einer heidn. „Gn.“ das junge Christentum mit einer Teilerscheinung in das Netz hellenistisch-synkretistischer Religionsströmungen hineinverwob, insofern als die bisher als häretisch-christl. Erscheinung betrachtete „Gn.“ sich als eine damals allgemeine Geistesrichtung erwies. Hier macht sich freilich eine gewisse Schwäche der Position des Vf. bemerklich, der wegen seiner allzu großen Ausweitung des Begriffes „Gn.“ selbst ntl. Schriften (Paulus, Johannes), die doch schon gegen die *ψευδώνυμος γνώσις* kämpfen, in die Welt der „Gn.“ einbezieht. Vielleicht wäre es besser, als äußersten Kreis eine gnost. Tendenz zu zeichnen, die aber ganz verschiedene Verwicklungen fand. Klemens Alex. z. B. ist sich bewußt, gegenüber der verirrtten Gn. die rechte, auf der Pistis aufbauende u. daher kirchl. Gn. zu verfechten. — Für die klass. Philologie wurde die Entdeckung der heidn. Gn., die oft in griech., ps.-philosoph. Gewande auftrat, zur Befreiung von der humanist. Ausschließlichkeit, so daß die Orientalistik mitarbeiten konnte. Die Grundmotive: antikosm. eschatolog. Dualismus, Schöpfung als Folge eines Falles des Göttlichen oder als Werk widergöttl. Mächte, Fall, Vernechtung, Aufstieg u. Erlösung des „Menschen“, der eine kosm. (*ψυχή*) u. eine überkosm. Seele (*πνεῦμα*) hat, Rückkehr zum unweltl. Licht durch Gn. — finden sich in mannigfachen Brechungen über eine reiche Literatur verstreut, die Vf. nach ihren Hauptklassen kennzeichnet: die heidn.-griech. Gruppe (*Hermetica*, ägypt.-hellenist. Zauberpapyri, Mysterienreligionen; Philon Alex., Neupythagoreer u. Neuplatoniker, selbst Plotin!), die christl.-griech. (Ketzerbestreiter als Quelle, auch christl.-gn. Schriften; Vf. zieht auch christl. Schrifttum als „im Ausstrahlungsbereich gn. Vorstellungen liegend“ herbei, so fast den ganzen außersynopt. Teil des NT, ferner manche Apokryphen, von den Kirchenvätern Origenes u. die Mönchsmystik), die oriental. (Mandäer, Manichäer). Die bisherige motivgeschichtl. Forschung war nur die Vorbereitung für die Frage nach der gn. Daseinshaltung, aus der jene Objektivationen erst entsprungen sind; nach Vf. ist „eine solche existenziale Wurzel als das einheitl. u. einheitgebende Prinzip für jeden zeitgeschichtl. Zeugniskomplex a priori zu postulieren“ (S. 13); diese im Wesen des Daseins gründende Voraussetzung werde zu einem praktisch-method. Prinzip im geistesgeschichtl. Verfahren u. berechtige dazu, auf diese Wurzel hin die Erscheinungen zu befragen, um mit ihr das zentrale Prinzip der Deutung in die Hand zu bekommen. Die Befragungshinsichten selbst entstammten einer Vertrautheit mit dem ontolog. Wesen von Dasein überhaupt, seien also philosophisch, u. so werde die geistesgeschichtl. Interpretation, obwohl sie ontisch-positive Forschung bleibe, ein philosoph. Unternehmen. Der Ausgang werde also von einer bereits verfügbaren Daseinserkenntnis her genommen, in deren Nichtgarantierbarkeit eben das spezif. Risiko eines jeden histor. Bemühens liege, das sich vor allem auf „Takt, Instinkt, Intuition“ aufbaue. Der aus der Zeugnisschicht erschlossene Existenzialgrund schlage unmittelbar als Deutungsprinzip in diese zurück; man müsse also das Zeugnis schon zu lesen verstehen, um ihm das Sinnprinzip abzugewinnen, es aber aus diesem erst richtig zu lesen

lernen. Ein „gewisses Regulativ“ gebe die Bewährung gegenüber der Dichtigkeit der Quellen. — Man wird dem Vf. die Folgerichtigkeit seiner Aufstellung zugeben u. dabei aber sagen müssen, daß nun alles von der Wahrheit seiner „Philosophie“ abhänge, was in letzter Linie eine relig. Frage ist. Vf. hält sich an die Morphologie der Kulturen im Sinne Spenglers u. behauptet z. B. S. 18 Anm. 1, daß die Germanen „nach einem abgelaufenen u. abgelebten Kulturgeschehen ihr eigenes begannen“; wird dabei aber die geistige Erbschaft der Antike u. der Durchbruch des christl. Geistes (auch abgesehen von dem pneumat. Element) nicht zu gering eingeschätzt? So erscheint es als ein gefährliches A-priori, die Gn. aus einem ganz einzigartigen u. eigengeprägten Daseinsgrunde allein abzuleiten. Gewiß wird eine (aus den verschiedensten Quellen gespeiste) Geistesströmung die mannigfachen Äußerungen des gn. Geistes tragen u. mit ihren Wellen bald an diesen bald an jenen Strand schlagen, bald hier bald dort sich etwas von dem Uferboden aneignen oder auch bald dieses bald jenes Neue an dem Strande ablagern; aber ob wir den Daseinsgrund als so ganz einzigartig betrachten müssen, wie Vf. es meint, bleibt fraglich. Wie wäre es dann zu erklären, daß innerhalb der Gn. — wenigstens in der weiten Auffassung des Vf. — einander entgegengesetzte u. sich bekämpfende Richtungen auftreten, die nicht nur Strudel im selben Strome sind, sondern wie Feuer u. Wasser einander gegenüberstehen (vgl. den Kampf der Christen gegen die „falsche“ Gn.)? Solche Erscheinungen sind leichter zu begreifen, wenn man eine jener Zeit weithin eigene Weltmüdigkeit annimmt, die nach der antiken Weltfreudigkeit die Menschheit ergreift, aber zu ganz verschiedenen Folgerungen führt u. im Christentum unter dem Einfluß göttl. Offenbarung zur Weltüberwindung, in der „Gn.“ zum Welthaß, anderswo zu einer weltfernen Mystik usw. führt. Bei der Feststellung solcher geistigen Tendenzen bleiben wir auch innerhalb des Bereiches der geschichtl. Erfahrung, während das philosoph. A-priori des Vf. auf jeden Fall alle Gefahren des a priori teilt. Es liegt also u. E. nicht eine bestimmte Erscheinungsform des „Weltgeistes“ in der „Gn.“ vor, sondern eine in vielem zeitbedingte Form des Suchens der menschl. Seele, aus eigener Kraft heraus ihr Dasein zu deuten u. ihr Schicksal zu verstehen. „Gn.“ gibt es auch heute noch, u. heute erst recht wieder! Es kann sich also bei der alten „Gn.“ nicht um eine einmalige, für immer überwindene Entwicklungsstufe des Weltgeistes handeln. So erhält auch die motivgeschichtl. Forschung wieder ihren Wert, insofern als der Menscheng Geist auf diesem Wege ältere Formen der Religion einbezog, umdeutete, einbaute, um dem eigenen Denken größere, vermeintlich göttl. Auktorität zu sichern; so auch ist es am ehesten zu erklären, daß die jüd. u. christl. Offenbarungsreligion mit Vorliebe für diesen Zweck ausgenutzt wurde. Mit diesen kurzen Bemerkungen wollen wir nicht bestreiten, daß die Methode des Vf. fruchtbar ist, daß sie in die verwirrende Mannigfaltigkeit der gn. oder auch nur irgendwie von Gn. berührten Systeme Einheitlichkeit u. damit Klarheit zu bringen vermag. Das beruht aber nicht so sehr auf dem „A-priori“ als auf dem Studium der vorhandenen Tatsachen, die eine gemeinsame Grundrichtung erkennen lassen. Daß diese nicht bloß eine Sammlung vergangener relig. Motive war, wie Bousset gegen Anz meinte, zeigt Vf. in einer Kritik der bisher angewendeten Methoden u. entscheidet sich — vielleicht auch seinerseits etwas voreilig — für die Alternative, daß das spätantike philosoph. Ideengut sublimierte gn. Elementarströmung sei. Das genuin gn. Urprinzip kann aber nicht (gegen Harnack u. Schaefer) das rein formale (u. hellenische) der Idee des totalen Wissens gewesen sein; denn Gn. bedeutet hier etwas anderes als in Hellas. Neben der ideellen besteht die realist. Rückführung der Gn. auf psycholog. u. soziolog. Tatsachen (Weltelend, „entsetzl. Zeiten“) zu Recht, genügt aber nicht, da diese die jeweilige Seinsart des existenzialen Subjekts schon voraussetzen, also das Transzendente (den „Geist“) eines Zeitalters. Auch die (für die Zeit der Gn. übrigens fraglichen) entsetzl. Verhältnisse müssen nicht zu einem gn. Dualismus führen. Die

Gn. ist Geburt einer neuen Welt u. Angriff auf die alte Welt, wenigstens dort, wo sie entstand u. aktive Bewegung war, im Osten; im Westen wirkten die neuen Zustände zu ihren Gunsten. Vf. bekennt, daß er O. Spengler, der in den *Problemen der arab. Kultur* im 2. Bd. des *Untergangs des Abendlandes* die von ihm sog. arab. Kultur als Trägerin der verschiedenen Äußerungen des oriental.-hellenist. Synkretismus hingestellt, als etwas Neues erkannt u. den Mythos vom „erlösten Erlöser“ als sein inhaltl. Zentrum bestimmt habe, „am meisten für das geistesgeschichtl. Verständnis der Gn.“ verdanke. Vf. selbst sieht die Dinge so: Um die Zeitenwende erwuchs in den Gebieten östl. des Mittelmeers ein neues Weltgefühl, u. zw. innerhalb des hellenist. Kulturmilieus (Begrifflichkeit), was die Erkenntnis erschwerte. Auch der Alte Orient ist nicht Quelle. Wohl findet eine Orientalisierung der damaligen Welt statt; aber „Orient“ ist hier eine unbekannte Größe, die erst aus dem bestimmt wird, was damals aus ihr hervorging. Das Neue kommt auch nicht aus dem Synkretismus, sondern wächst unter ihm hin; der S. ist negative Vorbedingung für das Hochkommen des Neuen durch das Formale seines Daseins (Abstraktion der Denkinhalte), positiver Beitrag zur Fortgestaltung durch seine gehaltl. Mitgift (bes. griech. Begrifflichkeit). „Der eine (Pol) aber u. sicherlich der Motor der ganzen tiefbewegten Weiterentwicklung ist jenes Unbekannte, das in seiner Ursprünglichkeit ganz für sich gefaßt werden muß. In Asien um diese Zeit emporwachsend, rasch zum Westen vordringend, selber eine neue u. eigenartige Mythologie u. Ausdruckssprache hervortreibend, zugleich aber in der verworrensten u. ungezügeltsten Weise alte oriental. Mythen, griech. Philosopheme usw. an sich reißend, dies alles bizarr kombinierend, wird dies Neue zwar eines der wirksamsten Fermente jenes Synkretismus — ist aber . . . weder aus ihm herzuleiten noch im Ideenrahmen seiner gegebenen Größen zu verstehen“ (S. 79 f.). Der Umfang der gn. Bewegung geht über stoffgeschichtl. Zuordnung weit hinaus u. umfaßt im Westen die aus dem Osten stammenden hellenist. Mysterienkulte, vor allem wohl die Mithrasrel., die hermet. Schriften u. die spätantike Philosophie, bes. den Neuplatonismus, im Osten die apokalypt.-eschatolog. Bewegungen, die gn. Systembildungen, die Relig.-gründungen bis zum Manichäismus, über O u. W das junge Christentum mitsamt seinen Häresien, bes. Markion. Zu letzterem Punkte bemerkt Vf.: Mit der gn. Weltbewegung, die nunmehr für viele Teile des NT an die Stelle des griech. Einflusses getreten sei, „wird die ‘gebende’ Umwelt in dem erfaßt, was damals in ihr selbst aktuell u. werdend war — so wie das Christentum selbst, an seiner Seite, von gleichen Impulsen getragen, auf dem gleichen noch strittigen Felde sich bewegend, in gleicher Weise Symptom für eine zugrunde liegende, tief erregte Verfassung des damaligen Daseins, die in diesen verschiedenen Formen erst um ihre Darstellung rang. Diese reale Ursprungsbeziehung aber stiftet die eigentliche gemeinsame ‘Gegenwart’, in der das Christentum sich fand.“ Von dieser „Gemeinsamkeit eines echten Konkurrenzverhältnisses mit dem Christentum“ falle auf dessen inneres Werden ein wirkl. Licht; es sei „auch, ja gerade, in seinen ‘hellenistisch-synkretist.’ Elementen nicht mehr nur Übernehmer fertig vorhandenen u. tradierbaren Umweltbesitzes, sondern aktiver *negotiorum gestor* von Ideenbewegungen, die sich damals aus der Epoche eines übergreifenden Lebensraumes . . . erst neu zeitigten u. die eben aus diesem primären Grunde dem Christentum mit außerchristl. Erscheinungen gemeinsam sein mußten, nicht erst aus dem sekundären der Herübernahme“ (S. 82). Vf. will aber die Anwendung seiner außerhalb gewonnenen Ergebnisse auf das NT hier nicht durchführen; es würde sich m. E. dann herausstellen, daß seine neue Formel für die Beziehungen zwischen dem Christentum u. der zeitgenössischen Religion nicht alle Fragen löst. Wie hätte die christl. Verkündigung sonst ihren ersten Anhängern als etwas so absolut Neues u. als schärfster Gegensatz zur „falschen Gn.“ erlebt werden können! — Vf. teilt seine Untersuchungen in 1. die Analyse des unmittelbar gn. Quellenmaterials auf das in ihr wirksame existentielle

Prinzip hin u. 2. dessen Ausdehnung auf einen weiteren Objektivationsbereich, in dem es transformiert vorliegt. Die Synopse wird den Unterschied der altoriental. Spekulation, dem Platonismus u. der Stoa gegenüber hervorheben. Diese Quellen-Gruppe wird vom Vf. als „mytholog.“ spezifiziert, womit auch Praktisches wie Mysteriencharakter, Magie u. Sakramente getroffen werden soll u. kein letztes Wesensmerkmal, sondern nur ein Phasenmerkmal der Gn. gegeben ist; die „myth.“ Gn. ist gestaltgeschichtlich die Primärform der gn. Selbstdarstellung in ding- u. personhaften Hypostasierungen. An deren Stelle tritt in der 2. Zeugnisgruppe begriffll. Abstraktion u. ontolog. Seinserkenntnis, an die der Objektivierung des Mythos die Subjektivierung (immanente Metaphysik). Als philosoph. Grundlage für seine Hermeneutik nennt Vf. die Existenzanalyse M. Heideggers, obwohl „die Umsetzung der systemat. Daseinserkenntnis in Prinzipien der Geschichtsbefragung dem geschichtl. Stoffe gegenüber ein Wagnis ist“ (S. 91).

Bei der Behandlung der myth. Gn. geht Vf. von den sprachl. Urelementen aus, aus denen die gn. Systeme sich aufbauen; denn die Sprache spiegelt das Dasein, das sich ihrer bedient. Aufgabe ist: der gn. Logos als eigene Weise des Sich-Aussprechens jener Zeit; dann Rückgang ins Ursprunghafte des Subjekts, schließlich die Objektivationen jener Subjektshaltung: gn. Mythologie u. Spekulation. Den Logos der Gn. findet Vf. am reinsten in der mand. Literatur (worin ihm nicht alle folgen werden). Hier findet er als Ursymbole 1. den Begriff des „fremden Lebens“ (der fremde Gott Markions, der unbekannte Vater usw.); 2. das Jenseits, Außerhalb („diese“ u. „jene“ Welt); 3. Welten u. Äonen, entstanden durch die Entthronung der Welt aus ihrer Totalität; also Vervielfältigung der dämon. Machtssysteme, durch die das Leben kämpfend hindurchdringen muß, um zu seinem Gott zu gelangen: Räume u. Zeitmächte; 4. Weltgehäuse, in das man von außen hinein u. aus dem man wieder herausgelangt (Herberge), auch der Leib ist Gewand; 5. die Weltfinsternis mit fremdem Einschluß von Licht; also 6. Mischung; 7. Zersplitterung; Einheit u. Vielheit (durch jene Mischung), entstehend durch 8. Fall, Sinken, Gefangennahme, oder 9. Geworfensein in die Welt u. in den Leib (vgl. Heidegger!); daraus kommt 10. Angst, Irren, Heimweh; 11. Betäubung, Schlaf, durch Infektion vom Gifte der Finsternis; insbes. 12. Trunkenheit vom „Weine der Unwissenheit“, damit die Seele ihres Ursprungs vergesse; die Welt ist personifiziert als Weltgott mit dem Anhang der „Sieben“ (Planeten), die den Menschen durch das „Mysterium der Liebe“, Eros, Liebe zum Dasein überhaupt, betäuben (Vf. zieht I Joh. 2, 15 bei, wo aber Welt nicht im gn. Sinne steht!); 13. daraus das Abgeschnittenwerden (von der Wurzel des Lebens im Jenseits); 14. der Lärm der Welt, der betäubt, aber auch aufschreckt; 15. der „Ruf von außerhalb“ in die Welt, dem die „Antwort“ entspricht; 16. der fremde Mann, der Gesandte des jenseitigen Lebens in diese Welt, begrüßt von dem in der Welt Fremden, verfolgt von den Weltwesen, kommt durch die kosm. Raumsysteme hindurch, die er besiegt; er ist im Grunde mit denen, zu denen er kommt, identisch: der „erlöste Erlöser“; 17. Inhalt des Rufes: „Ich bin der Ruf des Schlaf-Erweckens im Äon der Nacht!“ (Perat. Frgt. bei Hippolyt, *El.* V 14, 1); sein Erfolg ist Erwachen. Der Ruf ist verbunden mit der Erinnerung an den Ursprung des Menschen, der Verheißung der Erlösung, der Anweisung des Weltverhaltens; die „Gn.“ der Botschaft ist der kosmogon.-soteriolog. Mythos selbst; 18. Antwort auf den Ruf ist Erwachen u. Entsetzen über die eigene Lage, oder Sich-anklammern an die Welt; Anklage an das Große Leben über den eigenen Zustand oder Freude in Glaube u. Liebe; 19. Sich-selbst-Sammeln aus der Vielfalt der Welt. Nach dieser Darstellung der gn. Bildwelt sucht Vf. die *Daseinshaltung der Gn.* zu rekonstruieren, eine „einmalige Wirklichkeit des Menschen“, in der aber „Grundmöglichkeiten des Daseins überhaupt aktualisiert sind“ (S. 141). Gegenüber der innerweltl. Daseinssicherheit des griech. Geistes quillt in der Gn. u. ihren synkretist. Erscheinungsformen (wie den Mysterienreligionen) eine Daseins-Unsicherheit, Welt-

Angst auf, deren Ausdruck die Gleichung Welt = Finsternis ist. Der Kosmos, auch die Psyche ist finster; nur ein letzter Kern erlebt sich als der Welt fremd. Der Weltangst entspricht die Selbstangst. Die Psyche ist Terminus für das natürl., in der Erlösung zu verlassende Dasein. Das durch die Erlösung kommende Pneuma ist die jenseitige Macht der Entweltlichung (letztlich Gott). Gott, im Griechentum Sicherung der Weltwirklichkeit (*τὸ θεῖον*), wird deren Aufhebung. Kosmos — Gott u. Psyche — Pneuma sind 2 analoge Gegensatzpaare. Der Kosmos bleibt in der Gn. „Ordnung“, ist aber sinnentleerte, feindl. Ordnung. Der bisher göttl. gedachte K. wird überboten durch ein gegenwärtl. Sein: den gn. Gott. Der K. ist nicht bloß Gott-fremd, sondern eine Substanz der Finsternis, Gegenpol Gottes. Zwischen Gott u. Welt Spannung: Wie die Welt das Gott-fremde, so Gott der Welt-fremde. Der gn. Gottesbegriff ist nihilistisch: Gott das Nichts der Welt. Die Welt also Verneinung der Verneinung, die gn. Weltsicht ein radikaler Bruch aller Weltbeziehung, ärmer als die griech. mit Ausnahme der reicheren Introspektion. Der K. ist real, aber satanisiert. Protest dagegen bei Plotin, zuweilen in den *Hermetica*, ferner bei der werdenden Kirche (aus „griech.“ u. atl. Motiven). — Die Heimarmene wird astrolog. gefaßt; d. h. als tyrann. Regiment der Sterne. Die sider. Frömmigkeit der Antike hatte sich zum solaren Monotheismus oder Pantheismus entwickelt (Rom) oder zur Astrologie (Spätbab.); diese, nach W vordringend, lieferte der Gn. in ihrem rationalen, abstrakten System ein fertiges Symbol des K. im Ganzen, an dem er seine Umwertung vornehmen konnte, die durch den Fatalismus jenem System gegenüber vorbereitet war. Die 3. Form sider. Frömmigkeit, die stoische *theologia naturalis*, sieht die Sterne als göttl. an durch ihre Regelmäßigkeit sowie als Garantie für die Ewigkeit des Kosmos; die Sphären bewegen sich nach Gesetz, Zahl: *ἀρμονία*, die Wirklichkeit des Logos u. damit *πρόνοια* ist; die H. also = Vorsehung. Seit Poseidonios entsteht ein astraler Mystizismus, der aber den kosm. Monismus nicht sprengt. Über diese ganze sider. Frömmigkeit kommt der gn. Dualismus u. unterzieht sie einer radikalen Umwertung u. Neubeziehung: die Gestirne werden zum extremsten Ausdruck alles Widergöttl.; die Durchkonstruierung des Kosmos wird als Fessel, die Kugelform der Sphären als Höhle empfunden. „Jenseits“ bedeutet: „j. der Finsternissphäre“. Aus dem Kosmos gibt es eine Erlösung: eschatolog. Heilslehre. Die Götter der Welt werden zusammengefaßt im Demiurgen. Die Pronoia ist nicht mehr der stoisch-philosoph., kosmosbezogene Begriff, sondern erstreckt sich nur noch auf die erwählten Angehörigen der Gottheit innerhalb des andersartigen Kräftesystems der Heimarmene, führt jene diesem entgegen zur *σωτηρία* (am konsequentesten ist darin Markion). Nicht nur der Leib, sondern auch die Psyche sind kosm. Ursprungs u. nur kosm. Bestimmung. „Das Pneuma ist im Gegensatz zur Ps. der qualitätsfreie Grund der Weltlosigkeit im Menschen u. dynamisch das Prinzip seiner vorzunehmenden Entweltlichung“ (S. 180), ist eschatolog., d. h. verweist auf die Befreiung nach dem Tode, u. ekstat., d. h. in einer Steigerung des Bewußtseins zu erfahren. Der Leib kommt von den Elementen des Kosmos, die Seele von den Sterngeistern, das Pneuma vom jenseit. Gott; der „Funke“ ist in die Ps. eingebettet. Der Urmensch nimmt durch den Abstieg durch die 7 Planetensphären deren Laster an u. schließlich den Leib, *ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ ἐναρμόνιος δούλος* (*Poimandres* 15). Das Hinzugekommene ist eine 2. Seele, während die 1., vom ersten Intelligiblen kommende den Aufstieg bewirkt. Als reiner Seinsbegriff (ohne Mythos) tritt *ψυχικός* bei Paulus auf: der „weltl.“ Mensch im Gegensatz zum Pneumatiker. (Wenn Vf. dazu sagt: „Eben dies ist das wesentlich Gn.“, so muß dem entgegengehalten werden, daß bei Pl. die Ps. Geschöpf Gottes ist u. nicht ihrer Substanz nach, sondern wegen ihrer Beschränkung auf sich selbst verurteilt wird.) Die Ps. ist eine bestimmte Degenerationsstufe des einen Urseins; das sinkende Urpn. wird zur Ps. durch Selbstentfremdung. Diese Lehre wurde ausgebaut bei den Valentinianern, Origenes (*De princ.* II 8), Plotin. Entsprechend ist der Kosmos

Abfall des Urseins zum Psychischen. Die Komposition des Menschenwesens durch das kosm. Wesen ist eine dämonist. Vorstellung, bei der die gebenden Planeten u. die gegebene Psyche von dämon. Art d. h. ichfremder Eigenwirksamkeit sind. Es gibt also in der Gn. keine Einheit der Persönlichkeit als des ident. Subjekts des innerseel. Geschehens; vielmehr sind die seel. Erscheinungen Äußerungen vielfacher Dämonen; die Einheit des Ichs besteht nur im Erleiden fremder Mächte. Das Pneuma ist diesem gegenüber ein Fremdes. Es ergibt sich ein passiver Seelenbegriff: *δαιμόνων κατοικητήριον* (Clem. Alex., *Str.* II 114); *σπέρμα* Gottes u. der Dämonen; vgl. *ἱερὸς γάμος* der Mysterien, Tugend-, Laster-, Gnadenlehre der Gn. Die Heimarmene wird hier ein seel. Herrschaftssystem (*ἐπίγειος διοίκησις* *Corpus Hermet.* XV 16), das die Dämonen durch uns selbst über uns ausüben, u. ihre Erscheinung ist das menschl. Laster, dessen Prinzip die Weltverfallenheit ist. Die gn. Psychologie ist also Dämonologie u. Dämonopathie. Das Dämon. hat einen Vorsprung vor dem Göttl.; der natürl. Mensch ist *δαιμονικός*. Der Mensch ist aus sich insuffizient; Dasein ist Besessensein von Gott oder der Welt. Die Erlösung kann nur die reale Auflösung der „Seele“ u. der Austausch ihrer Elemente gegen solche eines neuen pneumat. Ganzen sein, also Verneinung des Natürlich-Menschlichen. Die myst.-ekstat. Verwandlung (Wiedergeburt), *μεταμόρφωσις*, *ἀποθείωσις*, findet schon im Diesseits mit dauernder Wirkung statt; vgl. *C. Hermet.* XIII *λόγος τῆς παλιγγενεσίας*, losgelöst vom kult. Mysterium: Das Heil nur durch *παλ.*, diese *κόσμον ἀπαλλοτριοῦσθαι* u. *ἑαυτὸν διεξέρχασθαι*, *διαμελίζεσθαι*, positiv *συνάρθρωσις τοῦ λόγου* (= *τοῦ πνεύματος*). Das neue Ich ist *τὸ πᾶν ἐν παντί* u. *ἄλλος*. Die *δυνάμεις θεοῦ* steigen zu dem asketisch vorbereiteten Mysteren herab u. ersetzen in ihm das psych. durch das pneumat. Ich. Das Ich vertauscht in dieser Verwandlung das dämon. Besessensein mit dem pneumat., u. dies ist seine reale Seinsweise. Das Selbst ist, äußerlich gesehen, nur ein irrealer Nullpunkt zwischen dem Gegebenen u. dem Ungegebenen, innerlich dasjenige, von dem aus das eine geopfert u. das andere erwartet wird; seine Ausdehnung ist nur die seiner Aktualität, die existenzielle eines Wie, nicht die substanzielle eines Was. „Diese existenzielle Transzendenz ist . . . die Art des ‘Glaubens’, nicht des ‘Schauens’“. Als letzte Grenze aber einer realen Selbstreduktion, eines seel. Abbaues also, der die Negativität realistisch als Erfahrbarkeit herstellen will, wird der existenzielle Nullpunkt in der verdinglichten Innenzeit notwendig der Umschlagspunkt zu einer neuen Positivität, einer eigenen Was-Gegebenheit, deren Gehalt als überschwinglicher aus anderen Bezirken mystisch hinzutritt. Dies ist die Art der ‘Gnosis’; u. die pneumat. Erfüllung, die in dieser Weise mit eigener Erlebnisqualität substanziell an die Stelle der ausgelöschten psychischen getreten ist, heißt selber *γνώσις* — im Gipfelfalle *γνώσις θεοῦ*. Hier handelt es sich um objektive Umwandlung (*μεταμόρφωσις*) mit einem realen *τέλος*, in welchem die aktuelle Negativität des unweilt. Selbst, ihre eschatolog. Aufhebung vorwegnehmend, sich zur ‘res’ verwandelt u. so in ihrer eigenen Objektivation zur Ruhe kommt“ (S. 203, von uns zugleich als Stilprobe zitiert!). Die ekstat. Form der Gn. ist nur eine Extremform; zwischen ihr u. der eschatolog. liegen viele Zwischenformen. Gesinnungsmäßige Auswirkung ist die Indifferenz alles dessen, was das transzendent schon vorhandene neue Ich nicht mehr berühren kann; Folge davon ist Libertinismus oder Distanzierung in Geist u. Affekt, die zur negativen Moral (von Abstinenz bis zur schärfsten Askese) führt; beides aus demselben Prinzip! — Die kult.-sakramentale Ausgestaltung in den (gn. werdenden) Mysterienreligionen enthält Elemente von allen Typen der eschatolog. Innerweltsform: Im Ritual hat das Myst. asket., im Gipfelpunkt ekstat. Züge; als Ganzes will es die Wiedergeburt (Wesensverwandlung) bereits gewähren. (Die Begriffe *μεταμορφοῦσθαι*, *μεταβάλλεσθαι*, *μετασχηματίζεσθαι*, *μεταγεννᾶσθαι*, *renasci*, *reformari*, *transfigurari* enthalten alle das wesenhafte Moment des *μετά*.) Die Stufenfolge seiner Sakramente steht unter dem Bilde des Todes, der das alte Leben endet u. in ein neues verpflanzt. Die symbol.

Vollziehung stiftet durch das „Vormachen“ des Erstrebten nach uralter Realmagie (Analogiezauber) eine Realität. In dieser kult. Materialisation kommt zuweilen die Symbolik des gn. myth. Ur- u. Endgeschehens zur Anwendung auf den einzelnen Mysteren: die 7stuf. Leiter der Mythrasmysterien (Orig., *c. Cels.* VI 22), An- u. Ausziehen von 7 oder 12 Gewändern oder Tiergestalten — rituelle Symbole des gn. Heimarmene-Psyche-Dramas. Aufschluß über die Bedeutung der Riten liefern erst die Beschreibungen des postmortalen Seelenaufstiegs selbst, der das Ziel der Gn., auch der rein geist., nicht sakramentalen, ist. Zauberkräftige Formeln (Gn. als Geheimwissen), Erwirkung der pn. Qualität (Gn. innere Magie), rein geist. Aufklärung über das Wesen des Menschen u. Gottes (Gn. als Erweckung u. „Erkenntnis“ im Sinne der Ursprungs-, Seins- u. Heilsoffenbarung) dienen der Entweltlichung. Vgl. die metaphys. Erkenntnis bei den Valentinianern, *Exc. ex Theodoto* 78 ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις. *Iren.* I 21, 4 nach Schilderung der Mysterien des Markos: ἄλλοι δὲ (die Val.) ταῦτα πάντα παραιτησάμενοι φάσκουσι μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων καὶ τῶν ἀνενοήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν. Ἐῖναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αἰτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους . . . λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν. Die Darstellung des Erwarteten geschieht in der Gegenständlichkeit der Heimarmene-Lehre (vgl. Anz: *γν. ὁδοῦ* für den astralen Aufweg — nach Vf. wichtiger Teilbegriff der Gn.); die Sphärenordnung verlegt dem Aufwärtstrebenden den Weg, indem an den 7 Toren die Archonten der Seele auflauern; jeden muß sie durch ihre pneumat. Qualität u. bestimmte Anreden bezwingen, bis sie zur Ὀγδοάς u. zum Πλήρωμα gelangt (vgl. Origenes, *c. Cels.* VI 31; Text u. Übers. stimmen S. 208 nicht ganz: l. *λυομένης*). Parallel mit dem Aufstieg geht die Befreiung von der „Psyche“ selbst, der qualitative Entweltlichungsprozeß, Prototyp der schon im Diesseits innerlich vollziehbaren Palingenesie: ἄνοδος = ἀναγέννησις (Hippol., *El.* V 8, 18), d. h. die transzendenten Stufen werden zu myst. Verwandlung oder eth. Heiligung. Darstellung im *C. Hermet.* I 25 f. (Es folgen ein Exkurs über die Terminologie von „Pneuma“ u. einer über die anthropolog. 2- u. 3stufigkeit. Die Gn. stellt 2 Klassen von Menschen auf: Psychiker u. Pneumatiker; daraus werden allmählich 3: Hyliker, Ps., Pn.; der Ps. wird zur obern Grenze des kosm. Seins, hebt aber den Pn. dadurch noch mehr empor; der Hyl. ist Heide u. Weltmensch.) Als Ergebnis bezeichnet Vf. die Gn. als revolutionär in dem Sinne, daß sie eine überkommene Wertordnung von einer neuen Sinngebung aus aufhebt u. durch eine ebenso totale andere ersetzt, verneinend u. neustiftend, wobei die Welt nur negatives Objekt ist. Oppositionelles zeigt sich auch an der von der Gn. übernommenen Methode, z. B. der gn. Allegorese. Der ursprüngl. Sinn der Allegorie ist Nachweis der Identität von Mythos u. Philosophie, uralter Tradition u. Vernunft. Die gn. Umdeutung zeigt sich z. B., wenn Prometheus über Zeus gestellt wird, d. h. der Mensch über die Götter, das pneumat. Selbst also die Welt überbietet u. die Weltvatergötter absetzt. Kain wird pneumat. Sinnbild u. neben Christus gestellt. Die gn. pneumat. Auslegung geht auf einen Hintersinn, der den Vordersinn umkehrt. Die Schlange, die den Menschen zur Sünde führt, ist das überweltl. Prinzip; mit der Sünde beginnt die Gn. Ebenso wird der Fatalismus umgedeutet. Die gn. Idee richtet sich mittels des Fatalismus gegen die durch ihn erst zur Fatalität degradierte Welt. Der hellenist. Fatalismus ist schon ein frühgn. Prozeß u. hat schon den Blick auf das Außerweltliche; der Fatalismus dieses Schlages ist also eine im Keime dualist. Konzeption. Der gn. Fat. ist ganz verschieden von der antiken Ἀνάγκη; in ihm hat die Welt keinen metaphys. Sinn mehr, ist nur noch äußerliche Mächtigkeit, mit der man sich nur revolutionär auseinandersetzen kann.

Der Protest steckt schon im Fat. u. wird in der Transzendenzidee offenbar. Zum Gegenstand des revol. Kampfes nahm die Gn. vor allem den jüd. Schöpfer- u. Gesetzesgott, der zwar über-, aber nicht gegenw. u. dazu Gott einer offiziellen Religion war. Die Archonten erhalten jüd. Namen: *Ιάω*, *Σαβαώθ*, *Άδωναιός*, *Έλωαιός*, *Ήσαλδαιός* (El Schaddai); dann werden Funktionen des jüd. Gottes auf die Sieben (Planetengötter) übertragen, die selbst zu Urhebern der mosaïschen Gesetzgebung u. der prophet. Inspiration des AT werden (Iren. I 23, 3; 30, 10 f.); schließlich saugt einer, der verzerrte Gestalt des atl. Gottes ist (meist Ialdabaoth genannt), die andern auf: Vater der Archonten u. so auch der Welt; vgl. Epiphan., *haer.* 37, 3, 6; Iren. I 24, 4; 22, 1. Bei Iren. I 30, 5 f. rühmt sich Iald.: *Ego Pater et Deus et super me nemo* (vgl. Epiphan., *haer.* 26, 2, 3; Hippol., *El.* VII 25, 3), wird aber von der „Mutter“ belehrt: *Est super te pater omnium primus Anthropus*; vgl. Hippol., *El.* VIII 26, 1. Abschluß der Symbolentwicklung ist Markion, bei dem nur noch der eine (jüd.) Weltgott das Gegenprinzip zu dem jenseit. Gotte ist; bei ihm auch der revolutionärste Ton gegen den Weltgott, dessen Gericht man doch fürchtet u. zu umgehen sucht! Ruchlose Freiheit der Knechtgewesenen! Der revol. Charakter zeigt sich am klarsten an der Moral: Libertinismus, der sich die Zuchtlosigkeit als Selbstbeweis u. Verdienst anrechnet. Der Pneumatiker ist frei vom Gesetz (in ganz anderm Sinne als der paulin. Christ), u. der hemmungslose Gebrauch dieser Freiheit ist deren positive Verwirklichung; darum Ressentiment gegen die bisherige Ordnung u. Herausforderung der weltgöttl. Gewalten. Spekulativ wird der Lib. begründet durch die pneumat. Natur, die in sich erlöst sei (Iren. I 6, 2 f.), also der Werke nicht bedarf (wie die Psychiker); die materialen Wertsetzungen beruhen auf *sola humana opinio* (ebd. 25, 4 f.). Der Gn. hat ein positives Interesse, das Gesetz des Weltgottes zu verletzen u. sich dadurch davon zu befreien. Bei Markion ist nicht die libert., sondern die asket. Form der Weltabsage herrschend. Manche Richtungen der Gn. kosten diese Freiheit pflichtgemäß bis zum letzten Rest aus, da sie sonst neu eingekörpert werden. Das gn. Pneuma ist Objektivierung für das neuentdeckte absolute Selbst. Dieses sprengt das alte Schema *Τὸ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους* (Arist., *Polit.* I 1) u. damit die Polis, die in der Spätzeit durch den Kosmos ersetzt war (röm. Weltstaat als Teil des Kosmos, Stoa als Philosophie des Imperiums), das „Pn.“ vernichtete die ganze Konstruktion des Kosmos. Der gn. Gott wurde bisher gedeutet als Emportreibung der Gottesidee bis zur schwindelnden Unsichtbarkeit, oder als Sublimierung (negative Theologie), oder Spiritualisierung, oder Ausfallserscheinung (Nachlassen griech. Anschauungs- u. Begriffskraft — Nebel des Grenzenlosen: Dionysios Areiop.), oder Dualismus. Den Schlüssel zu dem Neuen aber gibt die gn. Erlösungsreligion mit der Botschaft vom unbekannten, neuen Gott, der von der westl. Philosophie immer in griech. Begrifflichkeit ausgesprochen wird: Der „neue Gott“ u. die *ὑπερούσιος ἀρχή* der Philos. sind im Grunde identisch. Der östl. Gott ist neu u. gegenw. (nicht überw.). Markion nennt ihn *ὁ καινός*, zugleich *ἄλλος*, *ἕτερος*, *ἀλλότριος*, *ξένος*, *ἄγνωστος* (bisher unbekannt, unerkennbar). Der Schöpfergott als „bekannt“ kann es nicht sein, muß vielmehr den Anprall gegen das Bestehende zuerst aushalten; der jenseit. Gott ist wesentlich unerkennbar, weil weltlos, u. deshalb „der Andere“. Seine Negativität soll die Positivität der Welt bestreiten, die Sehnsucht nach Erlösung (individuell vom Weltbann, universell von der Zwingherrschaft durch Zerstörung der Welt) erfüllen. Der gn. Gott ist Partner des (anthropol.) Pneumas, die „Projektion des revolutionär entdeckten unweltl. Selbst“ (S. 249). Die Gn. intendiert das Unerkennbare u. schafft so eine neue paradoxe Form des „Erkennens“. Dieser Gott ist also 1. eine eschatolog. Konzeption (Bestreitung u. Verheißung), 2. un- u. gegenw., 3. unmittelbar dualistisch (nicht etwa durch aufsteigende Abstraktion u. Sublimierung). Lange vor Plotin sprach Basileides von dem „nichtseienden Gott“ (Hippolyt, *El.* VII 20); das *Έν* Plotins ist die Pseudomorphose des gn. Gottes. Das reduktive Begriffsverfahren

der Seinslehre ist das Symbol einer innerl. Selbstreduktion im Vollzug prakt.-asketischer Entweltlichung. — Der hier eingeschobene Exkurs III legt dar, wie der vordringende oriental. Dualismus den Platonismus belebte u. sich mit dessen Bilder- u. Begriffssprache durchdrang. Er war dazu prädestiniert durch den dualist. Gehalt der von Platon adoptierten orph.-dionys. Sprache mit ihrer Gegenweltoffenheit, die aus Mysterienkult u. Mythos eine sakrale Terminologie erzeugte. Der innerweltl. Dualismus Platons hatte eine weltverneinende dualist. Sprache, der zwar durch die griech. Weltheimlichkeit die Schärfe genommen ist, die aber doch der Philosophie eine fremde Glut gab. Platon öffnete durch diese Sprache der Piholosophie einen künftigen Rückweg zu dem vorphilosoph. Ursprung jener Sprache, ermöglichte der Religion die Stilisierung als Scheinphilosophie. Das geschah in der Gn. Daher die relig. Auktorität Platons u. seiner neuplaton. Auslegung. Das Platon. wurde bis weit in den Orient hinein die hierat. Sprache. Exkurs IV: Die Gn. hat i. allg. die Gefahr der Selbstauslieferung an den griech. Logos nicht erkannt. — Das 3. Kp. geht zu den durchgeführten Systemen gn. Mythologie u. Spekulation über. Vf. hält im Gegensatz zu Burkitt [Jb. 12 Nr. 224] die Myth. für das Erste; sie erzählt die Geschichte des Alls wie ein Schicksalsdrama; die Spekulation verwandelt sie in seinsbegriffll. Ableitung. Als Haupttypen gibt Vf. an: die iran. (Mani), syr.-ägypt. (Valentin, Basileides, *Pistis Sophia*), alexandrin.-christl. (Origenes, Mönchsmystik), neuplaton. (Plotin). Die 2. ist die umfangreichste Gruppe; ihre heidn. Form der *Poimandres*. Die mandäische Spek. verschlingt verschiedene Typen miteinander. Ziel des Vf. ist Klassifizierung u. Typenanalyse, Erkenntnis des Strukturgehalts, der in der mytholog. Objektivation am deutlichsten in Erscheinung tritt, aber auch den philosoph. u. eth. Projektionen des gn. Prinzips zugrunde liegt. Wenn der Gehalt die Entweltlichung ist, so ist der gn. Mythos Geschichte der „Verweltlichung“ des Seins, so aber, daß er daraus das Jetzt erhellt u. das Künftige als Wiederentweltlichung exponiert. Zugleich ist der Vergangenheitsmythos als zu vollziehende Gn. selber Ereignis u. Faktor in dem, wovon er spricht: als „Ruf“ das Zeichen zur Umkehr u. als Selbstbewußtwerden des Geistes der Wendepunkt seiner eigenen Geschichte, die zur Erlösung umschlägt. „Im Mythos als geschehender Erkenntnis erinnert sich das Ursein, dessen Selbst-Vergessen in ihm geschildert — u. dadurch aufgehoben wird, u. reißt mit dem Auftrieb dieser Gn. die Totalbewegung wieder mit sich nach oben. Daher ist der Mythos nicht nur gn. Bericht, sondern gn. Handlung . . .“ (S. 259). Das gn. Daseins- u. Weltgefühl besitzt ein System konstitutiver Grundformen (Schemata): Die Gottferne der Welt (Schema der Ferne), das Geschlossene u. Einschließende der Welt (Gehäuse, Höhle), Gefangenschaft der Menschen in der Welt („tief unten“), Verlorenheit (Labyrinth, Vielheit), das unweltl. Selbst (Negativität, punktuelle Isolierung), Überweltlichkeit Gottes („hoch oben“ usw.); dazu die Bewegungssinne, die den Zusammenhang der Schemata bilden: Fall, Sinken, Ursprungsverlust, Wiederaufhebung durch den umgekehrten Prozeß. Dieser „Schematismus“ gibt nicht nur die Grundartikulation gn. Seinsicht, sondern auch die Keimform aller gn. Mythologie. Das dynam. Moment („Bewegung“) aktualisiert nur die ursprüngl. Spannung, d. h. die gn. Seinsicht ist „geschichtl.“, die Gegenstandsverdichtungen nur Durchgangspunkte einer eschatolog. Fortbewegung. Wesen u. Sinn einer jeden Seinsgestalt sind durch ihren Ort im Gesamtwerden bedingt. Bei Plotin stellen sich (da die Mythologie verschwand) die ontolog. Hypostasen als Bewegungsstufen eines Seins dar, das sich aus innerer Dynamik zum Prozeß von Selbstentfernung u. Rückkehr zeitigt u. nur im Durchlaufen dieses inneren Prozesses wirklich ist; d. h. dieses Sein ist seine eigene eschatolog. Geschichte, u. die Lehre von ihm Ontologie der Erlösung = Wiederaufhebung der weltl. Ur-Entfernung, also Akosmismus. Das dynam. Strukturschema ist in Form einer programmat. Fragethematik in der oben zit. Stelle *Exc. ex Theodoto* (östl. Schule

der Valent.) wiedergegeben u. gibt einen sicheren Führer durch die Vielfalt gn. Mythologie u. Spekulation ab. Demgemäß gibt Vf. 1. die mandäische Kosmogonien nach dem 3. Buch des rechten *Ginza* wieder, so daß der Aufbau u. die Mischung der beiden Motive, naml. des syr.-gn.: Abfall des Lichtes, Weltdasein als Schuld, u. des iran.: Urkampf der Finsternis gegen das Licht, Weltdasein als Opfer oder Zwang, sichtbar werden. Die syr. Gn. läßt die Weltlichkeit nicht aus der ursprüngl. Finsternis, sondern aus dem Selbstseinwollen von Teilen des Lichtes hervorgehen; der Demiurg gerät durch sein Selbständigkeitsstreben gerade in die Verstrickung u. wird erlösungsbedürftig. Der iran. Typ erhielt seine klass. Gestalt 2. durch Mani; die neugefundenen Texte bestätigen die alten Nachrichten. Wichtig für uns ist bes. das S. 303 Gesagte: Die „vorzeitl. Befreiung des göttl. 'Menschen' ist für den Manichäer Ähnliches, was für den Christen die Auferstehung u. Erhöhung Christi: kein Ereignis bloßer Vergangenheit (die es in der eschatolog. Zeitsicht nicht gibt), sondern symbol. Archetyp und reale Bürgschaft aller Erlösung, für den Gläubigen wesenhafte Wirklichkeit, weil in Leiden u. Befreiung die Vorvollziehung u. dadurch Vor-Bestimmung des eigenen Schicksals —: nicht zufällig heißt ja jener Gott 'Mensch' . . .“ S. 310 die Rolle Jesu im manich. System: Er ist Gott, aber als *Jesus patibilis*: das leidend in die Materie vermischte Licht, an jedem Tage, geboren werdend, leidend u. sterbend (Evodius, *de fide* 34) usw. Das Lied von der Perle gestaltet den iran. Typ zum relig. Märchen um. Im christl. Bereich wird dieser Gedankenkreis durch die *Oden Salomons vertreten* (S. 327 ff.). — 3. Der syr.-ägypt. Typ umfaßt die „christl.“ Gn. in der häresiolog. Literatur, *Poimandres* u. die Gnostiker Plotins (also was man früher Gn. nannte). Hier ist schon das Konstruktionsprinzip gn., daher die Mannigfaltigkeit der Ausführung. Bezeichnend ist die innere Tragödie in der emaniierten Mannigfaltigkeit des Göttlichen, ein Sich-Absolutieren des Partikulären; der gn. Dualismus ist ein dialekt. Prozeß der Freiheit, die in Erregung ihrer Möglichkeit sich ins dunkel Psychische u. Stoffliche verliert u. wiederfinden muß. Letzter Grund des Falls ist die immanente Selbstmannigfaltung der Urgottheit, die gerade das Pleroma darstellt, sich aber in diesem nicht halten kann. Wie der Fall hier im Willen begründet liegt, so ist der Prozeß im Neuplatonismus die notwendige Entfaltung einer alternativ-losen Seins-Gesetzlichkeit. Konkretes Motiv des Falles ist stets ein Begehren, ekzentrisch oder narzistisch, sinnlich oder spirituell, in jedem Falle ins Äußere führend. Träger der Fallbewegung ist männlich oder weibl. Die männl. Gottheit, die ihren Ort verläßt u. ins Niedere eingeht, heißt „Mensch“ oder „Urmensch“ im *Poimandres* u. in der Naassenerpredigt, „Elohim“ im Baruch des Justin, „Attis“ in den gn. umgedeuteten Attismysterien. Vf. behandelt 1. das Baruchbuch u. Verwandtes (Hippol., *El.* V 26 f. [27 Taufe!]), die Peraten (ebd. 12 ff.), Sethianer (ebd. 19 ff.), Naassener (ebd. 10); 2. *Poimandres* u. Verwandtes ('Urmensch'-systeme): Im Lichte entsteht eine partielle Verdunkelung; 3. Emanationen des Urvaters Nus: Logos, Demiurg, Anthropos. Zentral ist die Gestalt des Urmenschen in der Lehrschrift der Naassener (Hipp. V 7 ff.): V 6,6 = 8,38 ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελειώσις. Das höchste Wesen heißt selber „Mensch“; vgl. Iren. I 12,4 τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, δι' ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπερικεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται. In der Gn. „ist das absolute Wesen des Menschen in einem vorher ungekannten Maße zum Zentrum der Religion u. der Seinslehre geworden“ (S. 349)! Der Demiurg ist erst ein „Vierter“ unterhalb der 3 Urprinzipien, von denen das 1. der ἄνω ἄνθρωπος, Ἀρχάνθρωπος, Ἀδάμας, das 3. das Chaos = κάτω θνητὴ φύσις, der Kosmos des „Nichts“, ist; das 2. wurde in den Kosmos hinabgezogen, heißt ebenfalls Mensch oder Sohn des Menschen, im Gegensatz zum ἀχαράκτηριστος, von dem er ist, als κεχαρκτηρισμένος bezeichnet, ausgestaltet in alle Einzelwesen, von oben „herabgefallen“ (κατάβασις); der ird. Adam = Leib, als Abbild des obren Adamas

von den vielen Dämonen erzeugt; die Psyche ist ihm gegeben, damit, durch sie unterjocht, sein Gebilde leide. Der Mensch ist daher 3geteilt: fleischl., seel., geist. Das Pneumat. allein ist der obere Mensch; er wird erweckt u. erinnert; sein Aufstieg ist Wiedergeburt des Pneumatikers. Der Mensch wird den verschiedensten Gestalten der Mythen u. Mysterienkulte gleichgestellt, bes. Attis. So erlitten die M.-kulte (ursprünglich auf Naturmythen fußend) gn. Einfluß, ja nahmen vielleicht gn. Charakter an u. deuteten ihre Kultmythen entsprechend um; vgl. Salustios Kp. 4 u. Julian über die Göttermutter. Die „weibl.“ Gruppe (bes. bei Iren.) ist frei von iran. Einfluß, originäre Schöpfung der Gn. Zu ihr gehört 1. Simon Magus (Iren. I 28; Ps.-clem. *Recogn.* II 7 ff.; *Homil.* II 22 ff.; Hipp. VI 9 ff.; Justin I *Apol.* 26; Tertull., *de an.* 24; Epiph., *haer.* 21): Der Nus schafft auf dem Wege über die Epinoia (Ennoia) Engel, diese die Welt. 2. Übergang zum valentin. System. Die Entstehung der weltgeschöpfer. Mächte über das weibl. Prinzip wird das Thema der Emanationssysteme. Ausgangspunkt ist ein göttl., weltnegatives Ursein; die Dimension, wo der Abfall stattfindet, ist die der Weltgeschöpfer. Die Bewegung des weibl. Prinzips (Ennoia oder Sophia), das eine mehr oder weniger direkte Emanation des Höchsten ist, führt zum Abfall, der schon vor der Entstehung der Weltgeschöpfermächte sich vollziehen kann; jeder der aufeinanderfolgenden Zustände wird zur Hypostase. Dieser Prozeß wird immer ausgedehnter. Den Höhepunkt, der durch die Ophiten u. Barbelioten vorbereitet wird, stellt die valent. Gn. dar, eine Entartung die kopt. (*Pistis Sophia* usw.). Der Schwerpunkt rückt allmählich vom Treiben der Weltmächte auf die Vorgänge der höheren Stufen hinüber. 3. Das val. System, Krönung der Gn., von den Schülern Valentins, bes. Ptolemaios (Brief an Flora, Epiph., *haer.* 33, 3—7), in der 2. Generation vollendet. Vf. gibt den Generalbericht des Iren. mit gelegentl. Abweichungen. Pleroma von 30 Aionen usw. Die Anfangsspekulation ist das spezifische Valent. Die Gn. ist Wiederrückgängigmachung der „Unwissenheit“, durch die die Welt entstand u. fiel, u. damit Erlösung; sie ist es, insofern sie den Weg des Falles in der Form der Erkenntnis wiederholt u. so das Sein, dessen Akt sie ist, daraus erhebt; vgl. Iren. I, 21, 4: *Εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρχήτου Μεγέθους. Ὑπ' ἀγνοίας γὰρ Ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν. ὥστε εἶναι τὴν γνώσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου. καὶ μὴτε σωματικὴν ὑπάρχειν αὐτὴν (φθαρόν γὰρ τὸ σῶμα) μὴτε ψυχικὴν, ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ ἐξ Ὑστερήματος ἔστι, καὶ ἔστι τοῦ πνεύματος ὥσπερ οἰκητήριον· πνευματικὴν οὖν δεῖν καὶ τὴν λύτρωσιν ὑπάρχειν. λυτρωθῆναι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἀνθρώπον τὸν πνευματικόν, καὶ ἀρκεῖσθαι αὐτοὺς τῇ τῶν ὅλων ἐπιγνώσει (sufficere eis universorum cognitionem). καὶ ταύτην εἶναι λύτρωσιν ἀληθῆ (Text hier nach Epiph., *haer.* 34, 20, 10—2 Holl). — Unsere Inhaltsangabe wird jedem die Kraft des Buches zeigen, das auch dort wertvoll ist, wo es zum Widerspruch anregt. Es wäre daher zu wünschen, daß der 2., schon längst angekündigte Teil, der die Wandlung des gn. Denkens in der Spätantike darstellen u. vom Mythos zur Philosophie führen soll, bald erschiene.*

Eine bes. wertvolle Bespr. gab A. D. Nock im *Gnomon* 12 (1936) 605—12. Er hat Vorbehalte gegenüber der „Synthese“ des Vf. u. seinem Arbeiten mit Begriffen Spenglers u. Heideggers: „Frankly, I cannot understand what he does in this direction. He is a metaphysician trying to shake off the yoke of history and to lead us to a higher level of comprehension; I am left in a terminological fog, and I know that I am not alone in this situation.“ Jedoch gibt er zu, daß die vom Vf. zusammengebrachten relig. Erscheinungen tatsächlich voneinander getrennt werden können. N. nimmt 3 konzent. Kreise um die christl. Gn. herum an: einen innern, den einige der *Hermetica*, die *Oracula chald.*, Numenios u. Elemente in den Zauberpapyri einnehmen, einen 2., den gewisse Züge der Popularphilosophie u. des Neuplatonismus darstellen, u. einen äußern, der eine unter den Gebildeten weitverbreitete Haltung vertritt. Der innerste Kreis hat als gemeinsames Kennzeichen

einen jüd. Zug, der in vielen *Hermetica*, bei Numenios u. in den Zauberpap. (die Kenntnis des AT weist eher auf hellenisierende Juden als auf judaisierende Heiden hin) auftritt, auch, wenn auch weniger klar, in den *Orac. chald.* Heterodoxes Judentum war ein sehr wichtiger relig. Faktor, bes. nach der Zerstörung der nationalen Hoffnungen durch die Römer. Anstatt eines durch x (= griech. Philosophie oder iran. Mythos oder darumgebaute Theorie, zuweilen auch christl. Einschlag) erläuterten Judentums hatten solche Juden ein Jud. + x oder x + Jud. In den ersten Generationen waren Judentum u. Christentum nicht absolut geschieden, es gab verschiedene Grade der Trennung von dem Ursprung. Die paul. Briefe „show a wide range of experimentalism and adjustment; the Fourth Gospel is clearly subsequent to and in reaction against some early Gnostic development“. N. nimmt als möglich an, daß einige christl.-gnost. Schulen ihre beträchtl. Unabhängigkeit der Tatsache verdanken, daß sie nicht das Ergebnis der Rückwendung von voll zum Christentum Bekehrten, sondern das einer Annäherung von Juden des liberalen Typs an das Christentum u. einer Berührung mit christl. Gruppen in so oberflächl. Weise, wie die App. es von Simon M. berichtet, waren. „While new varieties of thought multiplied, the early history of Christian organization and dogma, just as of Christian liturgy, is largely one of convergence.“ — Der 2. Kreis zeigt gleichzeitig Gegensatz zu u. Verwandtschaft mit der Gn. Das in der Kaiserzeit wachsende Interesse am geist. Fortschritt des Individuums führte zu einer kyn. Massenethik oder zur philosoph. Exklusivität. Die Welt war für viele nicht an sich schlecht, aber voll Versuchungen; sie trugen in sich selbst das zu erlösende u. das erlösende Element. Die valentin. Definition der Gn. (s. oben S. 334) ist nicht sehr verschieden von Porphyrios, *De abstin.* I 27, der vom Platonismus u. nicht von dem Dualismus der *Hermetica* 1 u. 13 herkommt, mit denen er sich doch berührt. Die 2 von Bousset geschiedenen Gruppen der *Hermetica* stehen in vielem auf gemeinsamem Boden. — Im äußersten Kreis zeigt sich im 2. u. 3. Jh. gerade unter den Gebildeten eine Sehnsucht nach „Flucht“. Kulte u. Mysterien wurden benutzt u. aus der Philosophie gedeutet. N. möchte die Mysterienreligionen u. die „oriental. Religiosität“ nicht als größere Faktoren dieser Entwicklung betrachten. Die Gn. übernahm keine heidn. Riten. Sie führte z. B. kein dramat. Gedächtnis der Passion Jesu ein, wohl aber Ideen u. Interpretationen oder schuf solche, um zu zeigen, daß sie den wahren verborgenen Sinn des Heiden- wie des Juden- u. Christentums kenne. Das Besondere ihrer sakramentalen Praxis lag in Änderungen, die ihren soteriolog. Ideen u. Spekulationen Ausdruck verleihen sollten, ferner in der Absicht, den Ritus erregender zu machen, wie auch in der Schaffung individueller *μυσταγωγίαι*, die zuweilen wie die Übertragung philon. „Mysterien“ in symbol. Aktion aussehen. Der Weg zum Göttlichen geht über Askese, Reinigung, Erkenntnis, Tugend. Abgesehen von dem neuen Ritual der *Orac. chald.* sind die Zeremonien meist ein zweitbesten Weg für zweitbeste Leute — bis auf Iamblich, der sich aber hauptsächlich mit der neuen Theurgie u. nicht mit den alten Volkskulten abgab. Die ausschlaggebende Note in all diesem Streben ist die Angst um die *animula blandula vagula*. Die neuen myth. Kosmogonien sind weithin psycholog. In der Kunst zeigt sich zur gleichen Zeit ein Drang zu psycholog. Vertiefung im Portrait; auf Sarkophagen wird dargestellt, wie die Seele widerstrebend in den Leib eingeht (C. Robert, *Sarkophagrelief* 3. 3, 431). Die Kreise, in denen die gn. Ideen auftauchten, mußten ein gewisses Otium haben. Daneben blieben die stoischen, epikureischen, kyn. Strömungen bestehen usw. Die christl. Schichten hatten i. a. nicht jene Muße, die für die Gn. nötig war. — Zum Schluß sagt N. mit Recht, daß neben der Betrachtungsweise unseres Vf. die von Harnack, de Faye, Burkitt weiterhin ihren Wert behält.

[103]

Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike.
Erster Band: *Die Erscheinungen des Jahres 1931.* In Gemeinschaft mit Fachgenossen bearbeitet von H. Meier, R. Newald, Edg. Wind. Hg. von der Bibliothek

Warburg (London 1934). Nach der Einleitung von Wind verfolgt diese Bibliographie außer der orientierenden eine methodolog. Tendenz, indem sie das Problem des Nachlebens der Antike zur Diskussion stellt. Dabei wird dieses Problem in solcher Breite aufgerollt, daß sowohl die Kultur im Sinne J. Burckhardts wie auch die Anthropologie u. das Folklore einbezogen werden, also die Gesamtkultur, unter dem speziellen Blickpunkt der nachlebenden Antike, der Bibl. ihre method. Form gibt. Die Berufung auf Burckhardt bedeutet die Kampfansage an die Isolierung der Kulturgebiete u. damit an „jene unartikulierte Tendenz zur Vereinheitlichung, die unter dem Namen der Geistesgeschichte noch heute ihr Wesen treibt“ (S. VII), wobei „Geist“ im Sinne Diltheys als eine fast mystisch wirkende metaphys. Substanz erscheint, die in reiner „Innerlichkeit“ sich entwickelt u. der gegenüber die Einzelleistungen „akzidentell“ sind. Die geschichtl. Phänomene werden durch absolute „Verinnerlichung“ ebenso vernichtet wie durch absolute „Entäußerung“. „Gerade das Symbol, das Spezifikum aller Kulturleistung, . . . lebt von der Schwingung zwischen diesen beiden Polen.“ „Der symbol. Charakter erschließt sich nur dem, der ihn als Auseinandersetzungsprodukt historisch begreift . . .“ (S. VIII f.). Für die Symbolforschung wird also die Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Kulturfunktionen vorausgesetzt, u. damit die Untersuchung der Gesamtkultur. Die gedankl. Leistung u. die Bildgestaltung werden nur in- u. miteinander verstanden. Weil aber die Ereignisse u. Leistungen ihre symbol. Formen erst aus grundlegenden Spannungen heraus erhalten, vollzieht sich die Geschichte sprunghaft in Krisen, wobei sich die Macht der Erinnerung bewährt, die durch überkommene Symbole wirkt, als Vorbild, Warnung, Ansporn u. Zügel. Die Er. ist daher für den Historiker des Symbols das zentrale geschichtsphilosoph. Problem. Sowohl der Gegenstand wie das Subjekt der Er. müssen festgelegt werden. Das Nachleben der Antike wird so zu einem nicht morpholog. oder normativen, aber zu einem histor. Paradigma, da wir der Antike geschichtlich verhaftet sind, indem ihre Symbole bei uns nachwirken. Der Erkenntnis der stets neuen Auseinandersetzung mit ihnen dient die Bibl., die daher ihren Rahmen sehr weit spannt u. in 1238 Nr. I. das Problem als Ganzes, II. bestimmte Gegenstandsgebiete, III. best. Epochen, Kulturkreise, Personen referierend vorführt, wobei der Schwerpunkt auf III liegt. Auch abgesehen von dem Hauptproblem begegnen uns in der i. a. wohlgeordneten Übersicht immer wieder Nrn., die für die Liturgiewissenschaft in ihren verschiedenen Ausstrahlungen von Bedeutung sind, vor allem unter Folklore, Christentum u. Hellenismus usw. u. unter „Liturgie“ (Nr. 610—5). [104]

G. Drioux, *Cultes indigènes des Lingons* (Paris u. Langres 1934). *Les Lingons: Textes et inscriptions antiques* (Paris 1934). Vf. behandelt in den ersten Kp. seines Hauptwerkes die großen gallisch-röm. Gottheiten, die in der *civitas* der *Lingones* (Langres) verehrt wurden, dann tiergestaltige Gottheiten, die Schutz- u. Hausgötter sowie die Lokalgottheiten (vergöttlichte Wasserläufe, hl. Quellen, Berge, Felsen, Bäume); das letzte Kp. ist der hl. Geographie u. den Überlebseln im Christentum gewidmet. Er kommt zu folg. Ergebnis: Die einheimischen Kulte haben (zum mindesten auf dem Lande) bis zum Beginn des 5. Jh. sich erhalten (Ähnliches gilt für ganz Gallien). Erst damals verbreitete sich das Christentum auf dem Lande. Die Masse des Volkes (*rustici*), die ohne Zweifel nur wenig von der gallisch-röm. Kultur ergriffen war, ging unmittelbar von der einheimischen zur christl. Religion über. So erklärt er sich, daß nicht Überlebsel des gallisch-röm. Heidentums, sondern vielmehr Reste des einheimischen ländlichen Heidentums sich im Schoße des Christentums erhalten haben. Der 2. Bd. ist eine Sammlung von 125 griech. u. lat. literarischen Texten u. von 575 Inschriften, davon nur 8 christl. L. G. [105]

W. Heiligendorff, *Der keltische Matronenkultus und seine „Fortentwicklung“ in deutschen Mythos* (= Form u. Geist, hg. v. L. Mackensen Bd. 33 [Lpz. 1934]). Vf. untersucht zunächst den kelt. Matronenkultus u. legt S. 15 wesentlich fest: „Der

Kult ist ursprünglich kelt. Die röm. Herrschaft hat den Kult übernommen . . . Der Kult hat sich mit der Ausbreitung der röm. Herrschaft verbreitet. Die Träger des Kultes sind in erster Linie die einfachen Soldaten, bezeichnend als die Vertreter der unteren Volksschichten. Wesentlich ist die Dreizahl des Kultes (!). Die Mütter sind die Beschützerinnen u. Segnerinnen von Familie u. Haus, im erweiterten Sinn von einer ganzen Ortschaft. Sie spenden Wohlstand u. Fruchtbarkeit u. werden von dem Volke außerordentlich verehrt. — Der german. u. nord. Mythos aber (S. 17) kennt nur 3 Schicksalsfrauen, während die kelt. Mütter Ortsbeschützerinnen u. Fruchtbarkeitsgöttinnen waren. Die Verehrung der Frau hat die Germanen leicht zur Annahme des kelt.-röm. Mutterkultes bewegen können. Das Wesen der Matronen paßt zu dem bäuerl. Leben in den german. Provinzen. Die „Parzen“ (S. 19 ff.), die u. a. auch bei Burchard v. Worms erscheinen, sind reine Schicksalsgöttinnen u. bilden eine andere Dreiheit als die *Matres*. S. 25 ff. beginnen die Ausführungen über die bekannte Gruppe „Einbede, Warbede, Willebede“ (S. 29 ff. eine sehr dankenswerte Liste ihrer Verbreitung mit reichen Liter.-Angaben; die Lage von Klerant S. 30 ist aber nicht richtig verzeichnet!); S. 32 zu Straßburg (auch S. 38, 43) vgl. jetzt die diametral entgegengesetzte Meinung von M. Barth, *Der Kult der hl. Einbeth, Warbeth u. Vilbeth* (Arch. f. els. Kirchengesch. 11 [1936] 57 ff.); bei der Liter. zur Ursulalegende (S. 33) fehlt eine wichtige Schrift. S. 39 erscheinen die Klostermeßbücher von Schlehdorf, aber so wenig wie bei Drinkuth (Nr. 110) ist hier gesagt, wo diese Meßbücher heute sind, welche Signatur sie tragen, aus welchem Jh. sie stammen; ebenso unbestimmt ist „eine alte Hs.“, die die Anrufung der 3 Jungfrauen zur Pestzeit (1348) erzählt; daß sie in Meichelbecks Freisinger Chronik nicht erscheinen kann (Anm. 68), ist ja selbstverständlich. Von dem Volksglauben her (Darstellung, Attribute, Patronate) schließt H. auf eine Verwandtschaft der 3 Jungfrauen mit den kelt.-röm. Muttergottheiten. Die christl. Legendendreiheit Fides-Spes-Caritas (mit Mutter Sophia = Sapientia) ist nach H. (S. 51 ff.) die Umkleidung von E. W. W. (auch hier S. 52 eine Tabelle über ihr Vorkommen), zumal auch das Zentrum ihrer Verehrung im alten Ubierland gelegen sei (S. 52). Es ist auch hier die Grundlage des Volksglaubens, auf der der Vf. diese Gleichheit feststellt. (Unbeschadet des Resultates soll aber doch prinzipiell betont werden, daß man auf Grund gleicher Patronate usw. nicht ohne weiteres auf gleichen Ursprung einer Erscheinung schließen darf; es haben sich ja im Laufe der Zeit immer mehr Patronate zu den ursprüngl. hinzugesellt, ja oft die anfänglichen völlig verdrängt; dies scheint weitgehend auch bei den genannten Dreheiten der Fall zu sein.) Ob S. 56 f. (Bleisiegel von Bettenhofen bei Köln) die Inschrift (F. Sp. Ch.) ohne weiteres als absichtliche Verchristlichung der heidnischen Jungfrauen gewertet werden darf (wie es noch 1650 [!] zu Meransen in Südtirol geschehen sein soll!), ist sehr fraglich. Wir müssen bedenken, daß für F. Sp. C. eine alte griech.-röm. Legende (vgl. J. P. Kirsch im Lex. f. Th. u. K. III Sp. 1035 f.) im Umgang war, die schon Hrotsvit v. G. für ihr Drama als Vorlage benützt haben muß; diese alte Legende ist wohl lange unberührt u. unbekümmert neben dem Dreijungfrauenkult (wenn es einen solchen gab) einhergegangen u. vielleicht erst später sind die beiden Komplexe vereinigt worden. Jedenfalls kann das J. 1028 des Siegels nicht als Terminus verwendet werden (wie etwa S. 63), da der Erzbl. Pilgrim wohl nur an F. Sp. C. u. an nichts anderes gedacht hat. — Das Ergebnis dieser Untersuchungen H.s ist: Die Kultformen von E. W. W. u. F. Sp. C. gehören zusammen u. entsprechen dem Matronenkult. Wenn man (S. 67) auch nicht sagen kann, daß die 3 Jungfrauen die „unbedingten Fortsetzerinnen“ der 3 kelt. Matronen gewesen sind, so (S. 68) „gleichen ihre sämtlichen Wesenserscheinungen, auch die Formen, die ihnen die Verehrung zollte (!), völlig den Charakteren der 3 Matronen“. S. 69 ff. werden in einem Anhang auch noch andere weibl. Dreheiten der Hagiographie genannt u. besprochen, die freilich ihr Entstehen späteren Kombinationen

verdanken. Im letzten Kp. spricht H. noch über die „saligen Fräulein“, über Schicksalsfrauen, Waldweiblein u. Elben, ohne daß es nach seinem eigenen Zugeständnis gelingt, den kelt. Matronenkultus bis in das Gebiet der deutschen Sage zu verfolgen. — Auffallend ist manchmal die ungeschickte u. fehlerhafte Stilisierung. z. B. S. 51: „Die Hagiographie rechnet die 3 Schwestern F., Sp. u. C. zu den 3 Töchtern der hl. Sophia . . .“ oder S. 57: „Die Unabhängigkeit des Dreijungfrauenkultes ist nicht allein von der Legende der hl. Ursula erwiesen, sondern besteht auch von dem Martyrium der Kinder der hl. Sophia zu vollem Recht“.

A. M. [106

H. Lohoff, Ursprung und Entwicklung der Religiösen Volkskunde (Deutsches Werden. Greifswalder Forsch. z. deutschen Geistesgesch. hg. von L. Magon u. W. Stammler Heft 6; Greifswald 1934). Nach einem einleitenden I. Teil, der in einem Überblick über die Begründung u. Begrenzung des Problems der r. V. u. einige Daten aus ihrer Entwicklung ihr ihren Platz als selbständiger Disziplin innerhalb der theol. Wissenschaft zuweist, zeigt der II. Teil, daß ihre Wurzeln nicht, wie man bisher annahm, in der Romantik, sondern in der Aufklärung liegen, was an dem Werke 2er Männer aufgewiesen wird: des Raym. Dapp, * 1744 in Schwaben, seit 1778 märk. Pfarrer, Freund Nicolais, u. des Fr. Erdm. Aug. Heydenreich, * 1763, in Merseburg tätig 1787—1847; sein Buch *Über den Charakter des Landmannes in relig. Hinsicht* erschien 1800, „der erste Versuch einer geschlossenen u. systemat. R. V.“ (S. 150). Beide bringen, vom zweckmäßigen Denken der Aufklärung getrieben, eine Menge von Beobachtungen über das relig. Leben des Volkes, insbes. auch über seine Stellung zu den kirchl. Riten, vermögen aber wegen ihres Rationalismus nicht bis zu seinen Quellen vorzudringen, denen sie vielmehr feindlich gegenüberstehen. Heute kann die r. V. ein Hilfsmittel gegen die Aufklärung sein. Tatsächlich enthält die kirchl. Liturgie u. bes. ihr Mysterium die Erfüllung des in der Volksfrömmigkeit geahnten echten Kerns der Religion. Dapp hat etwas davon gespürt, wenn er in einem Aufsatz über *Verfall der Religiosität u. über liturg. Hilfsmittel dagegen* sagt, die Hinneigung zum kathol. Zeremonienkult beruhe darauf, daß man auf protestant. Seite den Zeremonien nicht genügend Beachtung schenke u. dadurch die Ehrfurcht vor der Religion überhaupt mindere (S. 65). Das eigentl. Kultmysterium freilich konnte D. nicht erfassen; denn „die myst. Züge blieben für ihn im letzten Grunde unerforschl. Gebiet“ (S. 86). Das Buch zeigt, daß das Volk trotz seiner Primitivität dem Mysterium nähersteht als der Aufgeklärte. [107

Fr. Nitschke, Deutscher Väterglaube im Spiegel von Sitte, Brauch und Märchen (Breslau o. J.). Das Büchlein will dazu anregen, den Reichtum der deutschen Volksbräuche, Sagen u. Märchen bewußter zu schätzen u. zu pflegen. Einen Anhang über Märchen u. Kinderspiele als Zeugen alter relig. Vorstellungen steuerte Elisabeth Horn bei. Vom wissenschaftl. Standpunkt aus wäre wohl manches zu verbessern oder doch tiefer zu begründen; vieles ist auch noch zu wenig erforscht, als daß man mit solcher Sicherheit, wie es zuweilen hier geschieht, ein Urteil aufstellen könnte. S. 20 wird eine german. Schöpfungssage der „fremdländisch jüdischen“ als „unserem Empfinden u. Herzen wesentlich näher“ hingestellt; sollte mit der „jüd.“ der Bericht der Genesis gemeint sein, so beruht doch dieser (abgesehen von seinem Offenbarungscharakter) auf uralter Menschheitsüberlieferung, ist also nicht „jüd.“. S. 22 heißt es, daß die ma. Hexen „ein Vermächtnis christl., ma. Aberglaubens darstellen“; das Gegenteil ist u. a. von A. Mayer, *Erdmutter u. Hexe* (1936) erwiesen worden. Nach S. 27 entstand „aus Ziu, Thiu — Tiufel, Teufel, der gefallene Ziu“, nach S. 31 „das heutige Weihnachtsfest aus dem german. Julfest“! — So enthält das in vielem sympath. Büchlein manche Unrichtigkeiten, die seinem erwünschten Zwecke entgegenstehen. Zu wünschen wäre auch eine sauberere Trennung des Germanischen von dem allen Völkern

gemeinsamen Primitiven sowie dem von andern Völkern Übernommenen. Dem Volke sollte man nur die sichere Wahrheit bieten. [108]

Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens hg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer † u. Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von H. Bächtold-Stäubli (Bd. VI ff. Berlin-Leipzig 1934 ff.). Das von uns schon mehrfach, zuletzt Jb. 13 Nr. 74, gewürdigte Werk ist auch nach dem Tode Hoffmann-Krayers energisch gefördert worden. Im nächsten Bericht werden wir auf die neuen Bände ausführlicher zu sprechen kommen. [109]

R. Drinkuth, *Die drei Frauen in Deutschland in Sage, Märchen und christlichem Kult* (Gießen o. J.). Die Studien sind, was das Material angeht, äußerst eindringend. So zieht Vf. nicht weniger als 240 Sagen aus allen Gauen Deutschlands heran (wobei er freilich beim geograph. Überblick mehr nach stamml. als nach polit. Gesichtspunkt hätte teilen sollen), um das Vorkommen der Frauendreiheit zu erfassen. Sein Ergebnis entspricht der sorgfältigen Untersuchungsarbeit, d. h. es ist ein vorsichtig abwägendes; es vergewaltigt die Dinge nicht, indem es z. B. alle Erscheinungen auf ein u. denselben Nenner bringt, sondern läßt mehrere Ursprungsmotive gelten; die Arbeit erkennt damit das in der Volkskunde notwendige Prinzip der geschichtl. Konvergenz an. Die Grundlagen des weitverbreiteten Kultes „geben keine Möglichkeit zu einer einheitl. Erklärung“ (S. 73 [119]). Es ist eine christl., eine antike u. eine german. Schicht zu unterscheiden. Wohl meint D., daß die Grundlage als gemeingerman. bezeichnet werden darf u. daß überall „die Möglichkeit besteht, an Schicksalsfrauen anzuknüpfen“, daß aber erst keltoroman. Einflüsse zur Bildung einer festen Dreiheit von Jungfrauen geführt haben. Die christl. Form des Kultus brachte die Angleichung an Heilige verschiedener Art. Die erhaltenen Nachrichten über den Kult der Einbet, Wilbet, Marbet sind nur Zeugnisse für eine jüngere Wanderung, nicht für einen ursprüngl. weiten Geltungsbereich des Kultes, u. die Wanderung ging erst in der christl. Zeit vor sich. Die Trägerinnen des christl. Kultus hängen (vielfach) eng mit der Ursulalegende u. ihrer Wanderung zusammen. Die Ausbreitung der Dreijungfrauenverehrung liegt also ganz in histor. Zeit u. beruht auf kirchl. Übertragung. Demgemäß spielen auch in die Abschnitte über die kult. Verehrung der drei Frauen liturg. Details herein. So werden z. B. S. 82 die Meßbücher des ehemaligen bayr. Klosters Schlehdorf erwähnt, die für den 16. IX. die Messe für das Fest der hl. Jungfrauen Ambeta, Welbeta u. Velbeta eingetragen haben. Zu Meransen (Südtirol) wird Ampet, Gaupet u. Gewerpet jede Woche die Montagsmesse dargebracht. Auch für Straßburg wird hier ein kirchl. Kult erwähnt (späte Einreihung ins Brevier!); eine neuere Arbeit von M. Barth, Arch. f. els. Kirchengesch. 11 (1936) 57 ff. rückt gerade diesen Straßburger Kult in den Mittelpunkt u. an den Ausgangspunkt des ganzen Einbet-Kultes u. kommt z. T. zu grundsätzlich anderen Wertungen als D., wenn auch, wie es scheint, nicht immer mit Glück. In der Betonung der kirchl. Verbreitung berühren sie sich allerdings enge. — S. 70 [116] meint Vf., daß „ein Übergang der Müttervorstellung zur Vorstellung schicksalsbestimmender Jungfrauen kaum denkbar“ sei; auch nicht auf dem Wege „über die mantische Kraft der Mutter Erde? Es fragt sich freilich, ob dann ein solcher Übergang noch für diese verhältnismäßig späte Zeit in Betracht käme. Aber eine Untersuchung würde sich doch lohnen. — Die Marburger Diss. erschien auch in den Hess. Bl. f. Volkskunde 32 (1933) u. 33 (1934) u. zeigt daher doppelte, leider nicht einheitlich durchgeführte Paginierung. A. M. [110]

O. Lauffer, *Der Weihnachtsbaum in Glaube und Brauch* (Hort deutscher Volkskunde Bd. 1. Berlin-Leipzig 1934). Im Auftrage des „Bundes für deutsche Volkskunde“ hat der Vf., der in dem Aufsätze *Der Weihnachtsbaum und sein Ursprung aus dem volkstümlichen Geisterglauben der Mittwinterzeit* (Festschr. d. Hamburgh. Univ. f. W. v. Melle [1933] 224—253) die bisherigen Deutungen des W.

gesammelt u. die seine begründet hat, in diesem schönen u. mit sehr guten Abb. geschmückten Büchlein seine Ansicht nochmals klar herausgearbeitet, einige Punkte auch weiter geklärt. Der W. gehört danach mit seinen Anfängen ursprünglich allein in den Vorstellungskreis des sog. Zwölften (25. XII.—6. I.), wo die Mächte der Finsternis ihr Wesen treiben. Als Abwehrmittel wird u. a. einerseits das pflanzliche Wintergrün, andererseits das Licht verwendet. Im Süden u. Westen führte die Entwicklung vom Grün zum Weihnachtsreis, dann zum Schmuckbaum u. endlich zum Lichterbaum. Im Osten u. Norden wird das Licht zum Weihnachtsleuchter, zur Lichterkrone u. endlich zur (mit Grün geschmückten) Lichterpyramide. Erst in den neueren Jh. haben sich Grün u. Licht verschmolzen u. hat schließlich der W.-baum die Vorherrschaft gewonnen. Die erste schriftl. Erwähnung eines weihnachtl. Lichterbaumes (1708) nennt einen Buchsbaum. Seit der 2. Hälfte des 18. Jh. setzt sich der Lichterbaum (Tanne) durch, ganz zuletzt auch im kath. Süddeutschland; seitdem wurde er zur Geburt Christi in Beziehung gebracht u. von der Kirche anerkannt; so erst wurde er allgemein verbreitet u. zum Wahrzeichen der deutschen Weihnacht. Vf. belegt seine einleuchtende Erklärung gut. [111]

Alb. Becker, *Sommertag. Neues zur Geschichte und Volkskunde der Pfälzer Lätarebräuche* (Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz hg. von A. B. 10. Heft; Neustadt a. d. Haardt 1931). Das mit 8 Abb. u. 1 Kärtchen versehene Büchlein sammelt Nachrichten über die alte u. jetzt wieder auflebende Feier des „Sommertags“ am Sonntag Laetare, d. h. das Spiel vom Kampf zwischen Winter u. Sommer, in dem der Winter unter Lärm getötet wird; der Sommertagsstecken, die alte Lebensrute, gibt Lebenskraft; Sinnbild der neuen Fruchtbarkeit sind Eier u. Brezel an der Sommertagsgabel, die in den Sommertagsliedern erwähnt werden. Der Sommertagsbrauch ist so ziemlich auf das links- u. rechtsrhein. Gebiet des alten Speyer- u. Kraichgau beschränkt. Hauptsächlich im nördl. Teil herrscht der Name „Stabaus“ oder „Staubaus“ (von „stauben“ = fortjagen; vgl. stäuben). Während in diesen Gegenden der Frühling früh einzieht, wird in den gebirgigen Teilen: Westrich u. Pfälzerwald der S. ersetzt durch den Pfingstquack. Die vorderpfälz. S.-feier erreicht ihren Höhepunkt im dramat. Volksspiel, erhalten in Forst, worin sich zu dem schon aus dem 10. Jh. stammenden Kampfgespräch zwischen Winter u. Sommer Fastnachtsspiele usw. gesellen. Das Forster Lätarespiel sowie Kinderverse zum S. werden im Anhang abgedruckt. [112]

K. Meisen, *Volkskunde der Rheinlande. Ihre Aufgaben u. Probleme, Methoden u. Hilfsmittel* (Schriftreihe zur Einführung in die Volkskunde der Rheinlande. 1. Heft; Düsseldorf 1934) gibt die richtungweisende Einleitung zur ganzen Sammlung. Er handelt über die deutsche Volkskunde als Wissenschaft, das rhein. Volkstum u. seine Stellung zum gesamten deutschen Volkstum, die Aufgabe der rhein. Volkstumsforschung u. gibt zuletzt Materialsammlung u. Literaturverzeichnis dazu. M. weist dem rhein. Volkstum im Rahmen der deutschen Kulturnation eine Eigenstellung zu u. zeigt, wie der rhein. Raum von Natur die besondere Befähigung zur Sammlung u. Vermittlung von Kulturströmungen hat, wie „in dem wohl furchtbarsten Augenblick deutscher Geschichte die eigentl. deutsche Volkstums-
w e r d u n g auf rhein. Boden vollzogen wird, geboren aus der Berührung des jugendstarken Germanentums mit der entwickelten antik-röm. Kultur“. Es ist der Stamm der Franken, dessen Staatsschöpfung im Gegensatz zu der vieler anderer Germanenstämme nicht nach kurzer Zeit dem Untergange verfiel, sondern sich entwickelte zu einer „lebensfähigen u. entwicklungsstarken Keimzelle deutschen Volkstums u. deutscher Wesensart“. Das Rhld. ist in dieser Hinsicht „Mittelpunkt u. Herzstück der deutschen Nation durch Jahrh. hindurch gewesen u. hat die im Laufe einer langen Geschichte ins Land geflossenen Blut- u. Kulturströme nach mannigfacher Umformung weitergegeben an die Landschaften des weiteren mitteleuropäischen Raumes“. Das flott u. anregend geschriebene Büchlein ist für die Lit.-wiss. insofern

von Bedeutung, als mit dem Volkstum sehr viel relig. Brauchtum vermittelt u. weitergegeben wird. Dies zeigt vor allen Dingen das 4. Heft der Sammlung: **Ad. Wrede, Rheinischer Volksbrauch im Kreislauf des Jahres.** Vf. behandelt mit Recht den rhein. Volksbrauch im engsten Anschluß an die kirchlich hervorgehobenen Tage u. Festzeiten. Bei der Lesung dieses Büchleins zeigt sich deutlich, wie sehr der Volksbrauch der religiös-kirchl. Pflege bedarf. Er ist gleichsam kein sich selbst haltendes Gewächs, sondern eine Schlingpflanze, die sich am lebendigen Baum des relig. Lebens emporrankt u. durch ihn gestützt wird. Auch zeigt sich, wie sehr die Bräuche des Volkes, wenn sie auch an die Scholle u. ihren Menschen gebunden sind, doch immer u. überall mit dem kirchl. Leben eng verknüpft sind. Ohne diese Verbindung erlahmen u. erliegen sie. Die Art der Behandlung des Stoffes ist gut u. anschaulich. Bei neuer Auflage empfiehlt es sich, Folgendes zu überprüfen bzw. zu berichtigen. S. 23 wird Fastnacht mit Fasten zusammengebracht. Es fragt sich, ob es nicht mit fasel im Sinne von fruchtbar zusammenhängt. S. 43 muß es heißen, daß die Kirche bei der Prozession am Markustage „einen reichen u. fruchtbaren Regen“ erbittet. In diesem Sinne kann man nicht von Markusliturgie sprechen. B. K. [113]

R. Gallop, Corpus Christi in the Austrian Tyrol (Folk-Lore 45 [1934] 346—51). Von Bildern begleitete Beschreibung des Antlaßritts, d. h. einer berittenen Prozession mit dem hl. Sakrament, die in Kirchberg, Brixen u. Westerdorf im Brixental üblich ist. L. G. [114]

H. Cramer, Das geweihte Krautbund (Paderborn o. J.). Das schöne Büchlein bespricht nach einer Einleitung über die Verwendung der Blumen u. Kräuter im altgerman. u. christl. Kult das an Mariä Himmelfahrt geweihte Krautbund u. dessen nach Gegenden verschiedene Zusammensetzung, bes. in Westfalen. 27 Pflanzen werden mit Abb. genau, weitere kürzer beschrieben; auch wird ihr Vorkommen in Aberglaube, Sage, Legende, Brauch u. Geschichte besprochen. [115]

Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult.

Von Lorenz Dürr.

1. Alter Orient.

A. Falkenstein, Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung (Leipz. Semitist. Studien N. F. Bd. 1. Leipzig 1931). Die Arbeit gilt dem rein literar. Probleme der sum. Beschw. d. h. einer Herausarbeitung des Genus u. ihrer Species. Tatsächlich gelingt es, 4 feste Typen: Legitimations-, prophylakt., Marduk-Ea- u. Weihungstyp zu bestimmen. Jeder zerfällt wieder in eine Anzahl von Unterteilen — „Themen“ —, deren Inhalt, Form u. Stellung genau geregelt ist. Zwischen den verschiedenen Themen besteht keine Verbindung durch überleitende Gedanken. Diese Art des Aufbaues eines literar. Textes aber ist das wesentliche Merkmal sumer. Dichtung (18). Das erinnert direkt an die „Gattungen“ in den Ps. u. die Wesensbestandteile einer literar. Gattung. Die einzelnen Typen sind an der Hand von Texten beschrieben u. erklärt. Der Legitimationstyp (20 ff.), benannt nach der charakterist. Formel, durch welche sich der Beschwörungspriester als Gesandter der Götter der Beschw. (Ea u. Marduk) legitimierte, diente der „Prophylaxe des Beschw.-priesters“ gegen Schädigung durch die Dämonen bei Ausübung seines Amtes. Voraus geht deswegen immer eine Schilderung des Lebens u. Treibens der Dämonen. Demgegenüber galt der „prophylakt. Typ“ der Prophylaxe des Laien.

Hier geht dieselbe Einleitung wie im 1. Typ voraus. Der 3. Typ hat seinen Namen nach dem in der Mitte sich abspielenden Wechselgespräch zwischen Marduk u. seinem Vater Ea, worin Ea seinem Sohne Anweisungen gegen die Dämonen gibt. An das Wechselgespräch schließt sich ein Ritual, das die Anweisungen zur Heilung des Kranken enthält. Dieser Typ dient der eigentl. Austreibung von Dämonen oder Krankheiten u. ist der häufigste u. bedeutendste. Der letzte Typ dient der Weihung der verschiedenen im exorzist. Beschw.-ritual benötigten Gegenstände vor ihrer Verwendung. Die Einleitung bildet hier eine Beschreibung des Gegenstandes, die sich weitgehend dem Hymnus nähert u. trotz materieller Gebundenheit sich in einer hymnolog. Hochsprache ergeht (79 ff.). — Das Material stammt größtenteils bereits aus der sumer. u. altbabylon. Zeit (3. u. 2. Jt.) u. wurde dann, zu Serien zusammengeschlossen, über die Assurbanipalzeit hinaus bis in die späte seleukid. u. arsakid. Periode weiter tradiert. Ein Beispiel, wie heilige (liturg.) Texte im Gebrauche sich halten! Dabei waren die Texte durch Hinzufügung einer akkad. Interlinearübers. schon in der späten Hammurabizeit geschützt worden, die ebenfalls weiter tradiert wurde u. das Verständnis der Texte vermittelte (2). Es ist interessant, daß eine Serienbildung bereits in der Hammurabizeit erreicht war, wenn auch eine Zusammenfassung von mehreren Tafeln noch nicht nachzuweisen ist. Die eigentliche Kanonisierung d. h. Festlegung einer normativ gültigen Reihenfolge sowohl der einzelnen Beschwörungen untereinander als der zu Serien zusammengefaßten Tafeln erfolgte erst später. Sie dürfte aber kaum wesentlich später als in der Hammurabizeit anzusetzen sein (10 f.). Auch eine Entwicklung größeren Umfangs fand nicht mehr statt. „Die in den Texten entgegneten Abweichungen vom festen Schema der normalen Textbildung lassen sich teils als nachträgliche Textveränderung, Erweiterung u. Vermengung von ursprünglich streng geschiedenen Typen deuten“ (19). Gegenüber einer gewissen Einstellung ist auch hervorzuheben, daß in der sumer. Beschw. eine Verquickung von Hymne u. Beschw. nur ganz sporadisch belegt ist (späterer Einfluß) u. daß dies schon zur akkad. Beschw. hinüberführt (82; s. folg. Nr.). Auch daß die literar. Form der sum. Beschw. im Gegensatz zur akk. nirgends Krankheit u. Leiden der Menschen in Beziehung zur Sünde setzt (56; 61). Die Arbeit bietet ein interessantes Stück ältester Liturgiegesch., bei dem sich viele Ausblicke auf das Werden unserer Liturgie ergeben. [116]

Walter G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung* (Leipzig 1932). Eingehende Einzeluntersuchung über die babyl. Beschwörungsgebete durch Herausarbeitung u. Abgrenzung der literar. Gattung dieser Gebete gegenüber anderen religiösen Texten. Wir bekommen dadurch ein klares Bild dieser für Babylonien u. Assyrien so wichtigen Gattung. Gerade dadurch wird, wie auch Vf. 2 hervorhebt, „eine sichere Terminologie geschaffen u. gelangen wir so über Gattungsforschung u. Stilkritik endlich zu einer Literaturgeschichte“. — Unterschieden werden zunächst allgemeine u. spezielle šu-il-la-Gebete (dies der sumer. Titel in den Unterschriften der Tafeln): Bei ersteren sind das Gebet u. die es notwendig begleitenden Opfer die Hauptsache, bei den letzteren dagegen ist der mag. Vorgang zentral, das Gebet nur Beigabe. Das šu-il-la-Gebet war an eine starre literar. Form gebunden (Wesen der Gattung!). So folgt 2. die Analyse dieses Aufbaues, der sehr stark an die atl. Bittgebete erinnert: 1. Anrede (a. Anrufung Gottes, b. Lob des Gottes), 2. Bitte (c. Klage, d. Überleitungsformel, e. Bitte), 3. Dank (Dank- bzw. Segensformel); S. 7—42 geben reiches Material zu den einzelnen Punkten. Darauf folgt die Abgrenzung des Stoffes von dem ihm ähnlichen (43—53), weiter die genaue Beschreibung der einzelnen vorhandenen Serien, endlich abermals Listen der dazugehörigen Texte 1. nach Göttern geordnet, 2. der Gebete an Sterne, 3. der sogenannten „Kultmittelgebete“, das sind „Gebete, die an die Götter, durch welche die Kultmittel wie Licht, Feuer, Getreide personifiziert werden, gerichtet werden, um die Wirkung des betr. Ritus zu garantieren“ (81). So entsteht ein geschlossenes Bild dieser Literaturgattung.

Die Arbeit ist ein gutes Stück vorwärts in der Erforschung der relig. Literatur Babylonians. Daß dabei auch viele Einzelerkenntnisse gewonnen werden, ist selbstverständlich. Bes. sei noch hingewiesen auf eingehende Erklärung des mit dem šū-il-la organisch verknüpften Opferritus u. der mit dem letzteren verbundenen schwierigen Termini (63—70). Auch hier ist viel Neues geboten, was für die Liturgiegeschichte wertvoll ist. Es ist nur schade, daß die der Arbeit A. Falkensteins beigegebenen Register fehlen! [117]

C. J. Mullo Meir, *A Lexicon of Accadian Prayers on the Rituals of Expiation* (London 1934) hat dem Ref. leider nicht vorgelegen. [118]

Charles G. Cumming, *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise* (New York 1934). Eine das Material allerdings nicht erschöpfende Vergleichung der akkad. (nicht bloß assyr.) u. atl. Hymnen. Rein deskriptive Darstellung ohne Eingehen auf die näheren Probleme bes. der atl. Hymnen. Vorausgeht eine Darlegung u. Besprechung der verschiedenen atl. Psalmengattungen (Bittgebete; Dankgebete; Vertrauenslieder u. Weisheitspsalmen; Hymnen) sowie der verschiedenen Arten von akkad. Hymnen. Teil 3 enthält das Vergleichsmaterial. S. meine ausführl. Bespr. in der Or. Lit.-Ztg. 1936 Sp. 160—2. [119]

Knut Tallqvist, *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt* (Helsingfors 1934). Wie bei vielen Arbeiten T.s haben wir auch hier eine Zusammenfassung des keilinschriftl. Materials, u. zw. aller mit der „Unterwelt“ verbundenen Namen u. Vorstellungen. Ein Index der besprochenen Termini erleichtert die Übersicht u. zeigt die Vielseitigkeit u. Eigenart der Bezeichnungen für die Welt jenseits des Grabes. Vielfach gehen sie mit atl. Benennungen parallel, die dann auch in die christl. Liturgie übergegangen sind. Z. B. apsü, ἄβυσσος, *abyssus* = Ozean; vgl. Job 26, 5; Ps. 18, 5; 69, 3 (S. 7 f.); dann iršitu šaplītu oder einfach šaplāti (scil. ašrāti), *inferi* = die untere Erde bzw. unterird. Stätten (11 ff.; hebr. ereš taḥtīt oder taḥtijjôt); būru u. šuttu bzw. šuttatu = Grube, Fallgrube (3; hebr. bôr bzw. šaḥat Jes. 14, 15; 38, 18; Ps. 28, 1; 30, 4; 88, 5; 143, 7 usw.); bīt eṭē u. bīt iklīti = Haus der Finsternis (37; *obscurum*); endlich die Vorstellung als „Gefängnis“ (37) u. „Feld des Durstes“ (eḳil zumamīti S. 37 Anm. 1). Wichtig ist wegen der christl. Symbolik auch die Ansetzung der Unterwelt im „Westen“, ebenso wie im Ägypt. (21 f. 24 f. 25 Anm. 3). Vf. glaubt auch, daß man nach der Vielheit der Bezeichnungen offenbar „aus Scheu vor dem Tode u. allem, was mit ihm zusammenhängt, schlichte sachliche Benennungen, die unangenehme Gefühle zu erwecken geeignet sind, gerne mied u. statt ihrer verschiedene Umschreibungen u. euphemistische Ausdrücke bevorzugte“ (1). Ref. hat bereits früher in *Die Wertung des Lebens im A.T. u. im antiken Orient* (Münster i. W. 1926) 30 ff.: *Die Euphemismen für „sterben“ im Alten Orient* auf diese Erscheinung hingewiesen, was dem Vf. entgangen zu sein scheint. [120]

Fr. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (Sacra Scriptura Anti-quitatibus oriental. illustrata 4; Rom 1934). Eine längst erwartete Arbeit, die bei der Fülle des Materials für die Geschichte des Opfers u. der Opferauffassung von großer Bedeutung ist. Sie gibt indirekt einen Aufriß des gesamten Opferwesens im antiken Orient, zugleich reiche Ausblicke in die Gleichartigkeit u. Eigenartigkeit des AT in dieser gemeinsamen Welt. Der vorlieg. Bd. beschränkt sich „auf die Sammlung u. Gegenüberstellung des beiderseitigen Opfermaterials, weil die Beantwortung nach etwaigen Abhängigkeiten der einen von der anderen Seite nur auf einer breiteren Basis angängig scheint“. Ein 2. Teil über Menge, Herkunft u. Verbleib der Opfergaben, evtl. über weitere Sparten des Opferwesens wie Opferritual, Opferaltar usw. soll folgen. Immerhin konnte eine gelegentliche Zusammenschau nicht umgangen werden, u. im *Zusammenfassenden Rückblick* S. 415—27 ist diese prinzipiell in großen Zügen wenigstens angedeutet: daß in den Grundlinien vielfache Übereinstimmungen der Opfermaterie in Babylonien u. Israel sich finden, daß ebenso selbst-

verständlich jede Seite auch ihre Eigentümlichkeiten aufweist. Vor allem geht das AT vielfach seine eigenen Wege. Hinsichtlich der animal. Opfermaterie glaubt Vf. eine Vereinfachung — besser eine Vergeistigung — gegenüber dem babylon. feststellen zu dürfen. „Es scheint, daß der Jahwekult sich bewußt auch hierin seiner geistigen Gottesidee mehr anpaßt, für die die materielle Gabe nicht Selbstzweck, sondern nur Symbolisierung u. Dokumentierung der Opfergesinnung des Menschen ist“ (419). In bezug auf die Vegetabilien zeigt sich im AT eine Reduzierung der vielfachen Opfergaben u. die damit notwendig verbundene Änderung in der Kombination der verschiedenen Materien u. Verminderung der Variabilität in diesen Gabengruppen gegenüber der babylon. Praxis“ (423 f.). Im übrigen „kann man unter dem Sondergut an Opfermaterie weder hier noch dort etwas aufzeigen, was sich aus den Anschauungen der betr. Religion zwangsläufig ergäbe, oder was auf der Gegenseite auf Grund eben ihrer diesbezügl. Anschauungen unmöglich wäre“ (424). Im Hauptteile werden alle einschlägigen Materien behandelt. Auf eine kurze Darstellung der Eigenart der Quellen u. der „allgemeinen Auffassungen über Opfergaben“ (Opfer als Speise Gottes; Totenspenden, Opferpflicht usw.) folgt „Die Opfermaterie im einzelnen“. Zuerst werden behandelt Haus- und Feldtiere: Stiere u. Kühe; Schafe u. Ziegen; seltenere Opfertiere (hier bes. Esel, Pferd, Kamel, Schwein u. Hund u. die Ausschließung dieser Tiere im Jahwekult!), dann die Vögel u. Fische. An 3. Stelle folgen: „Die leblosen Naturalien“: Stoffe der festen Aggregatform d. h. Speiseopfer u. sonstige Verwendungsarten außer eigentlichen Räucheropfern, dann diese selbst. Ein 4. Abschnitt zeigt die „Zusammenstellungen von Opfergaben“, ein 5. ist dem „Menschenopfer u. Reminiszenzen daran“ gewidmet, wobei Vf. in der Erklärung der Herkunft der israelit. Kinderopferpraxis von der früheren durch E. Mader abweicht (kananäisch-phönik. Herkunft statt ägyptischer!). Das Material ist weitläufig erfaßt; bes. das sumer. u. altbabylon. ist eingehend herangezogen. Gelegentlich fällt der Blick auch auf ägypt., hethit. u. phönik. Gebräuche. Indes ist auch dort eine Vollständigkeit nicht beabsichtigt gewesen. Leider sind aber gerade die zahlreich fließenden assyr. relig. Texte (aus den Ausgrabungen in Assur usw.) fast nicht berücksichtigt — mehr kommt wieder die spätbabylon. Zeit zu Worte —, so daß es scheinen könnte, daß mit dem Titel des Buches Assur von vornherein ausgeschlossen sein sollte. Ebenso ist die neuere Literatur dazu wenig berücksichtigt. Das ist im Interesse des histor. Aufrisses des Ganzen u. des monograph. Charakters der Arbeit zu bedauern. Auch für die babylon. Texte stehen doch heute andere Übersetzungen u. Bearbeitungen zur Verfügung als M. Jastrow. *Die Religion Babyloniens u. Assyriens* 1905 u. 1912 (1). — An Einzelheiten wären hervorzuheben: S. 61 ff. hätte zur Bedeutung u. Symbolik des Stieres im A. O. auf meine zusammenfassenden Darlegungen in meiner Abhandlung: *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes* (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde (1917) 31 ff. verwiesen werden können. Die Angabe S. 214, „daß der Genuß von Fischen (scil. im AT) ausdrücklich u. ohne Einschränkung gestattet sei“ (Lev. 11, 9; Dt. 14, 9), widerspricht dem folg. Vs. 10, wonach Wassertiere, d. h. auch Fische „ohne Schuppen u. ohne Flossen“ (z. B. Aale) verboten waren. Andererseits hätte für den Verkauf vom Fischen auf das „Fischtor“ in Jerusalem (Soph. I, 10; Neh. 3, 3) verwiesen werden können. — S. 248 ff. 268 f. 426 erscheint wieder das berühmte «akal panu» im Akkad. als Parallele zu den atl. „Schaubroten“ = «חֶלֶם חֶלֶם». Das sollte nach den mehrfachen Lesungen des Akkad. als alappannu (Br. Meissner; E. Dhorme) endlich aus der Literatur verschwinden! S. 285 wird gesagt, daß „eine Furcht vor dem Totengeist zunächst sich für Israel schlechterdings nicht erweisen lasse“; S. 287 Anm. 95 aber wird mit P. Heinisch zugegeben, daß wenigstens eine Wurzel der Trauerbräuche ursprünglich Dämonenfurcht gewesen sein mag. Zu חֶלֶם = Honig S. 301 hätte jetzt (gegen S. Krauss) die Erklärung

von G. Dalman, *Arbeit u. Sitte* I (1928) 4³ berücksichtigt werden sollen: „Es gibt keinerlei Beweis oder auch nur Wahrscheinlichkeit dafür, daß hebr. *debaš* in der Bibel etwas anderes meint als Bienenhonig“. Für den „wilden Honig“ hätte auch auf Mt. 3, 4 verwiesen werden können. Endlich noch etwas Formelles: Vf. hätte etwas mehr auf Bestimmtheit des Urteils u. des Ausdrucks geben sollen. Gewiß sind noch nicht alle besprochenen Fragen geklärt. Aber an vielen Stellen, wo ein „wohl“ oder „vielleicht“ steht, kann dies ruhig fehlen. Überhaupt ist die Verwendung dieser beiden Worte etwas zu häufig. Ich habe von S. 10—240 rund 100mal „wohl“ u. etwa 40mal „vielleicht“ gezählt. An wichtigeren Bespr. s. Fr. Nötscher, *Theol. Rev.* 1935 Sp. 180—2; R. de Vaux, *Rev. bibl.* 1935 p. 470 s. u. Giuseppe Pettazoni, *Orient. Lit.-Ztg.* 1936 Sp. 4—8 (mit zahlreichen Nachträgen). [121]

Br. Meissner, *Der Kuß im Alten Orient* (Sitzgsber. d. Preuß. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1934, XXVII). Verbreitet sich zunächst über die Sitte des Kusses überhaupt. Es gibt Völker (die Chinesen bis heute), welche den K. nicht kennen. Bei einigen Völkern, modernen u. antiken, wie den alten Ägyptern u. Indern, herrschte der Riech- oder Schnüffelh. Dies zeigt bes. die ägypt. Hieroglyphe für „küssen“. Denn die Determination ist das Bild der Nase, in den Pyramiden sogar 2 sich berührende Nasen. Aus diesem K. ist später in Äg. ein regulärer Mundk. geworden. Im Zweistromlande dagegen wird der K. durch das Zeichen Hand + Mund = sub bezeichnet. „Das kann entweder bedeuten, die Hand an den Mund legen, d. i. eine Kußhand werfen, oder den Mund auf die Hand drücken, d. h. die Hand küssen“ (S 6; s. dazu Jb. 6 Nr. 161; 195). Der K. ist bei den Semiten sowohl ein Zeichen der Liebe wie der Verehrung. Es werden dafür Beispiele aus den verschiedensten Gebieten des Lebens angeführt. Dabei wird auch das AT ausgiebig herangezogen. Speziell auch im Kultus war der K. ein ganz gewöhnliches Zeichen der Verehrung für die Gottheit (17 ff.). Ob in semit. Zeit im Kultus der Mundk. vorkam, ist ungewiß. In den weitaus meisten Fällen küßt der Verehrer die Füße der Gottheit. Daneben werden auch andere mit den Göttern zusammenhängende Dinge, speziell die „Gewandschnur“ (*ḳannu*) u. „der Kleidersaum“ (*sissiktu*) ergriffen u. auch wohl ehrfürchtig geküßt. Im AT werden die Götzen durch K. verehrt (1. Kö. 19, 8; Os. 13, 2). Die Kußhand wird Job 31, 26 ff. erwähnt. [122]

A. Wiedemann, *Zu den ägyptischen Grabbildern* (Arch. Relig.-wiss. 31 [1934] 399 f.). Bzgl. der Bedeutung der äg. Grabbilder stehen sich 2 Auffassungen gegenüber: Sie haben einen schmückenden, mehr aber einen mag. Zweck. Sie sollten nicht das ird. Leben des jeweils Verstorbenen der Nachwelt ins Gedächtnis zurückrufen, sondern dem Toten als Grundlage dienen, um sein einstiges Dasein für sich wieder aufleben zu lassen. Darum auch suchte man es in manchem zu idealisieren, um es recht angenehm zu machen u. unangenehme Erfahrungen zu unterdrücken. Dazu verweist W. auf eine besondere Art der Vorführung aus dem Dasein nach dem Tode in einem kürzlich veröff. Grabe aus der 19. Dyn. aus Diru-'Abu-'n-Naga (Mém. Inst. Franç. Arch. Orient. Kairo Bd. 57 H. 1), wo die Frau u. die Göttin bereits aus der Lethargie erwacht sind u. sich zur Stelle melden. „Statt des üblichen geruhsamen Schematismus der Grabbilder erscheint hier der Ansatz zu beginnendem Leben. In ihrer Anschaulichkeit bildet diese Fortführung der Wiedererweckungsszenen einen neuen Beleg für die mag. Bedeutung des Wandschmuckes in den äg. Gräbern“ (400). [123]

Palvin W. McEwan, *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship* (The Oriental Institute of the Univ. of Chicago. Studies in Oriental Civilization No. 13. Chicago 1934). Führt, gegen andersartige Anschauungen, nämlich daß die hellenist. Vergöttlichung des Königtums etwas genuin Griechisches sei u. das oriental. Königtum deswegen auch nicht als dessen ursprüngliche Grundlage angesehen werden könne (s. die Übersicht S. 4—6), den Nachweis von dessen oriental. Ursprung.

Das Richtige ist, daß das Griechentum vor dem 4. Jh., wohl „einigen wenigen Menschen vor dem Tode heroische oder göttliche Ehren erwies“, aber die „deification was not normal in Greece“ (24). Sie war es aber im antiken Orient bis in die frühesten Zeiten, u. diese traditionelle Form „was the essential pattern of Hellenistic monarchy, naturally conditioned by local peculiarities“ (30.). Ausgangspunkt ist Alexander, aber „the pattern for Alexander's empire was Persia“ (24). So war Alex. auch darin beeinflußt von Persien, wie auch die nachfolgenden Seleukiden. Bei diesen kam noch ägypt. Einfluß hinzu. Ganz aus der äg. Tradition kamen die Ptolemäer. Die pers. Monarchie ihrerseits hatte wieder eine babyl. Basis, zusammen mit äg. Einfluß. So liegt die Wurzel im altorient. Königtum bis in ältester Zeit (30 f.). Zum Nachweis dieser These wird eine kurze Übersicht über das Material im gesamten ant. Or. gegeben: Die Vergöttlichung des Königtums bei den Ägyptern, in Sumer u. Akkad (hier bes. wichtig der Nachweis für Assyrien 13 ff.), in Persien u. in den kleineren syr. Staaten, bes. auch im Lande der Bibel (AT). In dieser histor. Zusammenstellung des Materials, mit reichen Literaturangaben, liegt vom liturgiegesch. Standpunkt aus der Schwerpunkt der Arbeit. Man wird die Geschichte der hellenist.-röm. Königsvergötterung u. damit auch die sakrale Stellung des Königtums im christl. MA, bes. die Stellung des Kaisers im hl. röm. Reiche, nur von diesem Hintergrunde aus richtig beurteilen können. Für das AT ist merkwürdigerweise Ps. 45, 7 übersehen.

[124

C. G. Seligman, *Egypt and Negro Africa. A study in Divine Kingship* (London 1934). Nachweis der Anschauung, daß ein Verfall der Kräfte des Königs auf die Natur zurückwirke u. Wohlergehen u. Existenz der Menschen gefährde. Daher das Bestreben der steten Verjüngung des Königs durch allerlei Feste, in Ägypten besonders durch die Feier des Regierungsjubiläums (Hb-šd-Fest); s. H. Bonnet, Or. Lit.-Ztg. 1934 Sp. 142 f.

[125

2. Zur Hl. Schrift im allg. einschließlich der Fragen zur Vulgata

Albr. Alt, Joach. Begrich, Gerh. v. Rad, *Führung zum Christentum durch das A. T.* (Leipzig 1934). Nach der Absicht der Vf. „eine erste Einführung in das AT für Laien, die nach einer solchen begehrt“; enthält als solche „keine Ergebnisse neuer Forschungen oder gar ein Kompendium der atl. Wissenschaft“ (Vorw.). Nach eingehenden Vorbemerkungen besonders über die heutige Methode der Bekämpfung des AT, dargelegt an dem Buche von Th. Fritsch, *Der falsche Gott. Beweismaterial gegen Jahwe*, folgt eine positive Darlegung von Wesen u. Inhalt des AT in 3 Teilen: Der Grundbestand d. h. die Grundlegung u. Grundkräfte des isr. Volkes, dann das *Werk der Propheten* u. *Das Ergebnis* d. h. das Profil der Zeit nach dem Exil. Indes „das letzte Ja zum AT im Glauben ist damit noch nicht gesprochen“. „Die ganze schwere Frage nach dem AT: Gehört es den Juden oder gehört es der Kirche? — sie entscheidet sich ganz allein an Jesus Christus.“ Interessant ist in dem 1. Aufsatz die Feststellung: „Dieser Grundbestand liegt in dem Zusammenschluß in der Verehrung Jahwes; er ist also zunächst eine Einrichtung auf sakralem Gebiet, eine Ordnung für das kult. Handeln“ (S. 20). Israel ist also wesentlich eine kult. Gemeinde mit kult. Gesetzen. Welch eine Änderung! Früher gab man als absolut aus, daß die Gründung des Moses eine vollständig kultlose gewesen sei! Eine positive Wertung kultischen Lebens hat auch hier Platz gefunden.

[126

H. Rückert, *In welchem Sinn fordert Luther eine „Reinigung des A. T.“. Antwort auf eine Anfrage* (Deutsche Theologie 1 [1934] 96—8). Der Satz L.s „Darum sollten unsere Ebräisten (darum ich sie auch hiermit um Gottes willen gebeten haben möchte) lassen ihnen diese Arbeit befohlen u. angelegen sein, die hl. alte Bibel von

der Jüden Schmutz zu reinigen . . . u. von der Jüden Verstand zu wenden“ (aus der Schrift „Schem Hamphoras“) ist, wie der Zusammenhang ergibt, nicht zu verstehen von dem AT überhaupt, sondern von dem, was „nach Christi Geburt von jüd. Seite aus dem AT gemacht worden ist“. Was das ist, sagt er ebenfalls ganz deutlich: „Er meint 1. die Arbeit der Masoreten d. h. die Setzung der Vokalzeichen (Punkt) u. der trennenden u. verbindenden Akzente (Distinktion u. Konjunktion). Dazu kommt 2. die Arbeit der nachchr. jüd. Erklärer . . . Diese jüd. Erklärer arbeiten nicht nur mit dem schon einmal durch die Mas. verballhornten Text, sondern sie haben auch noch einmal ihrerseits mit ihrer Wiedergabe der 'Konstruktion u. Signifikation' die Auslegung vielfach falsch beeinflußt“ (97). Vgl. die Erklärung von Jes. 9, 5 durch Raschī (11/12. Jh.): „Sanctus ille Benedictus, qui est admirabilis consilio ac Deus fortis atque pater aeternitatis, vocabit nomen ejus . . . principem pacis.“ „L. wendet sich also nicht gegen das AT oder irgendwelches Stück daraus; dieses ist ihm niemals sog. AT gewesen, sondern immer 'die hl. alte Bibel' d. h. als Ganzes hl. Schrift“ (ebd. 97). [127]

Ath. Miller OSB, *Schriftsinn u. liturg. Sinn* (Bened. Mschr. 16 [1934] 407—13). Geht aus von der gegenseitigen Befruchtung von liturg. u. Bibelbewegung. „Jedes Eindringen in die Liturgie ist ein Eindringen in die Schrift und umgekehrt“ (E. Dimmler) u. bespricht die Schwierigkeiten, die angeblich „den Weg zur Bibel über die Liturgie versperren könnten“, indem „die in der Liturgie verwandten Texte ein 'Eigengut' oder 'Eigenreich' darstellten, das mit dem eigentl. Sinn der Schrift nicht mehr in Einklang zu bringen ist“. Als Gesamturteil sind diese Einwürfe entschieden zurückzuweisen. „Mindestens 80 % aller im Kirchenjahr sowie in den älteren Heiligenoffizien verwendeten Schrifttexte sind u. bleiben in ihrem Vollsinn ureigentliche Schrifttexte.“ „Das ist nicht 'Umdichtung', sondern konkrete Deutung u. Vertiefung; nicht 'Degradierung', sondern Aktivierung des Schriftsinnes“ (409). Für die übrigen Schrifttexte kommt vor allem die sog. Akkommodation in Frage. Diese ist aber nicht ein 'Umdichten', sondern nur ein Übertragen des inhaltlich ungewandelten Textes auf ähnliche Fälle, Dinge, Personen. Diese ist, „soweit sie gut ist u. als solche von der Kirche gebraucht u. gebilligt wird, mehr im Sinne einer Bildersprache aufzufassen, welche die Kirche ihrem Buche, der Hl. Schrift, entlehnt“. „Als solche Bildersprache aber führt die Akkommodation notwendig wieder zur Schrift, der die Bilder entnommen u. in derem ursprünglichen Sinne sie erst verstanden werden müssen.“ Schließlich liegt der Anstoß an der liturg. Verwendung vieler Texte in dem mangelnden Sinn für den großzügigen, pragmatischen d. h. heilsgeschichtl. Aufbau des AT wie für die Typik d. h. Vorbildlichkeit des Alten Bundes für den Neuen. [128]

Fr. Heiler, *Das Alte Testament in der abendländisch-katholischen Liturgie* (= Eine hl. Kirche, 16. Jg. der Hochkirche [1934] 112—8). „Das AT ist in der kath. Kirche immer ein Glied im großen Organismus des kirchl. Gesamtlebens gewesen. Seine Stellung u. Bedeutung ist durch den lebendigen Christus bestimmt . . . Die Wertung der Schriften des A. Bundes . . . ist (aber) ebenso frei von Überschätzung wie von Unterschätzung u. zeigt jene Harmonie u. Balance, welche die Eigenart der kath. Geisteshaltung ausmacht“ (S. 113). So ist der Raum des AT in der kath. Lit. einerseits breit, „insoferne die Ps. den Kern des Stundengebetes bilden u. auch die eucharist. Opferhandlg. umrahmen . . . , ebenso eine Reihe kirchlicher Weihehandlungen, u. doch ist er in gewisser Hinsicht schmal, insofern — abgesehen vom Gebrauch des Psalters — die atl. Texte u. Hinweise einen untergeordneten Platz einnehmen“ (S. 113). Ebenso haben die Texte alles zeitgeschichtlich Begrenzte, alles bloß u. eng 'Jüdische' „abgestreift, indem sie in das Licht des NT gerückt sind, dienen vielmehr der Veranschaulichung des jeweiligen heilsgeschichtl. Geheimnisses“. Die Kirche sieht dabei im 'auserwählten Volk Israel' sich selbst als 'Braut Christi' u. als 'Leib Christi'. „So schwindet in der Lit. der kath. Kirche der Abstand, der das

AT u. das NT trennt . . . Alle sinnfälligen Gottesbegegnungen der atl. Väter schließen sich zu einer inneren Einheit u. werden zu Antizipationen des großen ntl. Heilsgeschehens“ (S. 115). „So gedenkt die Kirche in den Sakramenten, Weihen u. Segnungen der Opfer u. Zeremonien des A. Bundes, vor allem auch in der Segnung der Pilger u. der Sterbenden (Text aus der *commendatio animae*). So steht das atl. Schriftwort ganz im Dienst der ntl. Glaubensverkündigung, wird von ihr bestimmt, beleuchtet, ja verwandelt, transponiert, transformiert, transsubstantiiert“ (S. 116). „In der kath. Lit. hat das AT den Platz gefunden, der ihm vom Standort des NT gebührt“ (117). [128a]

P. Schorlemmer, Jüdische u. christliche Liturgie (ebd. 102—12). Ausgehend von der Verbundenheit der Urgemeinde in Jerusalem mit dem jüdischen Gottesdienst (App. 2, 42), wird der Zusammenhang zwischen jüd. u. christl. Lit. dargelegt: „Stoff im einzelnen u. Stoff in der Anordnung des Aufbaues, Stilform u. Ritus jüd. Lit. haben auf die christl. Lit. eingewirkt, ja, sind in sie über-, ja, in sie eingegangen“ (109). Jüd. Stilform enthalten das Vaterunser (Ersatz für das jüd. Hauptgebet), die in der Apok. geschilderten Liturgien der himml. Gemeinde, zugleich als Gegenbild der liturg. Haltung damaliger Christengemeinden (App. 1—22): „Die Liturgie der Apok. ist eine ins Christl. umgebildete jüd. Liturgie“ (106). Näherhin ist vor allem die jüd. Neujahrslit. dargestellt (106 f.). Dazu kommt die Übernahme der Psalmen: „Auch die Vortragsweise der Pss., sowohl die responsoriale wie die antiphonale Psalmodie, kamen aus der Synagoge in die Kirche, ferner die für jüd. Psalmengesang charakterist. Verbindg. von Ps. u. Lobpreis“ (107). Ebenso geht das Stundengebet in seiner Wurzel auf jüd. Gebetsbrauch (Einrichtung der Standmannschaften, hebr. Maamadot, als Vertreter der außerhalb von Jerusalem liegenden Gemeinden). Endlich ging auch die Gottesdienstordnung selbst in den Grundlinien ihres Aufbaus in die christl. Lit. ein: Beweis Lit. der Apok. (s. oben), die Katechumenenmesse sowie in der Abendmahlliturgie die Keduscha = Sanctus u. das Hallel = Benediktus unserer Messe (S. 108 f.). Indes muß uns der Zustand der Quellen bei der Beurteilung der Sachlage auch vorsichtig machen. „Wir sind verhältnismäßig selten in der Lage, unmittelbare Entlehnungen sicher festzustellen . . . Wo aber tatsächlich ein Zusammenhang besteht, bekommt das übernommene Gut nicht bloß einen neuen Ton u. eine neue Farbe, sondern einen anderen Leib u. eine andere Seele u. einen anderen Geist. Es wird ein neues Lied“ (110). Zudem betrifft der Zusammenhang zwischen jüd. u. christl. Lit. nur die eine Seite der Liturgie. „An Kraft viel stärker war die Einwirkung antiker Mysterienkulte . . . Aber auch hier ist wieder entscheidend, daß antikes Kulturgut wohl in christl. Lit. eingegangen, aber durch sie umgebildet ist. Die christl. Liturgie ist kein synkretist. Gebilde, sondern Christus gemäß“ (111). Der christl. Gottesdienst war aber auch von Anfang durch das Sakrament von der Synagoge geschieden. Nur wo im Protestantismus das Sakrament beiseitegesetzt oder gar geleugnet wird, da war u. ist protestant. Gottesdienst in der Gefahr, eine gewisse jüd. Art anzunehmen . . . Nur wenn wir das erloschene Mysterium wieder entzünden, sind wir dagegen gefeit“ (111 f.). [128b]

Paula Schäfer, Die Bibelbewegung im römischen Katholizismus (ebd. 358—71). Bespricht zuerst die offizielle Stellung der Kirche zum Bibellesen der Gläubigen im Laufe der Geschichte, unter Hinweis auf die wichtigen Äußerungen der Päpste: „Ein allgemeines Bibelverbot hat es in der römischen Kirche niemals gegeben. Im Verlauf der Glaubenskämpfe des 16. Jh. ist in einigen Ländern das Lesen der Bibel in der Landessprache untersagt gewesen; jedoch sobald sich die Geister beruhigt hatten, wurden diese Verbote zurückgezogen“ (358). Bes. in der neueren Zeit erkannten die Päpste die Wichtigkeit der Beschäftigung mit der Bibel. Zeugen sind die Schreiben der letzten Päpste u. vieler Bischöfe (360 f.). Interessant, daß bereits 1805, fast gleichzeitig mit der Brit. u. ausländ. Bibelgesellschaft von 1804, in Regensburg eine kath. Bibelgesellschaft gegründet wurde. 1817 von Papst Leo VII. wieder

aufgehoben. Im 2. Teil orientiert Sch. über die neueren Einrichtungen zur Förderung des Bibellesens: Kath. Bibelbewegung in Stuttgart (1933); Schrifttum von P. Parsch in Klosterneuburg mit der Zeitschrift „Bibel u. Liturgie“; das Christkönigswerk von Meitingen b. Augsburg (zu letzterem s. den Aufsatz in demselben Heft S. 373—77). Eine Menge kath. Bibelausgaben in Urtext u. Übers. sind dieser Bewegung bereits gefolgt. Wichtig der Satz über das Verhältnis von Bibel u. Liturgie: „Der Katholik hat gegen alle Mißdeutungen die starke Stütze der Tradition, u. der notwendige Gegenpol zur Bibellesung ist ihm die Liturgie. Man kann diese beiden Größen nicht voneinander trennen. Die eine belebt u. weilt die andere; die eine entzündet sich an der anderen. So ist der kath. Bibelleser davor geschützt, die Bibel sektenmäßig auszulegen; er steht immer in der großen Gemeinschaft der Kirche“ (369). Die hl. Schrift tritt heute auch selbst wieder mehr ein in die Reihe der hl. Mysterien, Eucharistie wie Bibel ist Christusgegenwart, wie es Thomas v. Kempen in unnachahmlicher Schlichtheit (IV. Buch. c. 11) formuliert hat. — Vgl. überhaupt das ganze Heft 12 (Dez. 1934) dieser Zschr. als Sonderheft „Kirche u. Bibel“ zur 400-Jahrfeier der Lutherbibel! [128c

Fr. Stummer, *Lexicographische Bemerkungen zur Vulgata* (Miscellanea Biblica Vol. II [1934] 179—202). „Es handelt sich . . . nicht darum, bei einer Reihe von Vokabeln alle Bedeutungen darzustellen, welche sie in der V. haben, sondern es sollen von einigen Wörtern seltenere u. meist unbeachtete Schattierungen ihres Sinnes aufgezeigt werden“ (179 f.). Untersucht werden: *accipere* = erobern; *colligere aliquid* = etwas wegschaffen (um es aufzuheben); *congregare* = gewinnen lassen (Ex. 15, 8 b); *contemnere* = trotzen, zuwiderhandeln (Ex. 23, 21 u. ö.); *deponere* = einlegen, einreißen (Ex. 15, 7); *eques* = *equus*; *hospitium* = Haus, Wohnung; *peccare* = auslassen, versagen, einen Fehlschlag erleiden (Sap. 5, 14 Vulg.); *rupes* = Felschlucht, aber auch Felsenplatte; *suscipere* = sich gegen jemand stellen, jemanden annehmen (zum Kampfe). Es ist so Hieronymus gelungen, „manche Stellen viel adäquater wiederzugeben, als es uns auf den ersten Blick scheint, weil uns nicht alle Bedeutungsschattierungen des Lateinischen so geläufig sind, wie es bei den ersten Lesern der Übersetzung des Hieronymus noch der Fall war“ (202). [129

3. Liturgisch wichtige Bücher und Einzelstellen des AT.

P. Heinisch, *Das Buch Exodus* (Bonn 1934). Diese neueste Bearbeitung des auch für die Geschichte der Liturgie, bes. der liturg. Einrichtungen des AT, wichtigen Teiles des Pentateuch von kath. Seite hält sich in Anlage u. Durchführung an den Plan des Gesamtwerkes *Die Hl. Schrift des AT*, hg. von Fr. Feldmann u. H. Herkenne. Vorausgeht eine umfassende Einleitung zu den Fragen u. Problemen des Buches, bes. über die mosaische Autorschaft u. die Entstehung, über die Zeit des Auszuges u. die Lage des Berges Sinai. Der Übers. u. Erklärung folgen 2 Anhänge: eine Gesamtbetrachtung zum Dekalog u. eine solche zum Bundesbuch. Zur Erläuterung sind 2 Kartenskizzen u. 11 Abb. beigegeben. Bes. die Karten werden bei den vielen geogr. u. topograph. Fragen des Buches von allen Lesern begrüßt werden. — Hinsichtlich der Verfasserfrage wird aus Gründen der Tradition wie aus inneren Gründen an der schriftstellerischen Tätigkeit des Moses mit Recht festgehalten. „Jahwe selbst ordnete an, daß Moses einen Bericht über die Amalekiter-schlacht aufzeichnete 17, 14 . . . Aus all dem schöpfte Moses gewiß die Anregung, auch andere wichtige Vorgänge, die sich während des Wüstenzuges zutrug, sowie gesetzl. Bestimmungen schriftlich niederzulegen u. schließlich zu einer umfassenden Darstellung zu vereinigen“ (5). Indes „hatte auch Moses die wichtigsten Ereignisse aufgezeichnet, so waren doch in Israel noch Überlieferungen im Umlauf, welche man später für wert erachtete, daß sie in dem Werk des Moses Aufnahme fänden:

bei manchen mögen die Ergnzer eine schriftl. Vorlage benutzt haben (33, 7—11), bei anderen stand ihnen jedenfalls nur die mündl. Tradition zu Gebote“ (5). Aber „nicht nur die geschichtl. Darstellung des Buches Ex. wurde durch Aufnahme von Traditionen bereichert, sondern auch die Gesetze erfuhren eine Weiterführung. Das ist um so leichter zu verstehen, als ein Gesetz nicht eine unveränderliche Größe ist, sondern den sich im Laufe der Zeit ändernden Verhältnissen angepaßt werden muß“ (7). „Außerdem ist der Text durch viele andere Zusätze größeren oder geringeren Umfangs vermehrt worden“ (9). So erklären sich die vielfachen Doppelberichte u. Abweichungen, letztere bes. in den gesetzl. Partien des Buches. Es sind «addamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita vel glossae et explicationes textui interiectae» (Dekret der Bibelkommission vom 27. VI. 1906). Die Zahlen sind vielfach „künstlich errechnet“, besonders die Angabe über die 430 Jahre, welche (nach 12, 40) die Israeliten in Ägypten weilten (9 u. 17). Als Pharao der Bedrückung hat Ramses II. (1292—25), als Pharao des Einzuges Menephta (1225—15) zu gelten (17—23). Die Erklärung ist, der bereits erwähnten Anlage des gesamten Kommentars folgend, kurz u. läßt an manchen Stellen leicht über die darin liegenden Probleme hinwegsehen. Immerhin sind diese in der Einleitung wenigstens angedeutet u. kurz besprochen. An Einzelerklrungen (für die Zwecke des Jb.) verweise ich bes. auf die Perikopen c. 15 (Lied des Moses): „Wie manche Psalmen später Zusätze erhielten, so ist . . . auch das Lied des Moses 15, 1 b—11 durch 15, 12—18 erweitert worden“. Daß aber „das Lied zum liturg. Gebrauch gedichtet worden ist und ‘an einem Tage des großen Ernte- u. Jahreswendefestes im Herbst’ gesungen wurde (Schmidt), geht aus dem Inhalte nicht hervor“ (124). Weiter auf die Ausführungen über den Sabbat (155 f.), über das Altargesetz 20, 22—6 (161 ff.), über das hl. Zelt u. seine Geräte (Lade, Schaubrotetisch, goldener Leuchter 200 ff.). Die Literaturangaben sind bis in die neueste Zeit heraufgeführt u. lassen kaum etwas Wichtiges vermissen, so daß wir auch nach dieser Seite einen zuverlässigen Führer in dem Kommentar haben, wenn auch Vf. selbst sich bewußt ist, daß in vielen Einzelheiten noch nicht fertige Lösungen gegeben werden konnten (Vorwort).

[130]

H. Schmidt, *Die Psalmen* (Hdb. z. AT 1. Reihe. 15. Tb. 1934). Nach den Vorarbeiten, die Vf. wiederholt für die Pss.-erklärung veroff. hat, mußte dieser Kommentar mit Spannung erwartet werden. Er ist auch ein Werk eigener Prägung geworden. Er befaßt sich weniger mit textkrit. u. literarkrit. Fragen, die jeweils ganz kurz vor der eigentl. Erklärung behandelt werden, sondern legt das Hauptgewicht auf die Herausarbeitung des relig. u. geschichtl. Gehaltes, vielfach dabei neue Wege gehend. Vorausgeschickt ist eine Einleitung, die ebenfalls von dem Stil anderer Einleitungen abweicht. Nach einer kurzen Übersicht über die Entstehung des heutigen Psalmenbuches „als einer Zusammenfassung kleinerer Liederbcher, die in den Händen von Tempelsngergemeinschaften waren“ (S. IV) — die Entstehung u. abschließende Bearbeitung dürfte im Ausgang der pers. Periode zw. 400 u. 350 (wegen I Chro. 16, 35 f.) anzusetzen sein, weshalb spätere Gruppen (Makkabäer- oder gar Hasmonerpsalmen) abgelehnt werden, in Wirklichkeit stammt „eine große Zahl, ja . . . die weitaus größere Zahl der Ps. aus vorexil., vielleicht aus früher vorexil. Zeit“, Beweis die Knigslieder u. die Lieder in z. T. sehr alten Schriften des AT (S. Vf.), — wird hauptsächlich die Frage nach dem „Sitz im Leben“ der Ps. behandelt, d. h. „ob die z. Zt. ihrer Sammlung für Zwecke des Kultus zusammengebrachten Lieder auch als Kultuslieder u. Kultusgebete entstanden sind“ u. „ob wir aus diesen Liedern etwas über die Begehungen u. Gebräuche, die sie ursprünglich voraussetzen, erkennen können“. In Weiterführung von Gunkel werden nun folg. Gattungen festgestellt u. ihrem Sitz im Kultus jeweils zugewiesen: „Volksklagegebete“ (40. 60. 74. 79. 80. 83. 85. 90. 106); „Klagegebete Einzelner“, in der Hauptsache Gebete um Genesung u. um Hilfe vor Gericht, weil offenbar „die

Stätte, an der man die Gottheit gegenwärtig weiß u. aufsucht, in allen Religionen eine Stätte ist, an der einmal Heilung von Krankheiten, anderseits . . . Recht gesucht wird“ (S. VI); sodann als 3. Gruppe Dankfestliturgien für das große Gelübdeopferfest; Lieder für das Fest der Erscheinung des Gottes (Thronfahrt Jahwes u. Neubeginn seiner Herrschaft um die Herbstwende des Jahres: Ps. 24 B. 46. 47. 48. 68. 76. 87. 89 A. 93. 96. 97. 98. 99. 149); Königslieder (2. 18 B. 20. 21. 72. 89 B. 101. 110. 132. 144); Einzugs- u. Gegenrede zwischen den die Wallfahrer empfangenden Priestern u. den Tempelbesuchern (15. 24 A. 81. 84. 91. 95. 115. 121). Mit diesen Gruppen u. Gattungen ist die große Mehrheit der Pss. erfaßt. Es zeigt sich also, daß diese Gesänge u. Gebete nicht nur gesammelt u. zu Buch gebracht worden sind für ihre Verwendung im Gottesdienst der Gemeinde, sondern daß ihnen die Eigenschaft der Kultusdichtung von ihrem Ursprunge her anhaftet, daß sie gedichtet sind, um Begehungen u. Handlungen im Heiligtum, eben „den Gottesdienst zu begleiten“ (S. VIII). Dazu sind noch eine Reihe von Gedichten gekommen, die als Kultusgedichte dem Ursprunge nach nicht eigentlich gelten können: so die sog. „Grußgedichte“ (1. 112. 127. 128. 133; neue Schmidtsche Gattung; s. Jb. 11 Nr. 151), dann die „Problemgedichte“, die aus dem Nachsinnen über relig. Fragen entstanden (9 u. 10. 12. 19 B. 36 A. 39. 49. 50. 53 (14). 58. 77. 78. 82. 94 A. 139. 141. 73), als besondere Art der letzteren die alphabet. Gedichte (9 f. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145); endlich die ihrem Ursprung nach mit den Klagegebeten der Einzelnen verbundenen Glaubenslieder (relig. Lyrik rein persönl. Art: 11. 16. 23. 123. 125. 129. 131) u. die für sich allein stehenden Ps 45 (Königshochzeitslied) u. 137 (Gedicht von den Gefangenen in Babylon): „Das Ganze ist ein wunderbar reiches Gefüge einer aus der Tiefe der Seele gesungenen Poesie; ein Spiegel wechselnder, nicht selten einander widersprechender Empfindungen, überall durch ihre Unmittelbarkeit u. Wahrhaftigkeit ergreifend“ (S. IX). Entsprechend dieser Gattungseinteilung ist die Einzelbehandlung in der oben angegebenen Weise, mit bes. Herausarbeitung des Gehaltes, durchgeführt, wobei vielfach auch neue Auffassungen begründet u. herausgearbeitet werden. — Siehe auch Rev. Bibl. 44 (1935) 306—308; Theol. Lit.-Ztg. 1935 Sp. 269/70 (J. Meinhold). [131]

O. M. Denk, *Cantate Domino Canticum novum* (Regensburg 1934). Der Untertitel *Die Psalmen u. Cantica des röm. Breviers. Nach textkrit. Untersuchungen in d. Lateinische u. Deutsche übers. u. erklärt* läßt den näheren Inhalt u. das Ziel des schön ausgestatteten Büchleins ersehen. Es ist dieselbe Neubearbeitung der Ps., wie es schon P. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum* (1928) u. A. Rembold, *Der Davidpsalter des Röm. Breviers* (1932) getan (s. Jb. 9 Nr. 156 u. 12 Nr. 184). Dabei ist jeweils „der Kerngedanke der heiligen Lieder dargestellt“ u. zu diesem Zwecke vielfach begreiflicher Weise eine Revision des Textes, abweichend von der offiziellen Vulg., notwendig geworden. In diesem Sinne ist auch der Titel *Cantate Domino canticum novum* aufzufassen. Die Abweichungen vom Vulgatatext sind durch Kursivdruck gekennzeichnet, so daß sie aus dem Satzbild heraustreten. Sie entsprechen im allg. dem, was eine jede Psalmenübers. nach dem Urtext heute voraussetzt. Bes. die neue lat. Wiedergabe ist vielfach recht gut u. zeigt tiefes, eingehendes Studium sowie auch große Gewandtheit im Latein. Das Büchlein kann deswegen sehr gute Dienste leisten u. wird namentlich dem Geistl. der Praxis eine gute Handreichung für das Verständnis des Psalters sein. Da zugleich die Cantica des Breviers aufgenommen u. in gleicher Weise neu übersetzt sind, wird es besonders willkommen sein. — An Einzelheiten habe ich nachzutragen: In der Einleitung S. 16 heißt es, daß „die Septuaginta mit ihrer sklav. Anlehnung an das Hebr. die Grundlage“ der vorhieronym. altlatein. Übersetzung war. Diese Auffassung von der LXX dürfte bes. nach der neueren Forschung absolut unhaltbar sein. Dies hat schon Origenes in seiner Anordnung der Texte in der Hexapla richtig gesehen! Die Anmerkung zu Ps. 1, 3 „an Wasserbächen“ ist bei richtiger Übers. der *decursus*

aquarum (palgê majim) = Wasserrinnen unnötig. Ist das *hodie* 2, 7 im urspr. Ps. wirklich vom „ewigen Jetzt“ gesagt? Sitz im Leben! Nachdem es sich vielfach um eine Neuübers. handelt, hätte Ps. 17, 11 entsprechend dem Urtext der Singular *super Cherub* gesetzt werden sollen. — 18, 4 ist wieder von Sphärenharmonie die Rede. Wie kommt diese Vorstellung ins AT? — Merkwürdig ist die Deutung von Ps. 60: „Gebet eines Verbannten für den König“. V. 3 a: *a finibus terrae* ist die Unterwelt (*terra*, wie auch sonst im AT). V. 3 b muß nach dem Urtext heißen: *in petra, quae altior me* (מִן הַרְבֵּעַ), *deducis me*. — Ps. 62 stehen die Verba in Vs. 2 u. 3 auch in der offiz. Vulg. wie im MT mit Recht im Perfekt. Denn Ps. 62 ist nicht ein Sehnsuchts-, sondern ein Dankpsalm für die Gnade des Besuches im Heiligtum. — Ps. 68, 2 erscheint wieder: „Das Wasser geht mir bis an die Seele“; sonst (Ps. 104, 18; 123, 4) ist für *anima* der Vulg. richtig *collum* gesetzt. Merkwürdig ist auch die Deutung von 83, 4 auf den wirklichen Aufenthalt von Vögeln am Heiligtum in Jerusalem, so wie Tauben zu Hierapolis, Sperlinge im Äskulaptempel zu Athen u. im Apollotempel zu Kyrene gehalten wurden. 109, 2 wird wieder übersetzt: „Das Zepter deiner Macht streckt aus der Herr von Sion!“ (Vorstellung!) Bedeutet מִן הַרְבֵּעַ ausstrecken? Dafür standen andere Verba zur Verfügung. Etwas sehr freigebig ist der Vf. mit *additamenta*, bes. liturg. Art. So z. B. Ps. 22, 7; 27, 14; 28, 11; 31, 11; 62, 12 (vgl. doch 27, 8; 60, 7; 83, 7 das Gebet für den König!) u. ö. Nach richtiger Erklärung der Ps. („Sitz im Leben“) aus der Liturgie ist dieser Ausweg unnötig. Jene Teile sind vielmehr ein integrierender Bestandteil dieser Ps. Auch Ps. 22 ist ein Tempellied wie Ps. 62. V. 7 ist dann mit dem Urtext zu übersetzen: „daß ich zurückkehren darf ins Haus Jahwes . . .“! [132]

A. F. Puukko, *Die religiöse Bedeutung der atl. Psalmen* (Zschr. f. systemat. Theol. 12 [1934/35] 624—64). Der Christ „findet dort (im Psalter) Werte, die übergeschichtlich, überzeitlich u. überirdisch sind“ (624). Allerdings zeigen die Ps. auch ein anderes, stark zeitgeschichtl. Gepräge. Dies sind bes. die Ps., „in denen das nomist. u. kultische Ideal unverkennbar zutage tritt, aber auch diese sind nicht ohne weiteres als wertlos hinzustellen, denn erstens geht aus ihnen hervor, daß auch unter der starren Gesetzmäßigkeit doch lebendige Frömmigkeit strömte, u. daß es einem gesetzestreuen Juden mit seiner Religion heiliger Ernst war“ (625). Dazu kommt bes. noch das Problem der Vergeltung, das sich durch die ganze isr. Religion, auch durch die Ps. hindurchzieht. Die verschiedene Lösung desselben in den letzteren wird im einzelnen besprochen (Ps. 26, 2 ff.; 37; 49). Im 2. Teil folgen Beispiele, die als Perlen des Psalters angesehen werden müssen: Ps. 8; 19 a; 23; 22 u. 46. Teil 3 behandelt Beispiele aus verschiedenen Zeiten der isr. Religion: Gesetzesfrömmigkeit (Ps. 1; 19 b; 15), Kultusfrömmigkeit (27, 4; 42, 2 ff.), der kultuslosen Frömmigkeit (Ps. 40, 7; 50, 7—15. 16—20); dann 63 u. als Höhepunkt das große „Dennoch“ Ps. 73: „Dem Frommen steht die Nähe Gottes u. Seine Gemeinschaft bevor, dem Gottlosen eine Gottesferne. Dem Gottlosen bedeutet also sein Ende den geistigen Tod, den Frommen aber erwartet die ewige Seligkeit. Das sind die letzten Perspektiven, die uns die Frömmigkeit der Ps. lehrt“ (664). [133]

A. Allgeier, *Les commentaires de Cajétan sur les Psaumes* (Rev. Thom. N. S. 17 [1934] 400—43). Ein Beitrag zur Geschichte der (Psalmen-)Exegese vor dem Trienter Konzil. Schildert zunächst die allg. Lage der Exegese in jener Zeit u. arbeitet auf diesem Hintergrunde die spezielle exeget. Tätigkeit des Kard. mit bes. Berücksichtigung des Ps.-Komm. vom J. 1527 heraus. Textlich sucht C. vor allem den Originaltext zu eruieren. Aber seine Übers. ist schwerfällig. S. 10 ist eine Probe von Ps. 1 gegeben. Exegetisch ist für C. zunächst der Literalsinn maßgebend. Erstes Prinzip ist „circa rem: quilibet psalmus habet unicam materiam et non saltat de genere in genus“ (11). Eine sehr gesunde Haltung! Er ist dabei sehr streng u. zieht dazu die jüd. Tradition heran, ebenso wie er zur Eruierung des richtigen Urtextes sich jüd. Hilfe bediente. Teil 3 behandelt das Schicksal der Übers. Cajétans, das

bekanntlich bis zur Verurteilung durch die Sorbonne führte; aber das Conc. Trid. hat niemals seine Ideen verurteilt. [134]

M. Sales OP, *Il libro dei Salmi* (Torino 1934). Bespr. von A. Allgeier, Theol. Rev. 1935 Sp. 394—6. [135]

N. Peters, *Senkrechte Doppelschreibung als Fehlerquelle in den Ps.* (Bibl. Zschr. 22 [1934] 1—12). Eine Reihe von fehlerhaften Textüberlieferungen im MT lassen sich durch Annahme von vertikaler Dittographie bei monostichischer Schreibung der einzelnen Kurzzeilen erklären. Dies wird an einer Reihe von Ps.-Texten dargelegt. Ps. 6, 8; 7, 10, 12; 18, 5, 14; 24, 9; 33, 21; 39, 2; 45, 13; 72, 3; 77, 14; 85, 7; 90, 17; 102, 16, 17, 18; 105, 42; 110, 1; 112, 3. Dazu noch eine Reihe guter Textemendationen. [136]

A. Weiser, *Gesetz u. Evangelium. Ein Beitrag z. Verständnis des 1. Psalms* (Deutsche Theol. 1 [1934] 99—105). Wendet sich durch eine gehaltvolle exegetheol. Erklärung (mit Übers.) gegen die Auffassung des 1. Ps. als einer Äußerung pharis. Frömmigkeitsideals wie gegen das Schlagwort „Gesetz u. Evangelium“ überhaupt, weil sich jenes nicht auf das AT, sondern nur auf die Entartung u. Isolierung der „Gesetzesfrömmigkeit“ im späten Judentum bezieht. Der Ps. bezeichnet die „Gesamthaltung des dem Gotteswillen aufgeschlossenen Menschen“ u. aus dieser „fließt die volle Freude am Gesetz Gottes, weil dadurch das Leben seinen gottgewollten Sinn u. Wert erhält“, dargestellt in den dem A. O. wohlbekannten Bildern aus dem Leben. „Hinter der zeitgeschichtl. Ausdrucksform steht für den Dichter eine ewige Wirklichkeit, im Gesetz begegnet er dem Willen Gottes in Gestalt einer das ganze Leben umfassenden göttl. Lebensordnung. An ihr offenbart sich der Sinn u. Wert des Lebens; sie entscheidet letztlich über Sein oder Nichtsein. Als Ausdruck für diesen letzten Sachverhalt steht das Gesetz nicht im Gegensatz zum Evang., sondern liegt auf dem Weg zu ihm hin . . . In diesem tiefen u. weiten Sinn hat es (auch) Geltung für alle Zeiten u. Verhältnisse. Gerade weil im AT immer wieder die Frage nach den Grundgesetzen des Volkstums in Natur u. Geschichte von Gott her gestellt u. beantwortet wird, fällt ihm heute die bes. Aufgabe zu, unserem Volk zur Erkenntnis der göttl. Grundgesetze seines Lebens zu verhelfen u. es auf diesem Wege zum Evangelium zu führen“ (105). Dazu auch J. de Keulenaar, *De interpretatione primi Psalmi* (Collect. Mechl. 6 [1932] 663—70). [137]

Ath. Miller OSB, *Der Herr ist mein Anteil. Ps. 15 als Osterpsalm* (Bened. Mschr. 16 [1934] 116—21). Neue Übers. des Ps. (aus Miller, *Die Psalmen*, Neubearb. Volksausgabe; Klosterneuburg) u. histor.-asket. Erklärung mit bes. Beziehung auf Christus. Der Ps. ist messianisch aufzufassen, einmal wegen der Bezugnahme im NT (Apg. 2, 24—33; 13, 35—7), sodann wegen seines Inhaltes. „Denn stammt der Ps. von David, u. bezieht sein Inhalt sich nur auf Davids Leben, dann bleibt die letzte Strophe völlig unerklärbar“ (?). Aber die Messianität des Ps. „darf uns gleichwohl nicht abhalten, den Hintergrund der Schilderung im Leben des Dichters zu suchen. Gott redet auch in diesen Höhen nicht unvermittelt, sondern verständlich aus dem Leben“ (119). Demgemäß die histor.-messian. Erklärung (David und Christus). [138]

A. Vaccari SJ, *Propter retributionem* (Ps. 18, 12) Verb. Dom. 14 [1934] 211—15). 'aqab in Ps. 18 (19), 12; 118 (119), 33, 112 bedeutet *diligentia, exacta observatio* gegenüber dem Gesetz (*in custodiendis illis diligentia multa; exquiram eam exacte; ad faciendas justificationes tuas . . . = ad exequenda praecepta tua semper exacto*). Ps. 18, 12 a ist konzessiv zu übersetzen = *etsi*. [139]

A. van Selms, *De zonden der jeugd* (Nieuw Theol. Tijdschrift 23 [1934] 344—9). Zu Ps. 25, 7; Hiob 13, 26 (Jer. 31, 19) Verweis auf den tiefen Einschnitt, den bei vielen Völkern die „Männerweihe“ bedeutet; mit ihr beginnt ein neues Leben. [140]

A. Allgeier, *In superbia et in abusione* (Ps. 30, 19) (Biblica 15 [1934] 185—212). Eine hermeneut. Untersuchung über das Zustandekommen des von allen

anderen Übersetzungen abweichenden *abusio* in Ps. 30 des Psalt. Gallicanum (Vulgata), die infolge des beigebrachten Materials u. des Ganges der Darlegung einen wichtigen „Beitrag zur histor. Erklärung der Vulg.“ überhaupt darstellt. Zunächst wird die sprachl. Bedeutung des Wortes an der Stelle „Herabsetzung“, „Verachtung“ gegenüber Kaulen, *Hdb. z. Vulgata* durch weitere Belegstellen aus der lateinischen Lexikographie nochmals nachgewiesen. Dagegen weicht die Verwendung des Wortes von dem Sprachgebrauch des Hieronymus ab, der sonst die griech. Vorlage ἐξουδένωσις bzw. ἐξουδένω durch *contemptus* (*despectio*) übersetzt. „*Abusio* bleibt also Hg (= Psalt. Gallic.) eigentümlich“ (189). Es könnte vielleicht die Verbindung der 2 Wörter in *superbia et abusione* psychologisch wegen des allgem. Bedeutungswandels von *abuti* naheliegen. „Trotzdem hilft der rhetor. Sprachgebrauch von *abusio* schwerlich, die Brücke zu Ps. 30 zu schaffen“ (196). Auch aus der griech. Vorlage erklärt sich in *ab.* nicht restlos, wenn man nicht einfach einen gewissen Gleichklang (Homöophonie) dem Griech. zuliebe, gegenüber ἐν ἐξουδένώσει *abusione* annehmen will. Dagegen erklärt sich die völlige Abweichung, gegenüber der sonstigen Übersetzergehnheit, am besten vom Hebr. aus durch Gleichklang mit dem hebr. Urtext *wabūz*. „Womit man bei Hieronymus zu rechnen hat, wenn er das Hebr. selbständig in den Dienst der lat. Lexikographie u. Übersetzung stellt“, zeigen bes. 3 Beispiele zu Is. 7, 14; 9, 5 u. Soph. 3, 18, die hier auch behandelt werden. Zur Orientierung folgt dann noch eine Geschichte der Auslegung von *abusio* in den Psalmenkommentaren durch die Jahrhunderte. [141]

A. Schulz, *Ps. 51 (50), 16* (Bibl. Zschr. 22 [1934] 13 f.). Liest statt: *libera me de sanguinibus* (יִדְמִים des MT) vielmehr: „vorm Schweigen“ (יִדְמִים). Parallelismus von V. 16 u. 17! — Ebenso in Ps. 30 (29), 10 statt: *in sanguine meo* (יִדְמִים des Urtextes): „in meinem Schweigen“ scil. in der Unterwelt (יִדְמִים); vgl. Ps. 6, 6; 88, 11 ff.; Jes. 38, 18. [142]

Ath. Miller OSB, *Das Heil ist nahe. Ps. 84 als Adventslied* (Bened. Mschr. 16 [1934] 440—4). Erklärt den Ps. zunächst historisch aus der Situation der 538 aus der babylon. Gefangenschaft zurückgekehrten Juden (Strophe I) mit ihrer Enttäuschung in der Heimat u. der flehentlichen Bitte um die „Wendung der Dinge“ (Strophe II) u. der Zusage des nahen Heiles mit der herrlichen Schilderung des kommenden goldenen Zeitalters (Strophe III). So eignet sich der Ps. vorzüglich als Adventslied, indem er die großen Gedanken dieser Zeit in treffenden Bildern u. Affekten zum Ausdruck bringt. Auch wir sind erlöst u. eingezogen in das gelobte Land der Kirche. Aber bis alles volle Wahrheit geworden, wird noch mancher Advent den Strom der Zeit hinabgleiten (eschatolog. Einstellung des Advents). [143]

G. E. Closen SJ, *Prophetia quaedam de Regno Dei. Ps. 87 (Vg. 86)* (Verb. Dom. 14 [1934] 231—40). Der Wortsinn dieses Ps. übersteigt die Ordnung der Natur u. der Geschichte. Der Prophet erwartet vielmehr die geistige Allmutterchaft Sions in höherem Sinne als eines bloßen Proselytenzuwachses, die volle Erfüllung erkannte er aber wohl nicht (Inspirationsbegriff!). Diese liege in der Kirche u. im himml. Jerusalem. [144]

Sam. Krauss, *Die Landschaft im Hohentiede* (Mschr. Gesch. u. Wiss. des Judent. N. F. 42 [1934] 81—97). Sehr wichtige Bemerkungen zu einzelnen Stellen des HL, welche für die Bestimmung der Landschaft, in der sich die Handlung abspielt, von Bedeutung sind. Diese ist „die ländlich-blühende Landschaft“. Hierauf weisen 2, 11 ff., dann 1, 16—17. Hier ist עֵרֶשׁ mit „Brautbett“ zu erklären: „auch unser Brautbett ist grün; das Gebälk unsrer Behausung — mein u. dein Haus — sind Zedern, unser Getäfel sind Zypressen“. In der freien Natur soll also ihr Hochzeitsgemach sein. Noch heute wird bei den Beduinen die Ehe mit dem in die Berge entflohenen Mädchen im Freien vollzogen! Dann das vielfache Vorkommen des Apfelbaums (*sub arbore malo; stipate me malis*). Hier bes. 8, 5 wichtig: „Unter

dem Apfelbaum hatte ich dich erregt (d. i. deine Liebe erweckt), dort hatte mit dir gekreißet deine Mutter, dort gekreißet, die dich gebar“. Heute noch kommt die Geburt im Freien vielfach vor (Belege S. 85¹). Dann aber 2, 4—5: Die Braut fühlt sich einer Ohnmacht nahe (*quia amore langueo*), u. da will sie unter Apfelbäumen d. i. im Apfelbaumhain u. im Röhricht (so das Hebr. באשׂיט, das durch viele Belege gesichert wird) gebettet sein. 2, 5 also zu übersetzen: „Stützet mich (daß ich nicht umfalle) in diesem Röhricht da, bettet mich nieder in diesem Apfelhain da, denn krank vor Liebe bin ich“ (95). Auch in V. 4 ist das „Weinhaus“ nach orient. Einstellung das „Trankhaus“ = Hochzeitshaus oder Brautgemach, „weil das Gefolge darin schmaust, während das Hochzeitspaar sich zurückzieht“. Alles deutet also hin auf die erwähnte blühende Landschaft. [145]

N. H. Snaith, *The Song of Songs: the dances of the Virgins* (Amer. Journ. of Semitic Langu. and Literatures 50 [1934] 129—42). Auf Grund der Annahme, daß das HL seinen Ursprung im „Tammuz-Adonis-Ritual Nordsyriens“ hat, werden die einzelnen Stücke auf 2 Reihen verteilt; in solche auf die Begehung im Herbst, u. solche mit Anspielung auf den Frühling oder Hochsommer. Beide werden kultisch begangen; vgl. Ri. 11, 37—40 u. 21, 19—21. Die heutige Form der Lieder entstammt dem 8. Jh. [146]

E. J. Goodspeed, *The Shulammitte* (ebd. 102—4). Sulamitin ist einfach Femininum zu Salomo; dieser selbst die Bezeichnung des Bräutigams als König für die Tage der Hochzeit. [147]

4. Biblische Archäologie.

Edm. Kalt, *Biblische Archäologie* (2., verm. Aufl.; Freiburg i. Br. 1934). Diese Neuaufl. hat in Ausstattung u. Inhalt viel gewonnen. Zu dem selbstverständl. Nachtrag der neueren Literatur sind auch 2 neue Abschnitte gekommen: § 4 *Pflanzen- u. Tierwelt*, sowie 18 *Wissenschaft*. Ebenso sind jetzt 23 Bilder im Anhang beigegeben. Sonst ist die Anlage dieselbe geblieben. § 29—44 behandeln die relig. Altertümer der Bibel, so daß darüber ebenfalls eine kurze Orientierung rasch ermöglicht ist. Bes. hier aber vermisste ich — bei aller Freiheit, die dem Autor in der Auswahl zugestanden werden muß — einige, bes. neuere grundlegende Werke u. Abhandlungen. So zur Frage der Stellung der Frau im Kultus H. Junker, *Die Frau im atl. ekstatischen Kult* (Theol. u. Gl. 21 [1929] 68—74). Bei der Bundeslade erwartet man neben den Arbeiten von Dibelius u. Gressmann unbedingt Joh. Meinhold, *Die Lade Jahwes* (1900). Zu den „Keruben“ fehlt die neueste kath. Abhandlung von E. Dhorme u. H. Vincent, *Les Cherubins* (Rev. bibl. 35 [1926] 328—58; 481—95); zu den antiken Synagogen das grundlegende Werk: H. Kohl u. C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa* (Leipzig 1906); E. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (London 1934) konnte noch nicht benutzt werden. Bei der Beschneidung vollends ist jegliche Literaturangabe unterlassen. Im übrigen hätten wir gewünscht, daß die Entwicklungslinie noch mehr herausgearbeitet worden wäre. Endlich ist auf die neuen Ausgrabungsergebnisse in Palästina wie im A. O. wenig oder gar kein Bezug genommen. Ein Überblick darüber sowie die Heranziehung der Ergebnisse zu den einzelnen Fragen sollte heutzutage nicht mehr fehlen. Vgl. in dieser Hinsicht bes. auch die Bespr. des Büchleins von P. E. Mader, *Theol. Rev.* 1935 Sp. 318—21. [148]

K. Gallig, *Biblisches Reallexikon* Lief. 1 u. 2 (Tübingen 1934 u. 35). Dieses Reallexikon geht andere Wege als die bisherigen „Hebr. Archäologien“. Es vermeidet jede wörtliche Anführung von bibl. Stellen, die ohne weiteres klar sind, ebenso den bloßen Rückgriff auf archäol. Parallelen aus den Hochkulturen am Nil u. Euphrat u. aus dem heutigen Palästina. Dagegen wird die Arbeit des Spatens in Pal. ganz der Sacherklärung dienstbar gemacht u. ist alles durchgängig geschicht-

lich orientiert. Es setzt jeweils mit der Hyksos- u. Spätbronzezeit (Kulturstand vor der Einwanderung der Israeliten) ein u. verfolgt den Sachverhalt bis in die röm. Zeit, wobei hier dann die bibl. Zitate eingeordnet werden. Dadurch entsteht bei jedem Gegenstand ein bis ins einzelne durchsichtiger Längsschnitt durch die Geschichte. Dabei sind auch nicht alle möglichen Stichworte aufgenommen, sondern nur solche, welche größere archäologisch-biblische Bedeutung haben. Reichliche Abb., bes. Zeichnungen, ergänzen u. vertiefen die meisten Abschnitte, so daß wirklich eine erschöpfende Behandlung jedes Gegenstandes entsteht. So hat das Lexikon, wie seinen Eigencharakter, so auch seinen bleibenden Eigenwert. Überall merkt man auch die besondere archäolog. Vorbildung u. Bewandertheit des Vf., die vielfach durch Autopsie sowohl des Landes wie der einzelnen Fundorte u. -Gegenstände erworben ist. Das Lex. ist z. Zt. die beste Zusammenfassung des gesamten einschlägigen archäolog. Materials. An liturg. Einrichtungen u. Fragen sind bisher behandelt: Das Allerheiligste des Tempels (hier schließt sich Vf. der auch sonst vertretenen Auffassung an, daß dieses $2\frac{1}{2}$ m höher lag als das Heilige Sp. 13); der Altar Sp. 13—22, darunter auch der Schaubrottisch (21 f.) u. der Räucheraltar (22: „sein Vorhandensein in vorexil. Zeit ist durch Jes. 6, 6 gesichert“); dann die *Aschera*; Feldzeichen (163; das erste Auftreten von Fahnen in der Perserzeit); Gabel; Garizim; Götterbild (bes. die Frage nach Jahwebildern); Grab; Harze (Myrrhe, Weihrauch), Jerusalem, Kalender.

[149]

Alfr. Jepsen, Nabi. Soziolog. Studien z. atl. Literatur u. Religionsgeschichte (München 1934). Das Buch beruht auf der Grundthese: Nabis u. Seher sind nicht von jeher bei Israel heimisch gewesen, sondern sind erst seit Samuel bekannt. Sie sind als solche eine ganz neue Erscheinung, auch ein altisrael. Sehtum ist quellenmäßig nicht nachzuweisen (44. 112. 147). Samuel vielmehr ist das Urbild des späteren Nabitums, u. durch ihn ist es in Israel eingeführt (51 f. 104. 111. 114. 147. 245. 247). Frühere Erwähnungen sind als spätere Konstruktionen aufzufassen (111. 114 ff.). Diesen Nabiismus hat Israel in Palästina aus Kanaan übernommen u. dann „wie alles, was mit dem Glauben Israels zusammenhing, so umgestaltet, daß der Ausdruck Nabi schließlich die Männer bezeichnete, die die größten in der Religionsgesch. Israels sind“ (144; so auch 111. 147 f. 245). In Altisrael vertrat die Funktion des späteren Nabi u. Sehers das levit. Priestertum, das vor allem die Wahrsagung mittels des Ephodorakels pflegte: „Jetzt in Palästina wird diese Funktion des Sehtums vom Priestertum abgelöst u. den Nabis übertragen. So erzählt man, ist aus dem Priesterschüler Samuel der Nabi, u. insofern der Erbe des Hauses Eli u. des Priestertums geworden. Darin spiegelt sich die allgemeine Entwicklung wider, die das Nabitum erlebte“ (149 f.; s. auch 153. 247). Begünstigt wurde diese Einführung des neuen Orakels bes. durch die Zerstörung des Tempels von Silo als „des den israelit. Stämmebund einigenden Heiligtums“ (151) u. „damit, wenigstens für einige Zeit, der anerkannten Priesterschaft“. An ihre Stelle in Erfragung des Willens Jahwe tritt eben der von Jahwe gesandte Nabi. „Und Samuel, der Priesterschüler von Silo, ist es gewesen, der in dieser krit. Situation dem Nabitum in Israel zur Anerkennung verholfen hat, der selbst, wie es heißt, der erste von Jahwe gesandte Nabi in Israel war. Bis dahin, so wird erzählt, gab es keine Gesichte in Israel“ (1. Sa. 3, 1) (151). Dieses Nabitum hat sich dann als Stand, dessen Geschichte sowohl im Nordreich wie im Südreich ausführlich dargelegt wird (159 ff. 191 ff.), bis ins 5. Jh. erhalten: „Haggai u. Sacharja sind die letzten Nabis, die uns deutlich faßbar entgegentreten, von da ab scheint es sich als eigener Stand langsam aufgelöst zu haben“ (Enttäuschung über Nicht-Erfüllung vieles Vorhergesagten; Wiedererstarken u. Vorherrschaft des Priestertums: 232 ff.). Das schließt nicht aus, daß einzelne „Winkelnabis“ noch ihre Tätigkeit fortsetzten (Sach. 13, 2—6), seine eigentliche Fortsetzung scheint der Nabi „in den Tempelsängern gefunden zu haben, soweit er sich der Priesterschaft u. dem Tempelkultus einordnete“ (236). — Nabi

u. Nabistand sind bei diesem geschichtlichen Aufriß in ganz besonderem Sinne gefaßt. Zunächst die philolog. Erklärung: Hier will Vf. mehr die passive Bedeutung der *Ḳatil*-Form ins Auge fassen; die Grundbedeutung der Wurzel wäre „erregen“, *Hithpael* = sich erregen, *Niphal* = in der Erregung reden müssen, verkünden u. Nabi demgemäß „der Erregte, der berufene Bote“ (10). Die Befähigung wird auf den *Rûḥ* = den Geist Jahwes zurückgeführt, der den Nabi ergreift u. völlig in seiner Gewalt hat (12 ff. 246). Ebenso ist, soweit die Überlieferung geht, das Sehertum mit dem Nabitum verbunden (44. 49 f. 51. 54). Die Gottbesessenheit, u. nur diese, vermittelt Schauungen u. Wunderkraft. So „bezeichnet Nabi den Angehörigen eines Berufsstandes, der unmittelbar von der Gottheit eine Botschaft für andere empfängt“ (144). Zu den Nabis gehören auch Nahum, Habakuk, Haggai u. Sacharja; Elia ist kein Nabi in diesem Sinne (72), wohl aber Elisa (72 ff., bes. 82 f.). Dagegen stellen die übrigen vorexil. Schriftpropheten keineswegs eine bloße Entwicklungsstufe des Nabitums dar. „Sie sind vielmehr etwas ganz anderes“ (189. 252). Und dieses ganz andere beruht in der besonderen Gotteserfahrung, näherhin in der Unbedingtheit dieser Gotteserfahrung: „Die Gottesgewißheit der Nabis beruhte auf den göttl. Geistesgaben, die der Schriftproph. auf der Deutung ihres persönlichen Erlebens durch Gott“ (190). „Diese berufen sich nicht auf den Geist u. lehnen damit die Geisteschwärmerei als Grundlage ihrer Verkündigung ab. Sie berufen sich allein auf Jahwes Wort... Sie haben auch keine Visionen, wie sie von den Nabis berichtet werden; auch die anderen Mittel, ein Gotteswort zu erhalten, sind ihnen fremd. Alles Berufsmäßige, alles, was Gott als sicheren Besitz zu haben vorgibt u. über ihn verfügen will, liegt ihnen fern...“ (215). Für die Nabis ist so Gott u. das Handeln Gottes rational faßbar. Sie wußten, wie die Geschichte verlaufen war, besser noch, wie sie verlaufen mußte; dann gestalteten sie aus ihrem Glauben die Geschichte u. die Zukunft ihres Volkes. Diese Rationalisierung der Gottesanschauung mußte auch eine Veräußerlichung der sittl. Forderung zur Folge haben. Ihre Stellung im Volk u. bei Hofe hieß sie für die unbedingte Erhaltung der Nation eintreten u. machte sie blind für die Schäden des Volkes, so daß sie im entscheidenden Augenblick versagten. „Demgegenüber betonen die Schriftproph. das Irrationale, Wundersame, menschlich-log. Gliederung Unzugängliche im Wirken Jahwes. Wunderbar handelt Jahwe... aber nie wird es ein Mensch berechnen können, nie durch feste Voraussagen es meistern... Er ist der richtende u. helfende Gott, der nach seinem Willen allein entscheidet... So bleibt (auch für Juda) eine demütige Beugung unter den Willen Gottes, der durch die Geschichte geht als der Herr, u. Anerkennung des Gerichtes, ja der Vernichtung als des verdienten Geschickes“ (212). „Nicht die Propheten können über Gottes Wort verfügen, sondern er verfügt über sie“: „der irrational u. unberechenbar wirkende Gott ist Jahwe“ (215). — So sehr die großen Propheten in ihrem Ganz-Anderssein u. Ganz-Anderswollen gegenüber dem Nabistande herausgearbeitet sind, so sehr die Soziologie der letzteren heraustritt, so sind doch gegenüber der Gesamtauffassung des Buches gewichtige Einwendungen zu machen. Einmal gegenüber der Grundthese selbst, daß Isr. vor der Zeit Samuels kein Prophetentum gekannt habe. Kronzeuge ist dabei die Stelle 1 Sa. 3, 1, die dahin interpretiert wird: „Und es gab damals keine Gesichte in Israel“, d. h. „bis dahin“ (51 f. 54 f. 104. 151). Die bisherigen Übers.: „Ein Gesicht war nur selten erlebt“ o. ä. würden dem Wortlaut nicht gerecht. Tatsächlich ist die letztere die allein richtige philolog. Deutung. Denn wörtlich heißt die Stelle: „Das Nichtsein eines Gesichtes war zerstreut, verbreitet“ d. h. es gab nicht viele Gesichte. Die Existenz von Gesichtern selbst ist nicht verneint, sondern vorausgesetzt. Das sagt ja auch der Parallelismus im 1. Glied des Satzes: „Das Wort Jahwes aber war kostbar in jenen Tagen“ d. h. es war eben selten u. darum ganz bes. geschätzt u. wertvoll. Also kannte man das auch nach dem Vf. Wesentliche des Nabi wohl! Das ist ja auch die Überzeugung der klass. Propheten: Am. 2, 11; Hos. 12, 10 f.; Jer. 7, 25, daß

Jahwe von Anfang an das Volk durch solche charismatische Personen (Naziräer u. Propheten) geleitet hat. Diese Stellen werden z. T. eben als spätere nebiist. Auffassung erklärt, teils gar nicht ausgewertet. Tatsächlich begegnen auch (ohne Dt. 34, 10; Gen. 20, 7; Ex. 15, 21 u. Ri. 4, 4) bereits in der älteren Zeit solche Gottesmänner. Und Hos. 12, 11 werden auch Seher neben den Propheten (von Ägypten her!) erwähnt, die gerade ja der V. mit den letzteren so nahe zusammenbringt (gegen 112!). Dann die ganz andere Art der Gotteserfahrung bei den Schriftpropheten, indem jede Art „bes. prophet. geheimer Erfahrung“ verneint wird (214 f.)? Wie haben diese Männer nun tatsächlich diese Gotteserfahrung erfahren oder wie sind sie sich des „Ereignisses der göttl. Gnade, das sie überkommt gegen ihren Willen“ bewußt geworden? Wenn sie sich auch nicht ausdrücklich auf den Geist Gottes berufen: tatsächlich werden doch an unzweifelhaft echten Stellen in den einzelnen Prophetenschriften prophet. Visionen hervorgehoben (Jes. 6; Jer. 1; Am. 7, 15; 7, 1 ff.; 8, 1 ff.). „Auch die anderen Mittel, ein Gotteswort zu erhalten“, sind ihnen nicht fremd. Vgl. Jes. 5, 9 LXX: 22, 14; dann Jes. 8, 11; Jer. 15, 17; Ez. 2, 2; 11, 5 usw. Gerade auch Ezechiel, der uns ausführlich über seine „prophet. Erfahrungen“ berichtet, gilt nicht als Nabi in dem behandelten Sinne (141 f.). Was die Schriftpropheten von diesen unterscheidet, ist vielmehr das Wahrheitskriterium ihrer Prophetie, auf das sie sich gegenüber den Nabis berufen. Sie sprechen auch den Gegnern die prophet. Erlebnisse (Visionen, Auditionen usw.) nicht ab, aber was sie ihnen absprechen, ist die Gottgewirktheit dieser Dinge, die *mar'ôth 'elohim* (Ez. 1, 1). Das ist in Wirklichkeit ihre ganz andere Gotteserfahrung. Das Buch enthält viele Konstruktionen. — Bespr. v. H. Junker, Theol. Rev. 1935 Sp. 96—8; Rev. Bibl. 44 (1935) 304—6. [150]

Fr. Stier, *Gott u. sein Engel im AT* (= Atl. Abhandl. XII 2; Münster i. W. 1934). Gegenüber der bisherigen Auffassung des „Engels Jahwes“ in einer bestimmten Gruppe von Stellen in den älteren Büchern des AT, daß dieser im wesentlichen oder im repräsentativen Sinne für den erschienenen Jahwe selbst gehalten werde, bzw. gegenüber der Gleichsetzung dieses Herrnengels mit dem Logos = Christus bei den Vätern (seit Justin in dem *Dialogus cum Tryphone*) weist der 1. Teil der Arbeit nach, daß von einer solchen Identität von Jahwe u. Jahweengel nicht die Rede sein kann. Die scheinbare Gleichsetzung (Reden des Engels in Person Jahwes) ist stilistisch bedingt u. erklärt sich aus dem altoriental. Botenstil, der auch in den prophet. Ichreden im Namen Jahwes vorliegt. Der *Malakh Jahwe* ist geschöpflich. Die Aussagen bei der Begegnung mit ihm: „ich habe *elohim* gesehen“ sind von einem *elohim*-(Gott-)Wesen im weiteren Sinne (= Engel) zu fassen (s. Zusammenfassung S. 39 f.). Die 2. Frage, ob das AT bei dem *M. J.* immer ein u. denselben Engel meint, dürfte für die Jakobs- u. Exodusgeschichten begründet sein, dagegen handelt es sich an anderen Stellen (Davids- u. Eliasgeschichten) um den *M. J.* im appellativen Sinne (= „ein“ Engel). „Es wäre aber voreilig, daraus (d. h. aus den ersten Stellen) den Schluß zu ziehen, daß *M. J.* ohne weiteres der Name dieses Engels sei. Nicht die Bezeichnung *M. J.*, sondern Funktion u. Stellung sind die Determinanten“ (61). „Für eine Übers. des AT wäre die Folgerung zu beachten, daß 'der' Engel des Herrn (Jahwes) als eine irreführende Wiedergabe von *M. J.* vermieden u. an vielen Stellen durch das appellative 'ein' Engel ersetzt werden müßte“ (62). Dies gilt dann auch für die liturg. Texte! Der 3. Teil versucht dann, diesen *M. J.* am Anfang der israelit. Volks- u. Religionsgeschichte als die gemeinoriental. Gestalt des „himmlischen Wesirs“ (Fürbitters, Schreibers, Richters u. Berichterstatters) herauszuarbeiten u. ihn bes. auch für die Heilserwartung nachzuweisen. Näherhin ist dieser „Bote“ oder „Wesir“ aber nicht bloß eine aus Babylon oder Ägypten herübergenommene Gestalt (145), sondern hat seinen „Sitz im Leben“ in der gemeinoriental. Vorstellung vom Gottkönig u. seinem himml. Hofstaat (134). Auch in dem „Menschensohn“ von Dan. 7, 13 haben wir wahrscheinlich (!) die

Gestalt dieses „Wesirs“ im eschatol. Sinne. Daß die Mittelwesen in den älteren, vorexil. Teilen auffällig selten (gegenüber der nachexil. u. spätjüd. Zeit) hervortreten, hat seinen Grund in der relig. Struktur Israels d. h. der lebendigen Auswirkung des Zentraldogmas der Alleinverehrung Jahwes, welche durch die Mittelwesen leicht gefährdet werden konnte (157 f.). — Die Arbeit bietet viel Neues. Namentlich die Lösung im 1. Teil läßt sich hören, wenn auch noch nicht alle exeget. Fragen damit geklärt sind. Aber in der Bestimmung der Figur des „himml. Wesir“ als einer durch das ganze AT hindurchgehenden Erscheinung steckt viel Konstruktion! Einmal, indem zu viel Wert auf spätere, apokryphe Texte gelegt wird; sodann muß der Vf. mit vielen „wahrscheinlich“, „möglich“, „vielleicht“ usw. arbeiten; vgl. S. 98. 104. 105 f. 112. 115. 116. 120 (dreimal!). 122. 151. 155. 157. Das erweckt nicht gerade Vertrauen! Vgl. auch nur S. 123 Anm. 92 über die Termini ben 'ādām bei Ezechiel u. bar enāš bei Daniel, die sich doch einfach aus dem Zusammenhang erklären lassen. Mit „Knechts“vorstellung haben diese doch wirklich nichts zu tun. — Vgl. auch Rev. bibl. 43 (1934) 617 s.: „En dépit des efforts pour le serrer de près, le problème reste pendant et il est fort probable que nous entendrions encore discuter l'identité du *Ma'ak Jahvé*“ (618). Ferner A. Wendel, Theol. Lit.-Ztg. 1934 Sp. 433—7; F. Nötscher, Theol. Rev. 34 (1935) 8—11; W. Eichrodt, Theol. d. Gegenwart 29 (1935) 119 f.; W. Baumgartner, Deutsche Lit.-Ztg. 1936 Sp. 442—6. [151]

Ivar P. Seierstad, *Erlebnis u. Gehorsam beim Propheten Amos* (Zschr. atl. Wiss. N. F. 11 [1934] 22—41). Wendet sich gegen die neuere Auffassung des prophet. Gotteserlebnisses als eines völligen „Untertauchens des menschl. Ichs in der fremden Persönlichkeit des Gottes“ im Sinne der Identitätsmystik (Gunkel, Hölscher, Mowinckel u. a.). Weist die „Unterscheidung zwischen dem göttl. u. menschl. Ich“ an Amos nach, der zugleich grundlegend für die Auffassung der Gesamtprophetie ist. Untersucht werden: Das Berufungserlebnis: „hier vor allem begegnet der klare Unterschied . . . in einem persönl. Ich-Du-Verhältnis“ (27); dann das Gotteserlebnis oder die Frage nach der Art der relig. Ergriffenheit des Propheten. „Alles beweist eine innere Freiheit in dem Verhältnis zu der empfangenen Offenbarung, die klar u. unzweideutig des Amos hinnabē von jedem psych. Automatismus trennt“ (36); endlich der Unterschied zwischen prophet. Eingebung u. dichterischer Inspiration bzw. dem Erlebnis des göttl. „energicum“ in der Mystik des MA. „Es lassen sich wesentliche Unterschiede zw. dem Zwang zum Dichten u. dem Zwang zum Weissagen nachweisen.“ Überhaupt wird auch die wesensverschiedene Anlage von Jahwereligion u. Identitätsmystik betont: „Man darf jedenfalls sagen, daß der Gedanke an eine Vergottung, eine 'myst. Vereinigung' mit Gott der echten Jahwereligion fremd ist, sofern wir ihre Wesensstruktur von Anfang an erkennen können.“ [152]

J. M. Mittelman, *Der altisraelitische Levirat* (Leiden 1934). Konnte trotz mehrfacher Bemühungen des Ref. von dem Verlage nicht erreicht werden. [153]

M. David, *Vorm en wezen van de huwelijksluiting naar de oud-oostersche rechtsopvatting* (Leiden 1934). Der Verlag war auch hier nicht zu bewegen, ein Exemplar zur Bespr. zur Verfügung zu stellen; s. die eingeh. Bespr. von M. Th. Böhl, Or. Lit.-Ztg. 1936 Sp. 733—5; dagegen P. Kosehaker, Zschr. der Deutschen Morgenl. Ges. 89 (N. F. 14. 1935) 25 Anm. 1. [154]

A. Wendel, Bespr. v. L. J. Pap, *Das israelit. Neujahrsfest* (Kamp 1933) (Th. L.-Ztg. 1934 Sp. 66 f.). W. stimmt zunächst dem Vf. zu, daß „P. das Mowinckelsche Gebilde des Thronbest.-Festes, das namhafte Forscher sich zu eigen gemacht oder wenigstens nicht hatten abzulehnen vermocht, restlos zerschlagen hat“ (66). Sp. 67: „Meine Auffassung zum göttl. Thronbesteigungsfest ist folgende: Unter den zahlreichen Parallelen zwischen Hof u. Kult, Königsbild u. Gottesbild, befindet sich auch die der Thronbesteigung. Israels ird. König feierte sie; das ist historisch gesichert. Daß auch wiederholte Feiern bei der jeweiligen Jährung vorgenommen

wurden, ist möglich. Die einmalige Thronergreifung des himml. Königs als Herrschers der Welt lebt in der begeisterten Glaubenshoffnung. Was sich in den *Jahwe-malak*-Ps. niederschlug, ist teilweise diese eschatolog. Erwartung prophet.-dichter. als Gegenwart vorweggenommen. Teilweise ist es aber auch das Bild des Dauerkönigseins Jahwes, konkretisiert nach hebr. Ausdrucksart in die einmalige Handlung des Königwerdens. Es mag kultisch als Einzelfest keinen Niederschlag gefunden haben, dagegen bei verschiedenen Feierlichkeiten als geeignetes Bild u. geläufiges Symbol fungiert haben. In diesem Falle muß das König-Werden also nicht immer eschatologisch verstanden werden.“ „Für den bab.-ass. Kreis ist die wiederholte Thronfeier des göttl. Thronfestes gesichert. Könnte nicht das, was dort Einzel-Fest war, für Isr.-Feiern überhaupt ein beliebtes hymnisches Motiv, eben das vom König Jahwe, haben ausformen helfen?“ [155]

Joach. Jeremias, *Hesekieltempel u. Serubbabeltempel* (Zschr. f. atl. Wiss. N. F. 11 [1934] 109—12). Genaue Beschreibung der Maße u. Einrichtungen des nachexil. (Serubbabel-)Tempel, nach den Angaben der nachexil. Bücher bis Makk., unter Heranziehung der entspr. Angaben des Ezechielenwurfes (Kp. 40—8). „Die Übereinstimmungen zwischen dem Tempelentwurf des Hesekiel u. dem Neubau des Tempels nach dem Exil sind so weitgehend, daß alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß der Neubau auf Grund des Entwurfs, der ja Ez. 43, 11 ausdrücklich als solcher gekennzeichnet ist, errichtet worden ist.“ [156]

W. R. Taylor, *A Jerusalem Forgery of the Ballustrade Inscription of Herod's Temple* (Journ. of the Palest. Oriental Society 13 [1933] 137—9). Nachweis einer Fälschung der 1871 entdeckten, jetzt im Museum zu Konstantinopel befindlichen griech. Inschrift aus dem herodian. Tempel zu Jerusalem, welche am Übergang vom Vorhof der Heiden zu dem der Frauen, den Heiden unter Todesstrafe den Zugang zu dem letzteren Vorhof verbot. Die Fälschung befindet sich heute in den Räumen der Newman School of Missions in Jerusalem; ders., *A Second Forgery of the Ballustrade Inscription of Herod's Temple* (ebd. 16 [1936] 37 f.). Nachweis einer weiteren Fälschung desselben Verbotes. Die Tafel (s. Abb. Plate II) befindet sich im Museum der Franzisk. im Kloster der „flagellazione“ in Jerusalem. [157/8]

Joh. Pedersen, *Passahfest u. Passahlegende* (Zschr. f. atl. Wiss., N. F. 11 [1934] 161—75). Für uns insofern interessant, als für das spätere Passahfest „eine mim. Nachahmung der zu feiernden Ereignisse der Geschichte“ angenommen wird. Die spätere Festlegende weist zurück auf ein altes Opferfest für die Erstgeburt, wobei das Opfer vom Erstlingswurf genommen wird, sowie auf ein altes Bauernfest für die erste Ernte des Jahres, zur Heiligung dieser Ernte (Maßotfest). Diese beiden Feste wurden dann miteinander vereinigt, einfach weil die beiden alten Feste zeitlich zusammenfielen, u. zw. ist die Vereinigung so innerlich geworden, daß wir das Ganze nun als ein Fest kennen, das bald *pesach*, bald *maššot* genannt wird. Dieses „wurde dann zu einem Gedächtnisfest, durch welches das Volk die Ereignisse, worauf seine Existenz sich gründete, wieder erlebte“ Nicht mehr die Welt der Tiere u. Pflanzen, sondern die Geschichte des Volkes wurde durch das Fest geheiligt: „Das Opfer ist ein Glied des Kampfes Israels gegen Ägypten. Das Blut dient zum Schutze der Israeliten gegen den Tod, der die Ägypter trifft. Die ungesäuerten Brote sollten an den eilfertigen Auszug erinnern (Ex. 12, 34, 39), sie sind Brote des Elends (Dtn. 16, 3; vgl. Ex. 23, 5; 34, 18). Das Wiedererleben der großen Ereignisse wird durch die einfachen eindrucksvollen Mittel durchgeführt, welche bei Völkern, die unserer Kultur ferne stehen, so wohl bekannt sind“ (167). Mimisch ahmt man alles nach. Z. B. die Auswanderung dadurch, daß man alles in großer Eile verzehrt, mit dem Stabe in der Hand usw. (Ex. 12, 1). *Ps̄h* bezeichnet vielleicht die hüpfenden Körperbewegungen (cf. 1. Kö. 18, 21, 26) als Ausdruck der eiligen Flucht. Das Fest wurde schließlich zu einem Siegesfest Jahwes überhaupt, bes. im Kampfe der Urzeit, der in Siegeshymnen,

wahrscheinlich auch mit Benutzung mim. Darstellung, mit Verteilung der Rollen auf verschiedene Personen, gefeiert wurde. [159]

Alb. Brock-Utne, *Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer* (Arch. f. Rel.-Wiss. 31 [1934] 272—8). Die Wellhausensche Auffassung, daß das Passahritual auf eine Historifizierung eines Hirtendankfestes im Frühling mit dem Opfer der Erstgeborenen u. auf eine kanaanäische Erntefeier (Mazzenfest) zurückgeht, leidet an der Schwierigkeit, wie das Hirtenfest mit der Mazzenfeier der Bauern verschmelzen konnte. Demgegenüber erklärt Vf. das Fest als ein ursprüngl. Fest zum Aufbruch der Hirten aus den Winterquartieren. Im Nisan ziehen die Hirten mit ihren Herden aus, um das sommerliche Weiden zu beginnen. Daraus erklären sich die einzelnen Teile des Festes: Vor der Reise bringt man den Göttern Opfer. Nach uralter paläst. Auffassung gehören die Erstlinge dem Gott. Dieser fürchtet zudem angesichts des Aufbruchs für sein Recht. Die Israeliten glaubten aber, durch eine Gnadenbezeugung des Gottes (Gen. 22) von dem Erstgeborenenopfer befreit zu sein. Dafür nun aber eine Bundesmahlzeit mit dem Gott. Diese ist das jährl. Passahfest: 1. Es wird bei einem Aufbruch ausgeführt. Vgl. die übrigen Teile des Festes: In der Nacht, unmittelbar vor der Aufbruchszeit; in Reisekleidern gefeiert; mit ungesäuerten Broten, das bes. auf Wanderungen u. im Felde verwendet wird. 2. Es besteht hauptsächlich aus einer Bundesmahlzeit. Daran durften nur die Bundesgenossen (Beschneidung!) teilnehmen. Ein solches Bundeszeichen ist auch die Beschmierung der Türpfosten mit Blut (Kennzeichnung der Häuser der Bundesgenossen). [160]

Joach. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel* (Zschr. atl. Wiss. N. F. 11 [1934] 81—92). Den jähren Umschwung der Stimmung in den privaten Bittgebeten des Psalters d. h. den Übergang von der Bitte zur Konstatierung der Erhörung hat man schon bisher auf das ursprüngliche Eingreifen des Priesters am Heiligtum zurückgeführt, d. h. auf ein priesterl. Heilsorakel, „das dem Beter im Namen seines Gottes die Erhörung seiner Bitte zusagte u. das seine Stelle nach der Klage u. Bitte u. vor der Gewißheit der Erhörung u. dem Gelübde hatte“. Hier wird nun die Gattung dieses „Heilsorakels“ nach Form u. Aufbau sowie dem gemeinsamen Inhalt dargelegt u. auch außerhalb der Ps., bes. in Jes. II., nachgewiesen. Mit Recht wird hervorgehoben, daß „der Erteiler eines Heilsorakels keiner in die Zukunft weisenden seherischen Gabe bedarf, also nicht als Prophet anzusprechen ist“; da die Erteilung mit dem Opfer zusammenhängt, „kann kaum ein anderer als der Priester als der Spender des Orakels in Frage kommen“ (91). [161]

N. Schalem, *Der Brustschild des Hohenpriesters* (Journ. Jew. Pal. Explor. Society 3 [1934/35] 197—214). Versuch einer Deutung der Angaben über die Ausstattung des Schildes u. Darstellung in einer Zeichnung. [162]

Fr. J. Dölger, *Die Glöckchen am Gewande des Hohepriesters nach der Ausdeutung jüdischer, heidnischer u. frühchristlicher Schriftsteller* (Antike u. Christentum 4 [1934] 233—42). Philo Alex. u. Flav. Josephus sowie Clemens Alex. u. Origenes kennen nur eine allegor. Deutung der Stelle Ex. 38, 33—35, die den Text nutzbringend für das christl. Leben zu gestalten sucht: „Aber solche Allegorien helfen uns in keinem Punkte zum Herausholen des ursprüngl. Gedankeninhaltes“. Dagegen führen andere Parallelen aus der gnost. Schrift *Γέννα Μαγίας* (2. Jh.), eine Stelle bei Plutarch über die Dionysosfeier (*Quaest. conviv.* IV 6, 2), die Verwendung von Sistren beim Gottesdienst der Isisgläubigen — alle zur Abwehr von bösen Geistwesen — auf den richtigen Sinn, den auch Hieronymus, die arab. Canones des Hippolyt u. die des Basilius angeben: „Die Glöckchen können, wenn der Text 'damit er nicht sterbe' zu Recht besteht, nur als Exorzismusglöckchen verstanden werden“ u. zw. nicht bloß zur Abwehr der Dämonen in der Schwelle beim Eintritt u. Austritt, sondern zum Schutz für den ganzen Aufenthalt im Heiligtum (240). Eine solche „richtige Exorzismusglocke“ liegt sicher auch in der babyl. Bronze-

glocke des Kaiser-Friedrich-Museums in Berlin vor (Abb. Taf. 9 u. 10). Besonders das Bildwerk des Glockenmantels mit einer Beschwörungsszene gegen Dämonen weist eindeutig auf diesen Zweck hin. Dagegen haben wir in Jes. Sir. 45,9 eine spätere Deutung unserer Stelle: Die Glocke eine Erinnerung für das Volk nach Art des Elevationsglöckchens in der Messe. [163]

A. Maecklenburg, *Die Anschauung der Bibel über die hebräische Musik* (Bibl. Zschr. 22 [1934] 101—17; 332—49). Gibt eingehende Erklärungen der in der Bibel genannten Musikinstrumente. U. a. das Blasinstrument 'Ugāb (lat. organum Ps. 150, 4): arab. Wurzel = „hineinblasen“; im Sinne des Hebr. agab = „verbinden“ wohl die „Panflöte“, da in ihr mehrere Flöten zu einem Flötenwerk vereinigt sind. Tōf (tympanum) = Handtrommel; die Mezittajim bestanden aus 2 (daher der Dual) halbrunden, ehernen Scheiben oder Balken, die zusammengeschlagen wurden, die Schalischim, nach den einen = Triangel (Wurzel šālīš), wohl Sistren, an denen Ringe befestigt waren, zum Schütteln. [164]

L. Gulkowitsch, *Die Entwicklung des Begriffes ḥasid im Alten Testament* (Acta Seminarii Universitatis Tartuensis Judaici 1 [1934]). Der Begriff findet sich außerhalb der Ps. nur Mich. 7, 2; Jer. 3, 2 u. Sprü. 2, 8. Ursprünglich vielleicht mit profaner Bedeutung (Angehöriger eines Bundes), begegnet es im AT nur mehr in sakralem Sinne, u. zw. bedeutet es zunächst eine fest umrissene, konkrete, sakrale Gemeinschaft (Chor im Tempel, der das Danklied des Einzelnen aufnimmt Ps. 22, 23 ff.; 30, 5; 52, 11; 132, 9. 16; [42, 5]; sodann eine fingierte Gemeinschaft (Ps. 31, 24; 145, 10) u. 3. die ideelle Kultgemeinde des Volkes als reale Wirklichkeit (Ps. 79, 2; 149, 1. 5. 9) oder in literar. Fiktion (50, 5; 85, 9; 148, 14). Ḥasid ist, wer zu diesen Gruppen gehört. Die Zersetzung der Gemeinde führt alsdann zur Individualisierung des Begriffs (= šaddiq, gerecht), u. in der rabbin. Tradition ist jene „sakral-soziolog.“ Bedeutung gegenüber der ethisch-relig. völlig in den Hintergrund gedrängt. Neben der Kultgemeinde im Tempel steht die Kampfgemeinschaft im Kriege. So wird dann das Heer des Judas Makk. mit einer „etwas archisierenden, bewußt sakralen Bezeichnung für das Volksherr“ als ḥasidim = Ἀσιδᾶτοι bezeichnet. In den Übers. findet sich kein kongruentes Wort für die Wiedergabe dieses ḥasid. [165]

L. Haefeli, *Sprichwörter u. Redensarten aus der Zeit Christi* (Luzern 1934). Den Hauptinhalt des Büchleins bilden im Anschluß an eine frühere Arbeit des Vf. *Stilmittel bei Afrahat* (1932) Sentenzen aus der Zeit Christi. Dazu kommt ein Abschnitt über charakterist. Redeweisen u. Vergleiche u. eine Abhandlung über Personen, Sachen u. Beziehungen, welche nach irgendeiner Seite sprichwörtl. Bedeutung erlangt haben. Das Material ist hauptsächlich Philo, Josephus u. dem NT entnommen, u. dabei ist eine gewisse Vollständigkeit angestrebt. Zugleich aber ist der Versuch gemacht, es etwas zu erläutern u. mit Sentenzen anderweitiger Herkunft, besonders aus dem Leben des heutigen Orientalen, zu beleuchten. Letztere jeweilige Ergänzungen sind bes. dankenswert. Wir sehen auch hier wieder den „immovable orient“. Vieles bei dem täglichen liturg. Gebrauch wird dadurch wieder lebendiger u. bluthafter. Den Abschluß bildet eine kurze Übersicht über „die stilist. Gestaltung der Sprichwörter aus der Zeit Christi“. So ist das Büchlein eine schöne Ergänzung zu Strack-Billerbecks großem Kommentar mehr nach der volkskundlichen Seite. Leider läßt die Anlage manches zu wünschen übrig. So z. B. fehlt schon eine besondere Inhaltsübersicht u. bes. ein entspr. Sachverzeichnis bzw. Stellenregister, die bes. wegen der Parallelen sehr erwünscht wären! Außerdem könnten aus dem AT u. dem AO, die meist auch zur Beleuchtung des Materials herangezogen werden, viele Ergänzungen angefügt werden. So z. B. zur Formel „süßer als Honig“ (9) noch Ps. 19, 11; 119, 103. Was ist übrigens (an eben dieser Stelle) für ein Unterschied zwischen „Ecclesi.“ u. „Sir.“? Parallelen zum sprichw. Gebrauch von „Stock u. Rute“ (14) im weiteren AO siehe in meinem Buch *Das*

Erziehungswesen im AT u. im AO (1932) 21 f. 72 (Äg.) u. 71 f. (Assyrien). Ebd. S. 80 eine Parallele aus den Sprüchen des Achiqar zu Hebr. 4, 12 usw. (14 f.) zum Vergleich des Wortes mit einem zweischneidigen Schwert. S. 16 f. bei der Blume als Bild für Hinfälligkeit u. Unbestand sollte (neben anderen Stellen) wenigstens Jes. 40, 6—8 nicht fehlen, ebenso nicht S. 40⁶ als Parallele zur „ausgekalkten Zisterne“ das Wort von den „brüchigen (= undichten) Zisternen“ Jer. 2, 13. Zu S. 56 bei der ungenügenden Vorbereitung eines Unternehmens hätte noch auf das Wort von der Kriegsvorbereitung bzw. dem Turmbau (Luc. 14, 28—32) verwiesen werden können. Endlich statt „Verbalhornung“ S. 27 (scil. Sardanapal statt Assurbanipal) muß es natürlich „Verballhornung“ heißen! [166]

5. Altjüdische Archäologie und moderner Orient.

E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (London 1934). Vorträge des Vf. im Rahmen der „Schweich Lectures of the British Academy“ mit Überblick über die gesamten, bis dahin wiedergefundenen Synagogenreste sowie einer Zusammenfassung der damit verbundenen archäolog. u. religionsgeschichtl. Probleme, die Vf. meist schon in Einzelaufsätzen behandelt hat (s. die früheren Jbb.). Beigegeben sind 18 Tafeln mit Abb. der wichtigsten Fundgegenstände, 19 Zeichnungen im Text sowie eine Übersichtskarte über die Lage der Synagogenreste in Palästina. Ein Anhang (79 ff.) gibt eine kurze Beschreibung der seit den Vorträgen (1930) bis zum Erscheinen des Buches (1934) erfolgten Ausgrabungen: so in Stobi in Jugoslawien (mit umfangreicher griech. Inschr.), in Hammath bei Gadara (Umm-Qais s. des Jarmuk im Ostjordanland), in Dura-Europos (s. Jb. 10 usw.) u. in 'Esfia auf dem Karmel. Manche neue Resultate sind zu bemerken. Ich hebe hervor: Die Einführung von Mosaik in der Synagoge fällt in die 1. Hälfte des 4. Jh. (27 f.). Dadurch ist für die Datierung vor oder nach dieser Zeit ein wichtiger Anhaltspunkt gegeben. Ein Gegenstand, der bisweilen auf Lampen, in den Mosaiken bzw. im Relief auf einem Säulenkapitell als Synagogenzubehör dargestellt ist u. den S. bisher als Kasten für die Thorarollen erklärte (*The Ancient Synagogue of Beth-Alpha* 27 ff.), wird nun als Vorlesepult erklärt (hebr. אֲבִלִינִין, griech. ἀναλογεῖον, S. 53 ff.); s. auch Journ. of the Palest. Or. Society 13 (1933) 221—5: S., *Designs of the Lectern (ἀναλογεῖον) in Ancient Synagogues in Palestine*. Hinsichtlich der Stellungnahme des Judentums zu Darstellungen von lebenden Wesen im Tempel u. in der Synagoge unterscheidet S. ebenfalls eine strengere u. eine mildere Richtung, von denen jeweils die eine über die andere obsiegte (vgl. J.-B. Frey, unten Nr. 174). Für die merkwürdige Reliefdarstellung in Kapharnaum, eine Art fahrbaren Schrein für die Lade (so die einen Erklärer) oder röm. Carruca (Wagen zum Geleite für Fürsten oder höhergestellte Personen) hält S. beide Auffassungen für zu wenig gesichert. Sie findet sich bisher nur in K. Dazu macht unser Autor aufmerksam, daß K. nach talmud. Nachrichten der Sitz von Mystikern u. Sektierern war (מִיִּסְתִּיקִים Eccles. Rabba I 8) u. diese Synagoge allein auch andere offenbar mag. Symbole (Pentagramm, Hexa- u. Heptagramme) aufweist u. daß eben auch unser Wagen in diese Reihe gehört (17 f. Anm. 2). Schließlich sei auf die Abb. der 3 bisher gefundenen *Cathedrae Mosis* verwiesen: in Hammath bei Tiberias, in Korazin u. in Delos. Sie diene offenbar als Sitz für den „Ältesten“ der Synagoge. Damit ist die bloß symbolische Erklärung von Mt. 23, 2 erledigt. — Bespr. in Rev. bibl. 44 (1935) 111—4. [167]

H. Rosenau, *Die paläst. Synagogen und ihr Einfluß auf die Kunst des Abendlandes* (Theol. Blätter 13 [1934] 289—95; 362). [168]

Mich. Rostovtzeff, *Die Synagoge von Dura* (Röm. Qu.schr. 42 [1934] 203—17. 2 Abb. im Text u. Taf. XVII—XXII). Kurze Beschreibung des Gebäudes (II); zählt die Bilder in ihrer Reihenfolge auf (III) u. formuliert vor allem die Probleme

archäolog. u. kunsthist. Art, welche sich durch die Entdeckung der Synagoge ergeben haben (IV). Voraus geht noch ein Abschnitt (I) über Geschichte, Lage des Ortes „an der Grenze dreier Welten u. dreier Kulturen: der griech.-röm., der iran. u. der semit.“ am rechten Ufer des mittleren Euphrat. Alle 3 Welten sind in der Ausstattung der Bilder vertreten. Die Bewohner Duras waren vor allem große Freunde der Kunst, hauptsächlich der Malerei. Die Wände fast aller Tempel wie auch vieler öffentl. Gebäude u. Privathäuser waren bemalt. Ebenso waren sie tieferreligiös. Bereits 13 größere u. kleinere Kultgebäude sind ausgegraben, darunter kein einziges von griech. Göttern (Ausnahme ein kleiner Tempel offenbar für den Kaiserkult der röm. Garnison). Alle anderen Heiligtümer sind oriental. Göttern des syr. u. mesopotam. Ostens geweiht. Der Aufsatz hebt namentlich das Abweichende dieser Synagoge von den paläst. heraus. S. auch J. P. Kirsch, *Or. christ.* 30 3. Ser. Bd. 8 (1933) 201—8. [169]

Frz. Messerschmidt, *Die Ausgrabungen in Doura-Europos* (Theol. Studien u. Krit. 106 N. F. 1 [1934/35] 241—51). Darlegung der Geschichte der Stadt D.-E. (4. vor- bis 3. nachchr. Jh.) u. übersichtliche Darstellung der einzelnen Funde. Für die Bedeutung der Stadt als Durchzugsort spricht die Inschrift des in der Nähe von Dura 244 n. Chr. ermordeten u. begrabenen Gordian, die griech., latein., pers., hebr. u. ägypt. abgefaßt ist. Vertreten sind ein Tempel der palmyren. Götter, ein christl. Heiligtum u. eine Synagoge. Das christl. Heiligtum ist ein als Kapelle ausgebildetes Zimmer des Hauses u. hat wohl als Baptisterium gedient. Die Freskogemälde haben die Art der Katakombenbilder. Es ist der älteste uns erhaltene Kirchenraum! Das Überraschendste aber war der Fund der Synagoge. Sowohl die Tatsache der Bilderzyklen wie die Darstellungen selbst sind etwas Neues. Bes. charakteristisch ist die Wahl der geschichtl. Darstellungen aus der hl. Vergangenheit des jüd. Volkes. Wichtig sind die Funde vor allem auch für die Frage Rom oder Byzanz, „die (darnach) wahrscheinlich in der Richtung 'Rom u. der Osten' u. nicht im Sinne 'Rom oder der Osten' entschieden werden wird“ (244). S. zu dieser Frage auch L. H. Vincent, *Rev. bibl.* 45 (1936) 126, im Anschluß an die Bespr. der Malereien in dem christl. Heiligtum: „Les voix, qui s'élèvent . . . pour convier à la recherche des sources orientales prennent un caractère prophétique“. [170]

C. H. Kraeling, *The earliest Synagogue Architecture* (Bull. of the Amer. School of Oriental Researches Nr. 54 [1934] 18—20) hebt die grundlegenden Unterschiede der Bauweise in Dura-Europos gegenüber der in Palästina heraus. [171]

P. Rieger, *Zu den Fresken in der jüdischen Katakombe der Villa Torlonia in Rom* (Zschr. ntl. Wiss. 33 [1934] 216—8). Sieht gegen Rengstorff ebd. 31 [1932] 33—66 (s. Jb. 12 Nr. 197) in den Gemälden der berühmten Katakombe Darstellungen der Freuden der Auferstehung. [172]

C. du Mesnil du Buisson, *Le miracle de l'eau dans le désert d'après les peintures de la Synagogue de Doura-Europos* (Rev. de l'Hist. des Rel. 110 [1934] 110—7) faßt das sonst als Durchzug durch das Rote Meer bezeichnete Bild als 2. Darstellung des Wasserwunders durch den aram. Meister. Das Bild, auf dem das Wasser in 12 Strömen auf die Zelte läuft, rührt von dem griech. Meister her. Vgl. aber dazu Zschr. atl. Wiss. 1935 S. 198, wo mit Recht darauf hingewiesen wird, daß die Soldaten doch offensichtlich in voller Marschrüstung davonlaufen. [173]

J.-B. Frey CSSp, *La question des images chez Juifs à la lumière des récentes découvertes* (Biblica 15 [1934] 265—300). Vf. gibt eine positive Darlegung der atl. Gesetzgebung über die Bilder. Ihre Tragweite geht dahin, wie auch die Kirchenväter richtig interpretieren, „que les images étaient admises dans l'Ancien Testament, quand elles avaient un but ornemental ou une autre fin utile [vgl. die Keruben an der Lade!]. Elles n'étaient illicites que lorsqu'elles devenaient objet de culte“ (270). Praktisch allerdings spielten Bilder wegen der Furcht vor Idololatrie im Leben Israels keine Rolle, ja die hebr. Sprache hat nicht einmal ein Wort für „malen“.

Zur Zeit Jesu gab es dann auch 2 Richtungen im Judentum: „la tendance rigoriste, qui proscrivaient toutes les images d'êtres animés“, u. „la tendance large“, allerdings in den Kreisen, auf welche die Lehrer des Gesetzes weniger Einfluß hatten. Dem steht gegenüber, daß nach den Ausgrabungen in den ersten christl. Jh. bildliche Darstellungen sowohl in Reliefs wie in Mosaik u. Malerei (Doura-Europos) in reichlicher Menge zutage gekommen sind. 282—96 wird eine Übersicht dieser Funde, nach Ländern getrennt, bis auf Doura-Europos (nebst einer Auswahl von Abb. auf 5 Tafeln) gegeben. Diesem Tatbestand entspricht auch die Stellungnahme der gleichzeitigen jüd. Gelehrten. Erst seit Ende des 5. Jh. gewinnt wieder die rigorist. Richtung die Oberhand, u. dem folgt ein förmli. Bildersturm in den Synagogen, dessen Spuren überall noch vorhanden sind (mit Ausnahme der S., die vorher bereits verschüttet worden sind). Diese Bewegung aber war auch der erste Anlaß zu den christl. sowie später der mohammedan. bilderfeindlichen Bewegungen. „Primi Iconomachi sunt Iudaei“ (St. Bellarmin) u. „Synagogae Iudaeorum fontes persecutionum“ (Tertullian). Dazu jetzt die Übersicht bei *Comt du Mesnil du Buisson*, *Rev. Bibl.* 45 [1936] 79 ff. (*La question des figures chez les juifs du I^{er} au III^e siècle u. L'évolution de la pensée des juifs à Doura, entre 244 et 256 de notre ère*). [174]

A. Marmorstein, *Some rites of mourning in Judaism* (St. Ma. 10 [1934] 80—94). Die Sitte, 7 Tage zu trauern u. das Haus nicht zu verlassen, ist beeinflußt von Lev. 8, 33. 35; Ex. 16, 29 u. a. Die Sitte, ein Gewand in die Türe des Hauses zu hängen, hat apotrop. Charakter. Ebenso dient das Auslöschen der Lichter dem Schutze gegen böse Geister. Das Barfußgehen ist sicher kein Überbleibsel der *nuditas sacra*, wenn auch in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht recht erklärbar. [175]

S. Müller, *Von jüdischen Bräuchen u. jüdischem Gottesdienst*. 2. Neubearb. u. verm. Aufl. (Frankfurt a. M. 1934). Das Büchlein hat in der neuen Aufl. u. durch die neue Ausstattung des neuen Verlages sehr gewonnen. Zur 1. Aufl. siehe Jb. 10 Nr. 186. Die Anm. u. Erklärungen sind erweitert u. vertieft, bes. auch nach der geschichtl. Seite. So ist S. 29 f. auf die neuen Sinaiinschriften sowie auf die Funde in der Synagoge von Doura-Europos verwiesen. Dazu sind eine Reihe von Bräuchen u. Gebeten neu aufgenommen, u. a. die Darlegungen über Sinn u. Einrichtung der Synagoge, dazu eine Parabel über die *Jamim Noraim* (Tage der Ehrfurcht) u. die Beschreibung des jüd. Kalenders. Endlich sind die jeweils einschlägigen Gebete ausführlicher im Wortlaut, unter Hinweis auf die Quellen, dargeboten. Ein ausführli. Register erleichtert die Orientierung. So ist das Ganze zur Einführung in den heutigen jüd. Kult u. die Kultgebräuche im Hause u. in der Synagoge sehr geeignet u. auch für Unterrichtszwecke u. in liturg. Gemeinschaften gut zu gebrauchen. [176]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel OSB.

I. Allgemeines.

Fr. J. Dölger, *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien* Bd. IV Heft 3 u. 4 (Münster i. W. 1934). Vgl. Jb. 13 Nr. 139. *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses I Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl. Die Inschrift des hl. Ambrosius im Baptisterium der Theklakirche von Mailand* (S. 153—187). Die einzige klare Stelle, die eine Symbolik für das abendländ. Taufhaus berichtet, ist diese Inschrift des Ambrosius (abgedr. u. a. von Bücheler,

Carmina lat. epigraph. II 420 Nr. 908): . . . *Hoc numero decuit sacri baptismatis aulam surgere, quo populis vera salus rediit luce resurgentis Christi* . . . (8 Distichen!); die Anbringung der Inschrift entsprach wohl der in dem lateran. Baptisterium, also auf 8geteiltem Architrav über 8 Säulen. [Wenn Bücheler, was Vf. „unverständlich“ findet, zu *octagonus* angemerkt hat: *probe*, so meinte er damit die metr. Verkürzung des ω , nicht das Wort als solches.] Vf. bringt aus Ambrosius eine Menge von Stellen über die *octava* als Symbol der Auferstehung u. damit der Wiedergeburt in der Taufe bei u. zeigt, daß Ambr. diese Symbolik von den griech. Vätern übernommen hat wie auch schon vor ihm Hilarius v. Poitiers u. nach ihm Augustin u. a. Die Bezeichnung des Sonntags als des 8. Tages schon Ps.-Barnabas 15, 8 f., Justin, *Dial.* 24, 1; 41, 4; 138, 1 f.; Syr. *Didaskalie* 26. Die Ogdoas wird gleichgestellt mit der *πνευματική (μονή oder οίκια)* d. h. dem obersten Himmelsraume, u. kann daher = „Leben“ sein. Im Anschluß an Philon Alex. deutet Klemens Alex. die Arche als 8zahl u. geistigen Kosmos. Auch bei Origenes ist die 8 „Mysterium der zukünftigen Welt“ (*ad Rom.* II 13), „Typus des neuen Lebens“ (*in ps.*). Da die Taufe Vergöttlichung spendet, kann sie als 8heit bezeichnet werden (Klemens Alex., Methodios). Kyrill Alex., *Glaphyrorum in Exod.* I. II (PG 69, 441 C): *καιρός δὲ ὁ μέγιστος τῇ τοιαύτῃ τελειώσει (Taufe) πρέπων τὸ Χριστοῦ μυστήριον, ὃ διὰ τῆς ὁδοῦ σημαίνεται*. Vf. nimmt als „größte Wahrscheinlichkeit“ an, daß die Mystik der 8zahl auf die Pythagoreer zurückgeht u. vergleicht das von Ambr. beschriebene 8hörige u. 8eckige Taufhaus mit ähnlichen Kultbauten des christl. At, deren Ursprung aus dem röm. Thermenbau u. insbes. dem Frigidarium klar ersichtlich ist. Zuweilen werden sogar die 8 Nischen des Außenbaus auf das Taufbecken selbst übertragen. Die Symbolik ist in den christl. Bauten hauptsächlich bestimmend für das Baueschema. Das zeigt sich bes. dort, wo der Bau 8-, das Becken aber 6eckig ist u. damit die Mutter Kirche sinnbildet.

„*Sacramentum infanticidii.*“ *Die Schlachtung eines Kindes und der Genuß seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum* (188—228). Sammelt alle einschlägigen Stellen zu dem Vorwurfe gegen die Christen u. zieht 5 Möglichkeiten für die kultur- u. religionsgeschichtl. Unterlagen der Klage in Betracht: Ausdehnung des Vorwurfs ritueller Menschenschlachtung von den Juden auf die Christen; ein antikes Verschwörungsritual wird der Kultgemeinschaft der Christen zugemutet; Zauberei mit Kindermord den Christen als Zauberern zur Last gelegt; unsittl. Einweihungsfeiern gnost. Sekten; Mißdeutung der christl. Eucharistie als „Genuß des Fleisches u. Blutes des Menschensohns“. Letztere Deutung wurde von uns ergänzt Jb. 13 S. 127—134 durch Hinweis auf den Charakter der Eucharistia als (myst.) Schlachtung.

Zu S. 233—42 s. oben Nr. 163. Dazu gehört *Glöckchen im Ritual der Arvalbrüder?* (S. 243 f.), was gegen G. Metzmacher, Jb. 4 S. 23—5 verneint wird, da die dort genannten *campanae* Gefäße sind. C. = Glocke zuerst 515 bei Ferrandus an Eugippius bei Reifferscheid, *Anecdota Casinensia* (Breslau 1872) 6.

Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Meditaner in Ägypten (245—65). Theodoret v. Kyros, *Haeret. fabularum compendium* IV 7 berichtet von den Melitianern, daß sie *μετὰ κρότου χειρῶν καὶ τινος ὀρχήσεως τὰς ὑμνωδίας ποιῆσθαι, καὶ κώδωνας πολλοὺς κάλον τινὸς ἐξηρημένους κινεῖν κτλ.* Der kult. Tanz der M. ist durch keinen Kirchenbrauch gedeckt, geht vielmehr auf heidn. Brauch zurück, ebenso das Händeklatschen, das noch Petrus v. Alex. († 373) bei Theodoret, *KG* IV 22, 2 für den heidn. Kult bezeugt; es ist nicht das Beifallsklatschen, sondern Begleitung des kult. Sanges u. Tanzes, Ausdruck der Freude wie auch Hilfe des Rhythmus. Auch die Kultklingel der M. ist Fortführung eines ägypt. Brauches, wie Vf. an Hand von Bildern feststellt, u. vielleicht exorzistisch; in der abessin. Lit. wird heute noch das Sistrum in seiner älteren Form verwendet.

Der Kelch der Dämonen. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu I Kor. 10, 21 (266—70). Die Tischgemeinschaft u. insbes. die Weinspende ist gemeint. Der Spendekelch gehört durch die Weihe dem Gotte, ist sein Kelch, also für die Christen „K. des Dämons“. Vgl. Basileios d. Gr., in *Esaiam proph.* Nr. 236 (PG 30, 532 f.): „Der Dämon nimmt sich einen Teil . . . Und wer aus dem Kelche trinkt, aus dem die Spende ausgegossen wird, der trinkt den K. d. D.“

Missa als militärischer Fachausdruck bei dem christlichen Dichter Commodianus (271—5). Papinianus († 212 n. Chr.), *Responsorum* 5 = *Dig.* XLVIII 5 § 40, 3 hat *m.* = Entlassung. Dazu vergleicht Vf. einen bisher unverständenen Text des C., *Carmen apologeticum* 77: *stat miles ad missam*, d. h. bis zur Ablösung oder (ehrenvollen) E.

Von dem *Echo* aus A. u. C. weise ich hin auf Nr. 57: *Der Kaisername als Handtätowierung für die Rekruten nach einem Zeugnis des Theodor von Mopsuestia*, der in seinen Taufkatechesen (ed. Mingana [s. Jb. 13 S. 109 ff.] 177 f. bzw. 46) die Stirnsalbung vor der Taufe mit dem Handsiegel des Rekruten vergleicht. Nr. 58: *Th. v. M. über zwei Zeremonien vor dem Genuß des eucharistischen Brotes*, nämlich Berühren der Augen u. Kuß. Nr. 59: *Der Taufbürge nach Th. v. M.* Nr. 63: *Prooimion-Praefatio*. Verweis auf F. Pfister, *Die Rel. d. Griechen u. Römer* (1930) 220 f. u. Philol. Wschr. 53 (1933) 938 f. sowie H. Meyer [s. Jb. 13 Nr. 60 b]. Nr. 68: *Zur religiösen Brandmarkung bei den Äthiopiern*. Nr. 70: *Pura integra incorrupta vox* als Liturgieforderung. Text aus Valerius Maximus VIII 13, 2 über Nichtschwanken der Stimme u. Nichtzittern der Hände des Pontifex. Nr. 71: *Zum Oktogon des altchristlichen Taufhauses*. Hier von W. Heraeus unsere obige Bemerkung zu *octagonus* bestätigt. [177]

U. Holzmeister SJ, *Crux Domini atque crucifixio quomodo ex archaeologia Romana illustrentur* (S.-A. aus *Verbum Domini* 14 [1934] 32 S.). Ausgezeichnete Zusammenstellung alles dessen, was aus dem At. über die Kreuzigung bekannt ist, u. Anwendung auf die evang. Berichte. Es ergibt sich daraus ein klares Bild der Kreuzigung Jesu, das für die Erklärung der liturg. Hymnen u. anderer Texte bedeutungsvoll ist, ebenso wie für die kirchl. Kunst. [178]

B. Kraft, *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments* 2 (Freiburg i. Br. 1934). Das für jeden NTler sehr prakt. Büchlein gibt eine Konkordanz der Hss. nach der Ordnung v. Sodens in 6 Spalten, wovon die 1. die Typbezeichnung Sodens, die 2. die Hs.-bezeichnung nach Soden, die 3. nach Wettstein-Tischendorf, die 4. nach Gregory, die 5. u. 6. Entstehungszeit u. Aufbewahrungsort angibt. Dazu tritt in der 2. Aufl. die Darbietung fast aller in dem Apparat der Ausgaben auftretenden Groß- u. Kleinhss., Fragmente u. Papyri nach Tischendorf u. Gregory, ferner die Klassifizierung der von Soden nicht benutzten Hss. des Tischendorfschen Textes u. die Identifizierung solcher Hss., die bisher durch ihre Bezeichnung als nicht identisch erschienen. [179]

S. Stricker OSB, *Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2—11* (Liturg. Leben 1 [1934] 285—96) weist an dem gen. Text (gegenüber der Erklärung H. Kellers, s. Nr. 1) die Tatsache des Kultmysteriums bei Pl. auf, indem er eine genaue Übersetzung gibt u. das Ergebnis in folg. Hauptpunkten herausstellt: 1. Das Schicksal des Täuflings verläuft ganz parallel zu dem Schicksale Christi. 2. Außerdem liegt ein Sterben mit Christus vor. 3. Der Täufling stirbt mit Christus, weil er in Christus, in seinem Tode, stirbt; er stirbt nicht seinen eigenen Tod mit Christus zugleich, sondern er stirbt den Tod Christi mit. 4. Das Sterben (u. Auf-erstehen) des Täuflings mit Christus vollzieht sich sakramental, im *ὁμοίωμα* des Todes Christi. Gegenüber P. Gächter SJ, *Zur Exegese von Röm. 6, 5* (Zschr. kath. Theol. 54 [1930] 88—92), der meint, es sei nicht möglich, mit einem Todesbild verwachsen zu sein; es liege also eine Verschachtelung zweier verschiedener Gedanken vor u. das „verwachsen“ sei nur eine volle Ausdrucksweise für *ἐν Χριστῷ*

ἐναι, betont Vf., daß das Todesbild der T. ein überaus lebendiger u. lebenzeugender Vorgang sei. *Ὁμοίωμα* besagt ein wesenhaft Gleiches in anderer Form, hier die Taufhandlung als reales Abbild des Todes Christi. Indem der Täufling mit diesem verwachsen ist, ist er mit der inneren Wirklichkeit der Taufhandlung, dem Tode Christi selbst, verwachsen. Mystisch stirbt er den Tod Christi mit. Die T. ist *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ* d. h. Christi, nicht etwa des Täuflings; u. weil der Tod Christi der Kreuzestod war, stirbt der T. den Kreuzestod (Vs. 6 *συννεσταυρώθη*). Das Sterben des T. ist nicht losgelöst vom Tode Christi; auch genügt es nicht zu sagen, Christus sterbe in seinem T., der ihm als Glied eingefügt werde. Wenn der einmalige Tod Christi nicht in der T. vorhanden ist, dann stirbt entweder nicht Christus im T., bzw. der T. nicht den Tod Christi, oder Christus stirbt in jedem T. von neuem eines Todes, der nicht der einmalige Kreuzestod ist, während doch nach Pl. Christus nicht mehr stirbt. Pl. sagt also, daß der einmalige Kreuzestod Christi im Gleichbild der T. dem T. so nahe gebracht wird, daß dieser mit Christus den Tod Christi stirbt, im Tode Christi getauft wird. Der Tod Christi wird nicht naturhaft, sondern sakramental gegenwärtig. Bildlich dargestellt wird freilich zunächst das Sterben des T.; aber weil dieser mit Christus stirbt u. weil Christus die T. zum Gleichbilde seines Todes gemacht hat, wird indirekt auch Christi Tod symbolisch dargestellt. Hier scheint ein kleiner *circulus* vorzuliegen. Es wäre wohl darauf hinzuweisen, daß die über dem T. bei der Untertauchung gesprochenen Worte der hl. Formel die Tötung des T. in die Welt Christi hineinstellen; es ist, wie Vs. 3 ausdrücklich sagt, nicht ein Getauftwerden schlechthin, sondern ein G. *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*, d. h. ein G. in der Sphäre Christi, im Christusbereich. Daß *εἰς* mit Akk. hier wie oft im Spätgriech. für *ἐν* mit Dat. steht, braucht wohl nicht mehr eigens bewiesen zu werden. Zu vergleichen ist auch die Parallele I Kor. 10,2 *εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ*, wo neben dem instrumentalen *ἐν* der pneumat. Bereich, innerhalb dessen die T. stattfindet, durch *εἰς Μωϋσῆν* ausgedrückt wird: das Hindurchgehen durch Wolke u. Meer bedeutet hier einen Vorgang, der „in Moses“, d. h. in dem durch Moses vermittelten Gottesbund, sich vollzieht u. daher wie das Essen u. Trinken von Vs. 3f. pneumatisch aufzufassen ist. So ist die ntl. T. ein pneumatischer Vorgang, der sich in der Christussphäre, *ἐν Χριστῷ*, vollzieht, u. zw., wie Pl. näherhin erklärt, im Tode Christi, in der Sphäre des Todes Christi. Christus ist ja wesenhaft der Gekreuzigte u. Auferstandene; wer sich in seine Sphäre begibt, begibt sich in die seines Todes u. des daraus hervorquellenden Lebens. Deshalb kann Pl. sagen: „Wißt ihr denn nicht, daß wir, die wir in Chr. J. getauft wurden, in seinem Tode getauft wurden?“ Näher erläutert wird das Todesbild Vs. 4: „Mitbegraben wurden wir mit ihm durch die T. im Tode . . .“ Das *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου* besteht also in diesem Im-Wasser-Begrabenwerden des T., das, da es in der Sphäre Christi u. seines Todes geschieht, ein Begrabenwerden in Christus bedeutet. Das Sterben u. Begrabenwerden Christi muß also im Sakrament gegenwärtig sein, da sonst von einem Mitgekreuzigt- u. Mitbegrabenwerden nicht gesprochen werden kann. Hier ergibt sich auch die Beziehung der T. zur Eucharistiefeier. Diese stellt den Tod Christi an sich dar, als Feier der ganzen, schon durch die T. geweihten Ekklesia, während die T. den Tod Christi dem einzelnen Neueintretenden zugänglich macht. Insofern hat Str. recht, wenn er zunächst in der T. das Sterben des T. dargestellt sieht. Da aber, wie gesagt, der T. in die Todessphäre Christi eintritt, um sich diesen Tod anzueignen, so ergibt sich die unmittelbare Gegenwart des Todes Christi im Sakrament der T. 5. Da mit dem Tode Christi seine Auferstehung unzertrennlich verbunden ist, so wird der T. der Auferstehung teilhaftig, u. zw. sakramental: Vs. 5 *ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. τῆς ἀ.* hängt nicht von *ὁμοιώματι* ab, sondern ist Genetiv der Zugehörigkeit: „dann werden wir aber auch der Auferstehung (teilhaftig) sein“. Die T. ist also Gleichbild nur des Todes Christi, die Teilnahme

an der Auferstehung Folge des Sterbens mit Christus. [Diese, wie mir scheint, sehr richtige Beobachtung möchte ich noch durch Folgendes ergänzen. *ἀλλὰ καὶ* führt öfters die Apodosis nach einem Bedingungssatz ein; vgl. Hort-Mayor, *Clement of Alex. Miscellanies Book VII* (1902) S. 301, wo u. a. auf Clemens Al., *Strom.* VII § 40 hingewiesen wird *εἰ δὲ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῇ, ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικός παρὰ ὅλον εὐχεται τὸν βίον*; § 69 *ἄλλως τε, κὰν ἡ ἔξις ἡ παρ' ἡμῖν μεταδοτική δικαιοσύνη λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἡ κατ' ἀξίαν διακριτική . . . δικαιοσύνης εἶδος τυγχάνει*. Das *ἀλλὰ καὶ* führt also eine Weiterführung des Gedankens ein, die in einem gewissen scheinbaren Gegensatz zu dem Vorhergehenden steht. An der pl. Stelle könnte man die z. T. nicht ausgesprochenen Gedanken so ergänzen: 'Wenn wir mit dem Gleichbilde seines Todes verwachsen sind, so ergibt sich daraus, daß wir nun (mystisch) tot sind. Aber dabei bleibt der Vorgang keineswegs stehen; vielmehr werden wir, da der Tod nur Übergang zu einem neuen (myst.) Leben ist, auch der Auferstehung teilhaftig'. Das paßt ausgezeichnet zu der Absicht des Pl., der ja gerade beweisen will, daß der Mensch durch die T. in ein neues Leben eintritt, daß er deshalb der Sünde nicht mehr dienen kann u. darf.] Vf. schließt mit Recht, daß die heute vielfach vertretene Erklärung von Röm. 6, wonach Christus als der Auferstandene u. Lebensspender an den T. herantritt u. nur indirekt ihm an seinem Tode Teil gibt [m. a. W. die Lehre, daß nur die Wirkung der Erlösungstat uns durch das Sakrament vermittelt wird], nicht richtig ist, daß vielmehr die Heilstat des Herrn selbst gegenwärtig u. uns zugänglich wird. 6. Die Wirklichkeit des neuen Lebens erfassen u. betätigen wir im Glauben. — Die pl. Mysterienlehre setzt sich fort bei den Vätern, wofür Vf. Ambrosius, *De fuga saeculi* 55 [s. auch Jb. 13 S. 138] anführt [*moritur unicuique* wäre besser mit „für jeden“ zu übersetzen]; zur Ergänzung könnte auf die prachtvolle Darlegung des hl. Methodios v. Phil. verwiesen werden, s. Jb. 6 S. 144 f. [180]

A. Fridrichsen, *Epikureisches im Neuen Testament* (Symbolae Osloenses Fasc. XII [1933] 52—6) konjiziert die Phil. 2, 7 übliche u. hsl. gut tradierte Lesart *ἀρπαγμόν* zu *ἄπραγμον* u. will hierin die epikureische Gottesauffassung wiedererkennen: Christus habe kein *deus otiosus* sein wollen, sondern ein Mensch: „ἐκένωσεν ἑαυτόν = er machte sich zu einem Nichts“. K. Petersen ebd. 96—101 deutet *κενόον* = „sich leer, arm machen“, d. h. sich erniedrigen. H. E. [181]

Helmuth Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutestamentlichen Begriffs* (Beihefte z. Zschr. für d. ntl. Wiss. u. d. Kunde d. älteren Kirche hg. v. Lietzmann u. Eltester 16; Gießen 1934). Das auch für den Kult so wichtige Wort *δόξα* erfährt hier nach den Arbeiten von J. Schneider (s. Jb. 12 Nr. 217) u. G. Kittel (s. unten Nr. 212b) eine neue Behandlung, die von den Vorgängern z. T. abweicht. Teil A gibt die Geschichte des Wortes bis zum 3. Jh. v. C. u. kommt zu dem Ergebnis, daß alle Bedeutungen in dieser Zeit sich auf die Grundvorstellung des Meinens zurückführen lassen (Stamm *δεκ-* „annehmen“, vgl. *δέχομαι*). Während bei den Vorsokratikern *δ.* die auf sinnl. Wahrnehmung, nicht log. Schluß beruhende Erkenntnis bezeichnet, wird es in der Sophistik zur bloßen Meinung im Gegensatz zum *ἀκριβῶς εἶδέναι*. Beides verbindend, versteht Platon unter *δ.* die von einer bestimmten Existenzform der Dinge bedingte, auf diese bezogene, aber auch über sie hinaus auf eine das innerste Wesen der Dinge erschließende Erkenntnisweise hinweisende Erkenntnisart. Bei Aristoteles richtet sich der Akt der *δ.* auf die wahrzunehmenden Akzidentien, während die *ἐπιστήμη* den Begriff erschließt. Daneben blieb der Sinn „Meinung“, in der Philosophie „Lehrsatz“ bestehen; ferner „Ansehen“, zunächst neutral „Einschätzung“, dann positiv „Ehre, Ruhm“ ohne Attribut, jedoch so, daß von einer *κακῇ δ.* gesprochen werden kann; vgl. das deutsche „Ruf“, das auch ohne Attribut „guter R.“ bedeuten kann. Der Frauen- u. Schiffsname *Δ.* ist nicht mit Deißmann als „Lichtglanz“, sondern als „Ruhmvolle“ zu deuten. — Ganz anders in der LXX, die

an 285 Stellen δ , nie als „Meinung“ hat, sondern den Sinn „Ruhm“ zu „Hoheit, Majestät, Herrlichkeit“ fortbildet. An 48 Stellen ist die hebr. Entsprechung mit Hilfe des MT nicht festzustellen, an 237 erscheinen 25 verschiedene hebr. Äquivalente, davon 178mal *kābôdh*, usw. δ wird als Deckwort für 6 verschiedene Grundbedeutungen seiner hebr. Äquivalente gebraucht: Ehre, Herrlichkeit, Offenbarungsherrlichkeit, Reichtum, Macht, Seele, also außer der 1. 5 neue, wobei *kābôdh* das einzige Äquivalent ist, das in allen 5 Bedeutungen vorkommt. An den meisten Stellen bedeutet *k*, dessen Übers. also der Ursprung des neuen Gebrauchs von δ ist, „Ehre“. Die Übers. mit δ , ging dann auf die Stellen über, wo *k* nicht diese Bedeutung hatte; für die Bedeutung „Herrlichkeit“ in Anspruch genommen, konnte δ auch an den wenigen Stellen gebraucht werden, wo andere Äquivalente diesen Sinn hatten. Die LXX-Übers. stellt also den Akt dar, in dem die Bedeutungen „Herrlichkeit, Lichtglanz“ dem griech. δ auf äußerliche Weise vindiziert werden. Dabei ist δ zum Träger des relig. Begriffs „Offenbarungsherrlichkeit“ geworden, der eine lange Vorgeschichte u. eine weitere Entwicklung hatte, die sich nun mit δ verknüpft. Diesem Problem, dem religionsgeschichtl. Charakter des bibl. Begriffes der „Herrlichkeit Gottes“, geht Teil B nach, der unter vorläufigem Absehen von der Abhängigkeitsfrage das Wesen der „H. G.“ durch Vergleich mit ähnlichen religionsgesch. Phänomenen zu bestimmen sucht. Die Machtidée wird an den Machtworten *mana*, *kamui*, *brahman*, *ka* gezeigt; sie steht oft in enger Verbindung mit dem Lichtmotiv. Im Avesta begegnet uns das Lichtmotiv in dem Machtbegriff *Chvarna* „Glücksglanz“ (H. Lommel, *Die Yästs des Avesta* [1927] 169 ff.), ursprünglich konkreter Lichtglanz, dann Kraft u. selbst Glanzwesen, das in ar. Wesen einwohnt; die Machtidée hat sich das Lichtmotiv fast völlig untergeordnet. In der mandäischen Theologie u. Liturgie ist das Lichtmotiv konstruktives Prinzip. Im Sukhāvati-Buddhismus ist es ganz verinnerlicht. An Beispielen aus Bhagavatgītā u. dem Sufismus wird gezeigt, daß es in der Ekstase stets neu aufbrechen kann. Indem Vf. diese religionsgeschichtl. Kategorien auf den atl. *k. Jahwe* anwendet, stellt er fest, daß alle Gestalten, in denen *k. J.* im AT erscheint, die Machtidée zum Ausdruck bringen, sowohl das visionäre Konkretum (in der allgemeinen Form: sichtbare Erscheinung der Macht Jahwes, wie spez. bei Ezechiel, wo — vielleicht unter iran. Einfluß — das Lichtmotiv stark mitwirkt) wie auch das relig. Abstraktum (das aber im Banne der Machtidée bleibt, zu einem eschatolog. Terminus geworden ist u. in die hymn. Formelsprache einging). Indem die LXX das Abstraktum δ setzt, verstärkt sie die Entwicklung zum Abstraktum; in diesem Sinne geht die δ . *θεοῦ* über in die außerkanon. jüd. u. in hellenist. Schriften (bes. auch die stark jüd. beeinflussten Zauberpapyri). Höhepunkt der Geschichte des Begriffes δ . ϑ . ist das NT, das ihn auf Jesus bezieht, wobei die spätjüd. Eschatologie Vermittlerin ist; denn die Stellen, die die *δόξα πατρὸς* mit dem Sohne verbinden, sind eschatolog. (Verbindung von δ . u. *δύναμις*, Hintergrund *παθήματα*, die δ . ist die messian. Herrlichkeit); Lk. 2, 9; 9, 31 f.; Apok. 18, 1 Lichtvision. Völlige christl. Neuformung erfährt die δ . vor allem in der Rechtfertigungslehre Pauli: sie ist die schon gegenwärtige, in ihrer Vollendung erhoffte Folge der *δικαιοσύνη*, charakterisiert durch *ἐλευθερία* (Röm.). I Kor. 2 verhülft die *σοφία θεοῦ* zum herrlichen Gnadenstand, versetzt in eine neue Wirklichkeit, macht der *δύναμις θεοῦ* = *πνεῦμα* teilhaftig; der gekreuzigte Jesus ist *κύριος τῆς δόξης*. Vf. lehnt mit Recht die hellenisierende Deutung einer „Erfüllung mit Glorienstoff“ ab, sieht aber seinerseits das „Geistige“ vielleicht zu sehr im Ethischen (S. 202); wenn die δ . *θεοῦ* Gottes Wesen ist, so ist die Teilhabe daran doch auch etwas Wesenhaftes! Richtig S. 207, daß die δ . die alle ird. Zustände überschreitende Überschwenglichkeit des neuen Zustandes bezeichnet, ferner 214, daß dieser Gnadenstand viel mehr als Ethisches meint. Die Machtidée ist in einer radikal verinnerlichten Form vorhanden. Die visionell-myst. Komponente des Begriffes hat ihren Ursprung im Damaskus-Erlebnis. In genauer Analyse aller Stellen des Joh.-ev.

zeigt Vf., daß auch hier δ . an zentraler Stelle steht, Ausdruck der Machtidee ist, freilich in einer eigenen Form: In einem Rückgriff auf eine atl. Gestaltung des Begriffes ist die δ ., kraft deren Christus seine $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ tut, wesensgleich der Wunderkraft Jahwes; die joh. Welt ist voll der δ . $\sigma\omicron\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$, die δ . $\tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ ist. Von hier aus wird die Vorstellung der Verherrlichung Christi u. Gottes geprägt, wobei nach Ansicht des Vf. in die Bedeutungswelt des griech. δ . zurückgelenkt u. von der Verchristlichung durch Pl. abgewichen wird. — Es ist hier nicht der Ort, mit dem Vf. sich auseinanderzusetzen, da dies nur in ebenso genauer Einzelanalyse, wie sie Vf. meisterhaft übt, möglich wäre. Wenn man aber auch öfters anders interpretieren möchte u. daher auch im Ganzen zu manchen andern Ergebnissen käme, so ist das Buch doch eine außerordentliche Förderung des auch für den Kult so bedeutungsvollen Problems. — Bespr.: Theol. Litztg. 1935, 250—3 (Joh. Schneider). [182]

Einar Molland, *Das Paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache* (Avhandlingar utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1934 Nr. 3. Oslo 1934). Eine Vorarbeit für die vom Vf. geplante Geschichte des Begriffes Ev. in der Alten Kirche, die auf Paulus aufbaut, weil bei ihm Ev. zuerst als christlich-techn. Wort greifbar ist. Die vor P. liegende Vor- u. Urgesch. wird von J. Schniewind, *Euangelion. Ursprung u. erste Gestalt des Begriffes Evangelium* (I 1927, II 1931; weiteres folgt) behandelt, der seine Diss. (1910) den *Begriffen Wort u. Ev. bei P.* gewidmet hatte. Friderichsen, des Vf. Lehrer, schrieb 1911 in der Norsk Teologisk Tidsskrift *Tò euaggelion hos Paulus*. Auf diesen Vorarbeiten fußend, stellt Vf. nach einer Sprachstatistik fest, daß der pl. Ev.-begriff seinen Ursprung nicht im Hellenismus hat, daß dieser aber, bes. durch die Terminologie des Kaiserkultes, für das Verständnis jenes vorbereitet war. Der Ursprung liegt Jes. 61, 1 (Luk. 4, 18 f.). Bei Pl. zeigt der Ev.-begriff eine Menge Nuancen, ist immer eine lebendige Realität. Inhalt des Ev. ist „Jesus Christus selbst. Die christolog. Lehre von dem Präexistenten, der Mensch wurde, um uns zu erlösen, u. den Kreuzestod erlitt, der auferstanden ist u. zur Rechten Gottes weilt, bildet den Kern des Ev.“ (S. 78). S. 60 ff. macht Vf. einen Unterschied zwischen dem Ev. u. den Konsequenzen, die P. daraus zieht (in diesem Sinne übersetzt er Gal. 2, 5; 14 ἡ ἀλήθεια τοῦ euaggeliou), u. versteht unter diesen bes. die Lehre vom Gesetz, die Rechtfertigung u. die Ethik. Ich möchte glauben, daß schon die eine Stelle Röm. 1, 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ (Ev.) ἀποκαλύπτεται trotz Vf. S. 63 beweist, daß die Rechtfertigung gerade der Hauptinhalt des Ev. ist. Gewiß ist die Substanz des Ev. „das christolog. Drama“ (S. 75), aber zum Heilsdrama gehört auch das Heil. — Der Ausdruck „mein Ev.“ bezeichnet kein Sonderev., stammt aus dem apostol. Selbstbewußtsein. Das letzte Kp. *Ev. u. Heilsgesch.* weist als Lehre des P. auf, daß das Ev. eine Vorgeschichte, einen übergeschichtl. Ursprung u. eine eigene Geschichte hat, in der P. mitten drin steht, daß es eschatologisch vom Gerichte spricht. — Wenn „Ev.“ das Christusdrama enthält, so ergibt sich der Wert dieser Auffassung für das Kultmysterium, dessen Inhalt ebenfalls das Heilswerk ist. — Bespr.: Th. Litztg. 1935 Sp. 141 f. (O. Michel). — Vgl. Nr. 212b.

H. Pribnow, *Die johanneische Anschauung vom „Leben“. Eine biblisch-theologische Untersuchung in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Greifswalder Theol. Forsch. hg. von Deißner u. v. d. Goltz Bd. 4; Greifswald 1934). Die Diss. aus der Schule Deißners untersucht den im Ev. Joh. dominierenden Begriff des Lebens u. die hinter ihm stehende Gesamtanschauung; die „religionsgesch. Beleuchtung“ beruht bei dieser „ntl. Untersuchung“ darauf, daß die Vertrautheit mit der relig. Umwelt des NT dem Forscher für eine ntl. U. die Augen schärft. Diese selbst behandelt hier in gründlicher Einzelexegese Christus als den Träger des L., die Identität von L. u. „ewigem L.“, dessen Gegenwärtigkeit, die mit Recht neben der eschatolog. Hoffnung hervorgehoben wird (das e. L. ist eine „Größe der Gegenwart“ S. 32), seine Dauer u. die Korrelatbegriffe „Tod“ usw., seine Gewinnung, L. u. Gericht, L. u. Eschato-

logie, den Inhalt des L. In dem Kp. über die Gewinnung des L. wird bei der Darlegung über die objektive u. subjektive Grundbedingung dafür gut auf die nicht histor., sondern „prinzipielle“ Betrachtungsweise des Ev. Joh. hingewiesen: Da Joh. nach der Erhöhung des Herrn, also „in der Periode des Geistes“ schreibt, so ist für ihn „die Person Jesu keine Größe der Vergangenheit, sondern eine Größe der unmittelbaren Gegenwart —, denn in dem Parakleten ist Christus zugegen“ (S. 79). Weil der Geist das L. schaffende Element ist, erscheint 3, 5—8 die Taufe als obj. Mittel der L.-stiftung, da nur sie ins Reich Gottes d. h. ins ew. L. einführt; auf den Geistempfang weist das „Gezeugtwerden aus dem G.“ Vs. 5 u. 8; I Joh. 5, 7 f. nennt Geist, Taufe u. Abendmahl als Zeugen der Gottessohnschaft Jesu. Mit der Taufe, die Sakrament, nicht bloßes Symbol ist, ist der Glaube untrennbar verbunden. 6, 51c—63 tritt das Abendmahl als obj. Mittel des L. auf; es ist nach Vs. 61 f. pneumatistisch zu fassen, da es Fleisch u. Blut des Geist-Christus gibt. Das konkrete sakramentale Kultmahl spendet pneumat. Gaben u. ist nicht spiritualistisch zu entleeren. Eine mag. Wirkung des Sakraments oder eine Vergottung nach Art der Mysterienreligionen lehnt Vf. mit Recht als unjoh. ab; er hält es auch für unmöglich, über die Art des L. eine positive Aussage zu machen, u. bestreitet auf jeden Fall, daß das L. eine Substanz sei, sei es auch hyperphysisch-phys. Art. Wird aber durch den Vergleich mit dem elektr. Strom S. 89 nicht etwas Schiefes in diese relig. Welt hineingetragen? Wenn Gottes Leben sein Wesen ist, so muß doch auch die Teilhabe daran etwas Wesenhaftes, nicht bloß etwas Dynamisches sein. S. 148 wird auch als „ruhender“ Inhalt des L. wesentlich Christus- u. Gottesgemeinschaft angegeben, aus der sich das aktive Element der eth. u. missionar. Betätigung ergibt. — Das Buch ist durchzogen von einer Vergleichung des Ev. Joh. u. des I. Joh. mit der Apok., die die joh. Anschauung vom L. nicht aufweist, oder doch nur vereinzelt, woraus Vf. schließen will, daß die Apok. nicht von Joh. stammen kann, wohl aber dem joh. Kreise angehört. Stellt man aber den ganz andern Charakter einer Apok. gegenüber einem Ev. in Rechnung, so beweisen die trotzdem bestehenden Übereinstimmungen eher das Gegenteil. [184]

H. Windisch, *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich* (Unters. z. NT hg. von Windisch Heft 24; Leipzig 1934). Seitdem der 1936 † Vf. 1909 zum erstenmal das Thema „Jesus u. Paulus“ behandelt hat, sind ihm neue Aspekte zugewachsen: die Aposteltätigkeit Jesu u. die Christusähnlichkeit des P., ferner die Vergleichbarkeit beider Gestalten mit dem „Gottesmann“ des AT u. dem θεῖος ἄνθρωπος der Antike. Freilich muß Vf., um den Vergleich zwischen Jesus u. P. überhaupt durchführen zu können, von dem Kyrios Christus absehen u. nur den geschichtl. Jesus ins Auge fassen, der „in vielem ein anderer auch als der Christus“ ist, „dessen Sklave u. Apostel P. ist“ (S. 10). Es fragt sich aber, ob eine solche Vergleichung Wert hat, da doch gerade für P. der Herr dem Fleische nach nicht existiert; jedenfalls hätte P. aus seiner ganzen Wesenheit heraus als erster gegen eine solche Nebeneinanderstellung protestiert, u. nicht etwa bloß aus Bescheidenheit, sondern aus dem Kerne seiner Lehre heraus. Das Bild, das Vf. zeichnet, hat denn auch etwas Unausgeglichenes u. Widersprüchvolles. Der Wert des Buches liegt daher wohl nicht so sehr in der Gesamtkonzeption als in der Unmenge von sehr anregenden Einzelbeobachtungen sowohl über Parallelen im Leben Jesu u. seines größten Apostels wie auch über die religionsgeschichtl. Gestalt des „Gottesmenschen“ sowohl in Israel wie in der griech.-röm. Antike. Für Kultfragen kommt bes. Kp. 7 *Der Mystagoge* in Betracht. Jesus u. P. wissen sich als Inhaber u. Verkünder eines Mysteriums, das zunächst das Heilswerk selbst umfaßt. Jesus erscheint bei Joh. dem apostol. Mysterienkürder bes. angelegentlich in den Reden über die Sakramente. „Wenn P. in den Taufperikopen Rm. 6; Col. 2; I Cor. 10 u. in den Mahnungen über das Abendmahl I Cor. 11, 23 ff.; 10, 16 ff. einem Hierophanten gleich den Sinn der hl. Handlungen auslegt, so hat auch Joh. in den beiden Spruchreihen über Taufe u. Abendmahl

3. 3—12 u. 6, 48—63 seinem Jesus die Gestalt eines Mysterienlehrers gegeben; in der Perikope von der Fußwaschung 13, 1—17 hat er sogar noch die Stiftung u. Deutung eines dritten, dem P. unbekannten Mysteriums hinzugefügt“ (S. 219 f.). Von der Taufe spricht unter den Synopt. nur Mt. 28, 19, wo die Stiftung der Mysterienhandlung mehr vorausgesetzt als vollzogen wird. P. belehrt die Gemeinde Röm. 6, Kol. 2 über ihr Wesen. Über das Abendmahl sprechen Synopt. u. P. ausführlich. „So ist das Christentum nach diesen Zeugnissen in der Tat eine 'Mysterienreligion', u. Jesus u. P. in dieser Mysteriengemeinschaft sind die beiden führenden *οικονόμοι μυστηρίων θεοῦ*“ (S. 226). Die Unrichtigkeit aber einer allzu engen Nebeneinanderstellung (vgl. auch S. 222) offenbart sich gerade am Kultmysterium; denn es gibt doch kein Paulusmysterium! (vgl. I Kor. 1, 13). S. 231 wird die Taufe richtig als „ein Nacherleben des Sterbens u. Auferstehens Christi Jesu, eine Symbiose mit Christus“, ein „sakramental erlebtes Mit-Christus-mit-gekreuzigtsein“ genannt, S. 257 als Entsündigungsprozeß erklärt. Für die Liturgie wichtig ist auch der ganze Vergleich zwischen Christus u. P., da die altchristl. Lit. die Heiligen u. insbes. die Apostel u. Martyrer in erster Linie als Nachahmer u. Bilder sowie Glieder Christi sieht; vgl. Jb. 2, S. 18 ff. — Bespr.: Th. Litzg. 1936, 49—53 (E. Fascher).

[185]

Fr. Bösenberg, *Die Tage des Menschensohnes im Lichte des prophetischen Wortes* (Ebingen 1934) bietet nicht eine wissenschaftl. Untersuchung, sondern Betrachtungen über die christl. Eschatologie, die die Stellen der Schrift über die Parusie sammeln u. oft geistreich auslegen, aber sich auch in chiliast. Gedankengänge verlieren.

[186]

Carl Schneider, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte mit Bildern* (Leipzig 1934). Das Joh. Leipoldt gewidmete Buch gibt zunächst dem Studenten, aber darüber hinaus jedem für das NT Interessierten einen lebendigen, bei aller Kürze klaren u. reichen Einblick in die Umwelt des Evangeliums u. der ältesten Kirche; der größte Wert wurde auf die Kultur- u. Religionsgesch. gelegt, wobei die Übersichten über die Quellen u. die Literaturhinweise sehr nützlich sind. Wenn Vf. auch die Grundlagen für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum u. spätantiker Religion gibt, so ist er doch auf dieses Problem selbst nicht eingegangen, weil dort noch alles im Fluß sei u. jede unsystemat., rein empirische Lösung in weiter Ferne liege, solange wir die Umwelt nicht klarer sehen als heute. Gegenüber der Überschätzung des Spätjudentums (nach 70 n. C.) bekennt sich Vf. — m. E. mit Recht — dazu, daß das NT „ein echt hellenist. Buch“ ist, womit selbstverständlich die Bedeutung des Judentums nicht geleugnet wird; ist dieses doch selbst ein Teilmoment des Hellenismus geworden. 600 Anm., guter Index, einige seltenere Bilder bereichern das wertvolle Hilfsmittel auch des Kulthistorikers.

[187]

Joh. Juhnke, *Das Persönlichkeitsideal in der Stoa im Lichte der paulinischen Erlösungslehre* (Greifswalder Theol. Forsch. hg. von Deißner u. v. d. Goltz Bd. 5, Greifswald 1934). Die Arbeit aus der Schule Deißners zeigt, daß neben der griech.-oriental. Volks- u. Mysterienreligion auch die stoische Ethik von Bedeutung für das Urchristentum ist. Vf. schildert im I. Teil das Idealbild des Weisen nach der neueren Stoa, der aus eigener Kraft vollkommen ist; jedoch schleichen sich bei Epiktet u. bes. bei Seneca Zweifel an der Verwirklichung des Ideals ein; zur Ethik tritt ein myst. Zug. Philon Alex. kennt trotz aller Anklänge an die Stoa die Abhängigkeit des Weisen von der göttl. Gnade. Der II Teil weist innere Widersprüche in dem stoischen System auf. Das Bewußtsein, an die Umwelt u. an höhere Gewalten gebunden zu sein, führt zum Dualismus u. zum Schrei nach Erlösung. Jedoch ist das Gebet etwa des Epiktet u. des Kleantes trotz theist. Züge im Grunde pantheisierend u. kraftlos. T. III zeigt, daß die Anklänge an das stoische Freiheitsideal im NT u. bes. bei Paulus nur scheinbar sind. Der Stoiker appelliert außer an den eigenen Willen an Idealgestalten, wie Herakles, der Heiland u. Mittler genannt wird, zu dem man betet. Jedoch ist er nur Surrogat für den Anfänger; der volle Weise genügt sich selbst;

kennt keine Sünde im christl. Sinne, daher auch nicht die Zerbrochenheit des alten Menschen u. die Demut, vor allem nicht die Agape. Während die christl. Erlösungsgewißheit auf eschatolog. Anschauungen beruht, kennt die Stoa keine unmittelbar in die Weltgeschichte eingreifende Hand Gottes, erschöpft sich im Diesseits, findet daher auch nicht den sichern Zugang zu Gott im Gebete. Die kraftlosen Selbsterlösungs-vorstellungen der Stoa werden überwunden nur durch die ntl. Botschaft „von der Alleinwirklichkeit des heilig nahen Gottes“. Dies einige Grundgedanken, die das Buch in sorgfältiger Weise nach den Quellen reich belegt. [188]

Rud. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (München 1934). Dieses letzte große Werk des Marburger Religionsphilosophen zeigt den Fortschritt, den O. gerade durch seine religionsgesch. u. religionsphilosoph. Studien auch auf dem Gebiete der tieferen Erfassung des Christentums gemacht hat (über den am 7. III. 1937 † vgl. die Würdigung seines Lebenswerkes unter dem Titel *Protestantischer Universalismus* durch Fr. Heiler in: Eine hl. Kirche = Hochkirche 19 [1937] 133—141), wenn auch noch manches von seiner früheren liberalen Periode nachwirkt. Jedenfalls handelt er statt vom *Leben u. Wirken Jesu* nun von 2 Grundbegriffen des Christusevangeliums: Reich Gottes u. Menschensohn. Unter A *Das RG in Christi Verkündigung* behandelt er zunächst deren Vorstufen u. glaubt, daß Jesu eschatolog. Wanderpredigt Momente enthält, die nicht paläst. sind, sondern auf Zusammenhänge mit dem arisch-iran. Osten hinweisen, u. zw. auf die vor der Trennung von Iranern u. Indern bestehende Asura-Rel., die in Indien unterlag, im Iran durch Zarathustra siegte; neu ist hier die Idee vom Gotteskampf wider der Gottesfeind u. die Eschatologie: R. des Herrn. In der isr.-jüd. Entwicklungslinie ist *malkūt* zuerst nicht eschatolog.; erst Weish. 10, 10 bedeutet RG das jenseitige R. Im Vaterunser kommt das RG von oben, damit auch auf Erden Gottes Wille geschehe, also Dualismus u. Transzendenz der Gottheit. Bei Jesus gibt es 2 R.; mit ihm ist GR da, Satans R. vorüber. Das RG Jesu ist überweltlich, ganz anders, heilig, kommand; zu ihm gehören der himml. Menschensohn, sein Thron u. der hl. Geist, die Engel usw.; mit ihm verbunden ist die Idee einer dynamis, einer von oben kommenden Macht (exousia Jesu) u. die des Gerichtes. Mit der eschatolog. Irrationalität ist eine mit dem Fortgang der Zeiten rechnende rel.-sittl. Verkündigung verbunden, u. zw. notwendig. An der Gestalt Joh. des T. wird das Originale an Jesu Reichspredigt erlassen, dann der Schonhereinbruch des zugleich künftigen u. gegenwärtigen RG im einzelnen, bes. auch an Luk. 17, 21 geschildert (sehr problematisch ist u. a. die Darlegung S. 88 ff. über Mk. 4, 3—8 u. 26—9). Die Eschatologie Jesu unterscheidet sich von der früheren also dadurch, daß das RG „bereits lebt im schon gegenwärtig wirksamen Wunder der Endzeit“ u. daß „er durch Wirken, Rede, Gleichnis, charismat. Kraftverleihung einem in seine akoluthia tretenden Kreise von Anhängern das Berührtsein von diesem Wunder des Transcendenten als eigene Habe vermittelt“ (S. 123). In B *RG u. Menschensohn* (Ms) stellt Vf. als das Neue hin, daß der „irgendwie auf Einflüsse des ar. Ostens“ (S. 152) zurückweisende Ms des Buches *Henoch* mit dem leidenden Gottesknecht Jes. 53 verschmolzen ist. „Dieses Tiefste“, nämlich das „Erleben eines Kreises von Jüngern, die am demütig-willigen gottgehorsamen Leiden ihres Meisters Sühnung u. Heiligung erfahren“, gegenüber dem doch eben alles zurücktritt, was sonst in der Religionsgesch. aufgetreten ist, ward nicht von Griechen, nicht von Indern oder Iranern gefunden, sondern ist in Judenseelen geboren worden“ (S. 220). Die „Möglichkeit, als Entsühnte einzutreten in eine berit Gottes, die ihnen das GR ermöglicht u. sichert“, „ist dann der Sinn seiner *Abendmahlshandlung*“ (S. 219), die C *als Jüngerweihe für den Eingang ins GR* beschreibt. Vf. berührt sich hier mit seinem Buche *Sünde u. Urschuld*, so daß wir auf unsere Bemerkungen dazu Jb. 12 Nr. 212 S. 312—4 zurückverweisen können, u. ergänzt sie in sehr anregenden, aber auch problemat. Ausführungen. — D *GR u. Charisma* mit seinen glänzenden Darlegungen über Jesus als Charismatiker (vgl. Windisch oben Nr. 185)

zeigt wiederum, wie sehr O. durch seine tieferen Einsichten in die Religionsgesch. ein ganz anderes Verhältnis zum NT erlangt hat. „Will man sagen, wer Jesus war, so muß man den Exorzisten, den Charismatiker an ihm ernstnehmen . . . Das Reich ist für ihn hereinbrechende rettende Gottesmacht . . .“ — Bespr.: Th. Litztg. 1934, 229—32 (Ad. Jülicher).

[189]

A. D. Noek, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic background* (enthalten in: *Essays on the Trinity and the Incarnation* by Members of the Anglican Communion edited by A. E. J. Rawlinson [London, New York, Toronto 1933; Neudruck des 1928 zuerst ersch. u. 1932 reproduzierten Buches] S. 51—156). Auf diese durch außerordentl. Literaturkenntnis u. nüchterne Besonnenheit sowie gründliche Tiefe ausgezeichnete Studie sei noch nachträglich aufmerksam gemacht. Die bis in letzte Einzelheiten gehende Kenntnis der antiken Umwelt des werdenden Christentums wie auch das Verstehen des NT u. der älteren Kirche erwecken Vertrauen in die Urteile des Vf. über die Beziehungen zwischen den beiden Größen. Er schildert zunächst den Hintergrund: Die ersten Konvertiten waren wohl fast alle unter einem Einfluß des Judentums gewesen. Der Hellenismus war vor allem Stadtkultur; ihr Kult der Götter oder des Kaisers konnte gläubig sein oder sozialer Anstand oder Kult der Weltordnung oder ästhet. usw. Nichtgriech. Elemente waren damit verbunden. Neben dem Stadtkult standen weiter verbreitete Kulte wie des Asklepios u. a. Die Mysterien werden kurz u. gut gekennzeichnet. Der griech. Glaube wurde durch die Berührung von Ost u. West, die Ausdehnung des geistigen Horizonts, das Wachsen des Individualismus umgewandelt, was im einzelnen lehrreich ausgeführt wird. Der II. Teil geht über zur Theologie des Christentums als einer Missionsreligion. Eine gewisse Vorbereitung auf das Christentum (Sündengefühl) war nur sehr sporadisch vorhanden; das Chr. hatte eine ungeheure Aufgabe. Der Eintritt ins Chr. bedeutete Aufnahme in ein Corpus, so daß die Aufnahmeriten u. die Tischgemeinschaft sehr wichtig waren. Der lebende Herr, nicht der histor. ist für Paulus die Hauptsache; aber er zitiert auch Aussprüche des ird. Jesus. Der „Kyrios“ ist schon vorpaulinisch. Pl. ist aber nicht von einem „spirit of paganism“ beeinflusst, wie ein Blick auf die Terminologie zeigt. Die Kyriosidee (vgl. Maranatha) stammt aus Jerusalem, paßte aber gut zum Hellenismus. Soter u. Euangelion stammen nicht aus dem Kaiserkult; Soter aus LXX, Soteria ist Sündenerlösung. Auch „Sohn Gottes“ ist nicht hellenist. Die Christologie ist aus der Kyrioslehre entwickelt u. nicht aus antiken oder iran. Vorstellungen zu erklären. Der Ursprung der Begriffe Pneuma, Logos ist noch nicht klargelegt. Das myst. Leben hat Anklänge an das Mysterienwesen, ist aber doch eigenständig. Für uns bes. aktuell ist Teil III: *Die christl. Praxis*. In ihr sind die Riten zentral, aber gerade deshalb selten besprochen. Auch von den ant. Mysterien wissen wir wenig Sicheres; das meiste aus dem 2.—4. Jh., wo Angleichungen an das Christentum wahrscheinlich sind; auch waren sie lokal verschieden. Die Taufe ist von den Judenchristen zu den Heidenchr. übergegangen; ihre Beziehungen zum Heidentum werden sorgfältig geprüft u. als nichtwesentlich befunden. Die Terminologie wurde später teilweise übernommen, als der Begriff schon ausgebildet war. Die Eucharistie ist für Jesus „symbol. Darstellung seines Opfers“, wodurch er die Jünger zur willigen Annahme seines Todes bringen wollte. Die Aufforderung „Tut dies“ liegt mindestens dem Sinne nach in der Handlung. Für Paulus ist der Ritus „a liturgical setting forth of Christ's death“, was keine Erfindung war, wenn das Wort vom „Bund“ gefallen ist. Jesus stellt sich dadurch als Opfer hin, dessen Blut für die Gläubigen zum Siegel eines neuen Bundes vergossen wurde, dessen Leib für sie zerbrochen wurde. Sein Tun ist „a symbolic representation of the Crucifixion conceived as a Covenant offering. The repetition of what Jesus did was therefore in the first instance a re-enacting of his Covenant offering, bringing its participants into an intimate relationship therewith . . . The Eucharist . . . is an action, not an expression of piety; thy per-

formance in *mimesis* indefinitely often of what happened once and for all . . . To call this Covenant offering a *θυσία* or sacrifice was natural . . . The Eucharist is the objective memorial in act of Jesus. The sacrificial aspect springs from this; the sacrifice is not a new sacrifice, but the one offering of New Covenant, as Casel says“ (mit Hinweis auf unser Jb. 4, 226 ff.; 6, 113 ff. usw.). Wir freuen uns dieser Übereinstimmung, wie auch im folg.: „The Eucharist regarded as the actualisation of a soteriological drama is in a line with contemporary mysteries, which purported to represent the sufferings and triumph of a god, in which his worshippers sympathised and shared. There are differences . . ., but there is a fundamental unity of conception. The Eucharist is a mystery, as mysteries were then understood, and Christianity the heir of Judaism, has also an essential spiritual continuity with Hellenistic religion. Nevertheless, on our evidence we must conclude that its parallelism comes from an independent basis; we have in fact here one of the clearest cases of convergent religious development“ (S. 123 f.). Für die Kommunion stellt Vf. in Ausführungen über das hl. Mahl u. die Theophagie fest, daß zu ihr es keine heidn. Vorläufer gibt, erst recht nicht zu ihrer zentralen Stellung u. soteriolog. Bedeutung. Vf. handelt weiter über die Agapen, über die Euch. in der Didache, über *κοινωνία* bei Paulus (kein hellenist. Einfluß), die kirchl. Ämter. Nur kurz können wir noch die stets anregenden Ausführungen über den Stand der Gemeinden, die Beziehungen zur Philosophie u. schließlich die Gründe für den Sieg des Christentums erwähnen. Die Arbeit verdient ein genaues Studium. [190]

Jos. Böni, Der Kampf um die Kirche. Studien zum Kirchenbegriff des christlichen Altertums (Vevey 1934). Das Buch ist aus den Kämpfen des Vf., der es als kathol. Theologe begonnen u. „auf dem Boden unabhängiger Forschung u. der breiten Grundlage der Geschichte der Religionen“ geschrieben hat, hervorgegangen, der damit die Protestanten, die aus der Not der Zeit heraus zur Kirche hinstreben u. sich dadurch kathol. Anschauungen nähern, warnen will. Es ist also mehr ein Bekenntnisbuch, an das man nicht streng wissenschaftl. Maßstäbe anlegen darf, wenn Vf. sich auch gründlich in der Literatur auskennt. Anstatt einer Einzelkritik verweise ich auf Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Uppsala 1932; s. Jb. 12 Nr. 204). Jedenfalls zeigt das Ringen des Vf., wie notwendig die Zurückwendung zum relig. u. pneumat. Kirchenbegriff ist, wenn es auch nicht richtig ist, daß Vf. von der jurid. Seite der Kirche die andere ganz überwuchert glaubt. [191]

Wolffg. Schmidt, Die Kirche bei Irenäus. Akademische Abhandlung (Helsingfors 1934). Vf. stellt neben die kathol. Behandlung des Themas durch L. Spikowski, *La doctrine de l'Église dans S. Irenée* (Straßburg 1926) eine vom mehr protestant. Standpunkt aus, die daher annimmt, daß Ir. in seinem Denken von der Kirche dem Urchristentum noch sehr nahe steht, den Katholizismus „vor allem durch eine gewisse intellektualistisch-gesetzl. Fassung der grundlegenden Größe der Kirche, der apostol. Botschaft, des Kerygmas, anbahnt“, wozu er durch den Kampf mit der Gnosis gezwungen wurde. Das Kerygma ist eine an die Schriften gebundene, aber doch über u. hinter ihnen stehende, lebendige Größe; die apostol. Tradition ist das aktualisierte K. Ein Niederschlag der ap. Tr. sind die bei Ir. vorkommenden Glaubensregeln u. Taufbekenntnisse. Das kirchl. Amt vermittelt u. schützt die apost. Botschaft. Beste Zeugin des K. ist die Gemeinde von Rom. Ir. sieht die universale Kirche als den einen Leib Christi. Hier werden — was für uns bes. in Betracht kommt — die symbol. Bilder der K. besprochen (S. 91—4): Leib, Weib, Lots, 7facher Leuchter, Bau, Weinberg, Frau (vgl. S. 97 ff.). In dem Abschnitt *Die K. als die Heilige* werden nach dem Pneuma die Buße (Vf. bejaht eine B. nach der Taufe bei Ir.), die Taufe u. die Eucharistie (S. 136—145) behandelt: Die T. ist grundlegend für das Christenleben; bei der Euch. tritt der Opfercharakter stark hervor in einer geistigen Form, deren Ziel die Verherrlichung Gottes ist. Die sorgfältige Arbeit faßt

die Hauptpunkte der ir. K.-lehre gut zusammen, wenn man über manches auch anders urteilen wird. Einige Berichtigungen auch in der Bespr.: Th. Litzg. 1934 Sp. 452 f. (H. Koch). [192]

Jules Lebreton et Jacques Zeiller, *L'Église primitive* (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours publiée sous la direction de Aug. Fliche et V. Martin, t. I; Paris 1934); *De la fin du 2^e siècle à la paix constantinienne* (ebd. t. II; 1935). Auch die Liturgiewissenschaft begrüßt dies große Werk, dessen 2 erste Bände hier zu würdigen sind, aufs wärmste. Es will in 24 Bänden zu je 500 S. eine auf Grund der zahllosen Einzeluntersuchungen der letzten Jahrzehnte erarbeitete Synthese bieten, die von 30 Fachleuten vorgelegt werden soll. Die Geschichte der alten Kirche bis zum Frieden unter Konstantin wurde von den Herausgebern des Gesamtwerkes so anerkannten Gelehrten wie L. u. Z. anvertraut, die sich, ihren Arbeitsgebieten entsprechend, recht glücklich in den ungeheuren Stoff teilten, indem Z. mehr, aber nicht ausschließlich, die äußere Geschichte, L. mehr das innere Leben der Kirche darstellten. Von Z. stammt in der Einleitung zu Bd. 1 der Abschnitt über die röm. Welt zu Beginn des Christentums, wobei natürlich auch die heidn. Kulte zur Sprache kommen, ferner Kp. 4 über den hl. Petrus u. die Anfänge der röm. Kirche, dann Kp. 7—9 die Gesch. der Ausbreitung des Christentums u. der Christenverfolgungen von Nero bis Commodus, Kp. 12, das den verschiedenen Kirchen im 2. Jh. gilt, je ein Kp. über die kirchl. Organisation (Kp. 11) u. über das christl. Leben in den 2 ersten Jh. (Kp. 13). In Kp. 11 seien außer den Bemerkungen über Episkopat u. Presbyterat auch die über „die andern kirchl. Stände“ hervorgehoben, zu denen Z., die Didache leider nur recht allgemein nennend, auch Lehrer u. Propheten rechnet, im Kp. 13 S. 411 ff. die Ausführungen über die Katakomben u. die hiermit zusammenhängenden Fragen des Kultes. Im Gegensatz zu P. Styger, *Die röm. Katakomben* (1933) nimmt Z. den symbol. Charakter der Katakombenkunst an; O. Casel, *Älteste christl. Kunst u. Christismysterium* (Jb. 12 [1932] 1—86, bes. 37 ff.) hätte hier wohl angemerkt werden können. — L. handelt in der Einleitung zu Bd. 1 über das Judentum in Palästina u. in der Diaspora zur Zeit Jesu, in einem eigenen, bes. willkommenen Kp. über Jesus Christus als den Gründer der Kirche (Kp. 1), über das Missionswerk der Apostel, vor allem das des hl. Paulus, über die Kirche von Jerusalem (Jakobus) u. die Kirchen von Kleinasien (Kp. 2, 3 u. 5). In Kp. 5 sei auf S. 245 Anm. 3 verwiesen, wo die Ansicht, der Apostel Johannes sei eines frühen Martertodes gestorben, zurückgewiesen u. bezüglich des für sie aus alten Martyrologien geltend gemachten liturg. Arguments auf die Widerlegung durch L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I (Paris 1928) 146—54 aufmerksam gemacht wird. Auf eigentlich liturg. Dinge kommt L. im Kp. 6: *Das christliche Leben am Ende des 1. Jh.* zu sprechen; hier ist in § 1 *La vie chrétienne et le culte* (nicht *le Christ*, wie S. 470 statt *le culte* zu lesen ist,) u. a. von der Taufe u. der Eucharistie die Rede. Letztere ist schon im Kp. über Paulus S. 195 kurz berührt, u. ihre Einsetzung ist S. 110—2 geschildert. Bei Behandlung der Euch. wäre hier im Kp. 6 oder wenigstens später S. 362 f. in Kp. 10, wo die Angaben der *Didache* 9—10 über die Eucharistiefeier gebracht werden, ein näheres Eingehen auf *Didache* X 7, die Eucharistiefeier durch die altchristl. Propheten, wünschenswert gewesen (vgl. O. Casel, *Prophetie und Eucharistie*, Jb. 9 S. 1 ff.). Mit Freuden weise ich auf L. Kp. 10: *Die apostol. Väter u. ihr Zeitalter* hin, bes. auf § 6: *Das Gebet in der Urkirche*. Hier finden sich wieder Ausführungen über die eucharist. Lit., die Taufflit. u. das Taufsymbolum, für dessen Entwicklung die Rolle der röm. Kirche entscheidend war. Hervorgehoben seien S. 361 die treffl. Bemerkungen über die ältesten bekannten an Christus gerichteten Hymnen, den Morgenhymnus *Gloria in excelsis Deo* u. den Abendhymnus *Φῶς ἱλαρόν* (zu letzterem s. jetzt auch Fr. Jos. Dölger, *Ant. u. Christent.* 5 [1936] 11 ff.), ferner S. 365 Anm. 4 die wertvolle Notiz über jene in unserm Jb. schon öfters

(z. B. Jb. 7 Nr. 51 S. 182 f.) ins rechte Licht gesetzte geistige Haltung, die in der Euch. mit Vorliebe die *φοικτὰ καὶ φοβερά μυστήρια* sieht u. ihr deshalb mit Furcht u. Schauern begegnet. Diese Haltung finde man zwar nicht bei den Kappadoziern, auch nicht in der Anaphora des Serapion v. Thmuis u. in den *Apostol. Konstit.*, wohl aber, ja bes. ausgeprägt, bei Kyrill v. Jerus., Joh. Chrysost. u. in der Jakobuslit., etwas gemildert auch in der Basil.- u. Chrysost.lit. Die paar Seiten: *Fear and Awe attaching to the Eucharistic Service* (Texts and Stud. VIII Nr. 1 [1909] S. 92—7), auf die sich L. hier beruft, stammen von Edm. Bishop, nicht von Connolly. — Auch in den 21 Kp. des womöglich noch reicheren 2. Bd. wird die Lit. berücksichtigt, wenn ihrer Entwicklung im 3. Jh. auch kein eigener Abschnitt gewidmet ist. Beide Vf. zeigen sich auch in Fragen der Liturgiegesch. mit den Ergebnissen der neuesten Forschung durchweg vertraut. S. 66 ff. Geschichte des Katechumenats. S. 70 ff.: Entstehung fester liturg. Formeln u. im Zusammenhang hiermit die Entwicklung des Taufsymbols, das selbst die Kodifikation einer liturg. Formel ist. S. 70 f.: Im Sinne Lietzmanns werden die beiden Liturgien des Hippolyt u. des Serapion als 2 Liturgietypen angesehen, die den Ausgangspunkt aller anderen Liturgien bilden, ihrerseits aber eine Tradition bereits voraussetzen; vgl. dazu Jb. 6 S. 209 ff. S. 83 f. die *Didaskalia apostolorum*. S. 87—93 Der Osterfeststreit, zu dessen mannigfachen Fragen jetzt auch O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, oben S. 1 ff. heranzuziehen ist. S. 107 ff. schöne Ausführungen über die *ἀποστολική παράδοσις* des bei ihrer Abfassung schon schismat. Hippolyt u. seine Lit., die im wesentl. auf wirkl. röm. Tradition beruhe. S. 70 Anm. 3 Hippolyt, der bereits festgelegte liturg. Formeln bezeugt, läßt an einer Stelle der persönl. Inspiration des Liturgen noch freien Raum. S. 131 f.: Der These L. Duchesnes, daß Gallien, abgesehen von der Narbonensis, bis zur Mitte des 3. Jh. nur einen einzigen Bischofssitz, nämlich Lyon, besessen habe, wird zugestimmt; vgl. aber M. Schuler, *Über die Anfänge des Christentums in Gallien und Trier, mit bes. Berücksichtigung der These von L. Duchesne* (Trierer Zeitschr. 6 [1931] 80 ff.) u. H. Koch, *Zschr. f. Kirchengesch.* 51 (1932) 313 f. — S. 335 f. Das Symbolum des Gregor. Thaumaturgus. S. 370 f. Origenes und seine in der Theorie ablehnende Haltung gegenüber dem an Christus unmittelbar gerichteten Gebet; der Einfluß seiner angebl. subordination. Theologie auf liturg. Texte des 4. Jh., bes. in den *Apostol. Konstit.*, z. B. auf die in diesen überlieferte Fassung des *Gloria in excelsis Deo*. S. 390 ff. Die verschiedenen Weihegrade, die Titelnkirchen. S. 395 Ursprung der Pfarreien, S. 397 deren Verbreitung. Zum Begriff der *παροικία* siehe P. de Labriolle, *Paroecia* (Rech. de Science religieuse 18 [1928] 60 ff.). S. 435 ff.: Öffentliche Ausübung des christl. Kultes schon im 3. Jh. Würdigung der neuesten archäolog. Funde von christl. Kirchen. S. 446 f. Anfänge des Märtyrerkultes. S. 447 ff. Fortsetzung der Ausführungen in Bd. I über die Katakomben u. den in ihnen gefeierten Kult, ferner über die Katakombenmalereien, deren Entwicklung im 3. Jh. mit ihrer Tendenz vom Symbol. zum Realist. hin geschildert wird. S. 497 Bedeutung des Heiligenkultes bes. für die Bekehrung der *pagani*. H. Fr. [193

H. J. Lückger, *Die Entwicklung des Christentums und die Anfänge der Kirchen Gründungen im Rheinlande* (Bonn 1934). Das Büchlein will die Christianisierung der Rheinlande von der wirtschaftl. Seite her aufhellen u. kommt dabei zu seltsamen Ergebnissen. Nicht Missionare, Kölner Bürger oder Soldaten waren die ersten Glaubensverkündiger, sondern ortsfremde Händler u. Handwerker, bes. gall. Viehhändler u. Fleischer. „Die Belege, daß das Gelände südl. der Col. Agripp. in constantin. Zeit vornehmlich von Hirten u. Fleischern in Anspruch genommen worden ist, sind so zahlreich u. eindeutig, daß auch die zwar erst für das MA bezeugten Patronate dieser Gewerbe, deren Träger hier sämtlich je in einer Kapelle Verehrung genossen (St. Jakobus; St. Mathias; St. Maria Magdalena; St. Erasmus), bereits für die röm. Zeit als vorhanden anzunehmen sind. Dies Ergebnis muß als ein Grund-

pfeiler der weiteren Forschung betrachtet werden“ (S. 52)! St. Jak. soll die erste christl. Kultstätte Kölns sein, vielleicht schon aus dem 1. oder 2. Jh.! St. Math. die zweite usw.! In der gottesdienstl. Trennung der Hirten von den Fleischern sind „vielleicht schon die Anfänge des Bruderschaftswesens zu erkennen“ (S. 55)! Maria Magd. war die Patronin der gall. Schweinehirten, Erasmus Viehpatron. Die Fleischer wußten sich durch ihre Körperstärke Respekt zu verschaffen u. wurden in der Zeit vor 300 wenig belästigt. Maternus machte das Christentum zur herrschenden Macht u. vollendete, was die christl. Fleischer jahrhundertlang vorbereitet hatten, weshalb sie auch am 14. IX., also am Tage nach dem Maternusfest, die Kreuzerhöhung bes. feierlich begingen! Auch in Trier, ja selbst in Rom haben die christl. Fleischer eine besondere kirchl. Rolle gespielt. — Doch es genügt. Man wird sich wohl auch in Zukunft lieber an das Buch von W. Neuß (s. Jb. 3 Nr. 200; Jb. 13 Nr. 163) halten.

[194

J. Ranft, *Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums* (1934). Ergänzung zu dem Jb 13 Nr. 144 u. S. 106 Anm. 11 besprochenen Buche über den Ursprung des kathol. Traditionsprinzips, worin die Trad. als die älteste theol. Methode erwiesen wird. Wir kommen auf die Schrift an anderer Stelle zurück.

[194a

II. Texte.

H. Schumacher, *Kraft der Urkirche. Das „Neue Leben“ nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte* (Freiburg i. Br. 1934). Das unter dem Motto des hl. Irenaios *Gloria Dei vivens homo* (*Adv. haer.* IV 20,7) stehende Buch ist ein Erzeugnis der wachsenden Erkenntnis, daß der heutigen Säkularisierung gegenüber nur das Christentum in seiner ersten ungebrochenen Fülle sich behaupten kann, so wie die ersten Jh. es „taufersch“ besaßen. Das „Neue Leben“ wird hier in seinem Ursinn genommen, nicht als eth. oder soziale Umwandlung oder ästhet. Sehnsucht oder dgl., sondern als Teilhabe am Leben Gottes, Vergöttlichung. Nachdem Vf. die Stimmen der Gegenwart hat zu Worte kommen lassen, beantwortet er die Fragen nach dem Wesen des Christentums u. nach dem Neuen Leben aus den Urdokumenten der Schrift u. der Väter des 2. Jh. u. stellt S. 164 das Ergebnis seiner Rundschau zusammen. Die sympath. Schrift wird vielen, die nicht selbst an die Quellen gehen können, einen ersten Einblick in die leider den meisten Menschen verborgenen Schätze des Urchristentums geben können u. verdiente daher, eifrig benutzt zu werden. Über Einzelheiten wird man mit dem Vf. streiten können, so wenn er S. 26 Sätze zitiert, die zu seiner übrigen Darstellung im Widerspruch stehen („Ist wirklich Gemeinschaft der letzte Sinn der ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘ — oder nicht vielmehr die unsterbl. Einzelseele . . .?“ Eine Renaissancestimme mitten im altchristl. Chor!). S. 36 könnte Joh. 4, 14, S. 39 müßte Eph. 3, 5 f. u. S. 42 Gal. 4, 1—7, S. 49 Röm. 6, 4 anders übersetzt werden.

[195

C. del Grande, *Liturgiae preces hymni Christianorum e papyris collecti* (Biblioteca filologica Loffredo N. 3. Neapel ² 1934). Die 2. Aufl. des 1928 zuerst erschienenen Bchens hat die Zahl der Texte erhöht, manches verbessert u. im Apparat Parallelstellen angegeben. Es sind 31 Texte geboten, die alle schon anderswo abgedruckt sind, u. zw. eigentl. Liturgien (Messe u. Offizium), Hymnen u. gemeinsame Gebete, ferner nicht-liturg. (steht das immer fest?) Hymnen in Prosa u. Metrum, persönliche Gebete (meist Zaubertexte oder doch abergläub. Art). Die sowohl formal wie inhaltlich nicht ausreichende Einleitung gibt Angaben über das Metrum u. die Beziehung zur antik-klass. Kultpoesie. Zu S. 1: Der Pap. von Dêr-Balyzeh gehört seinem Texte nach nicht ins 2./3. Jh., sondern etwa in monophysit. Zeit; vgl. R. H. Connolly OSB im Journ. Theol. Stud. 28 (1926/7) 82 f. S. 12: In VIII (8) würde ich eher verbinden: τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἀγωνισάμενοι (vgl. II Tim. 4,7). S. 12 Z. 1

ist wohl zu lesen ἀνεκλάλειον (= ἀνεκλάλητον), ebenso S. 13 Z. 14 u. 16 ἀληθ. S. 24 Verso Z. 15 wohl διατελοῦμεν. [196]

Gr. Dix, *Didache and Diatessaron* (Journ. Theol. Stud. 34 [1933] 242—50). Tatians *Diatessaron* ist *Did.* I 4 benutzt. Nach der Auskunft der ältesten Zeugen gehört *Did.* I 3b—II 1 zum echten Bestand der *Did.*, die mithin erst nach 175 n. C. entstanden sein kann [?]. — **R. H. Connolly** OSB, *Didache and Diatessaron* (ebd. 346) ergänzt den Aufsatz von Dix. Isaak von Ninive hat nicht die *Did.*, sondern die *Apost. Konstit.* benutzt. H. E. [197]

A. Lukyn Williams, *The Date of the Epistle of Barnabas* (ebd. 337—46) setzt, durch äußere u. innere Gründe bestimmt, die Abfassungszeit des sog. Barnabasbriefes zwischen 90 u. 100 n. C. an. H. E. [198]

J. A. Robinson †, *The Epistle of Barnabas and the Didache* (Journ. Theol. Stud. 35 [1934] 113—46; 225—48). Nach dem Tode R.s gibt R. H. Connolly OSB einige Kp. von dessen Buch *Barnabas, Hermas and the Didache* (London 1920; s. Jb. 1 Nr. 179) in der neuen Form heraus, die R. ihnen für die geplante neue Aufl. gegeben hatte. C. steuert eine Vorrede u. Anm. bei. Vgl. auch Jb. 12 Nr. 229. [199]

A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas (Similitudes 2—9) with a fragment of the Mandates edited by **Campbell Bonner** (University of Michigan Studies, Humanistic series vol. XXII; Ann. Arbor, Univ. of M. Press 1934). Vom *Pastor Hermae* sind seit 1891 Papyri gefunden worden, bisher 10 griech. Stücke. Die größten Stücke kamen an die Universität von Michigan. Der neue Codex Bibl. Mich. Ms. n. 917 wurde 1922 erworben. Der Pap., der genau beschrieben wird, umfaßte *Vis.* 5, *Mandata* u. *Similitudines*, nicht *Vis.* 1—4. Wie schon P. Baumgärtner, *Die Einheit des Hermasbuches* (Freiburg i. Br. 1889) behauptete, bestand der *Hirte* ursprünglich aus 2 Teilen, nämlich *Vis.* 1—4 einerseits u. den andern Teilen andererseits; der Pap. ist eine Ausgabe des 2. Teiles als selbständigen Werkes (dieser Teil hieß wohl ursprünglich *Hirte*). Schrift nicht vor 250. In der Sprache viele Vulgarismen, die sich in der Athoshs. nicht finden, also von Hermas stammen. Eine Studie darüber ist von C. E. Demaray zu erwarten. Der Text bietet etwa 1/4 des Werkes. M bewahrt viele Sätze aus *Sim.* 2—8, die A ausläßt, hat viele Lesarten, die von A abweichen u. besser als die von A sind; stützt den Lat.; gibt vulgäre Formen, wo A verbessert. Den 2 lat. Übersetzungen, der sahid. u. äthiop. Übers., den Papyrus- u. Pergamentfragmenten steht M näher als dem A. Hinter A steht aber auch ein ebenso alter Text wie M. Für die Textherstellung ist ein gewisser Eklektizismus nötig. S. 32—6 Bücherliste für die Anm., worin man die Ausgabe Funks vermißt. Für die Liturgiegesch. bes. wertvoll ist die Abhandlung über das Fasten *Sim.* V 1, hier S. 44 ff. mit den Anklängen an liturg. Sprache u. der Erklärung von *στατίων*; wesentlich Neues bringt M nicht; interessant nur die Lesung V 3, 7 p. 9, 15 f. M *συννοήσας* (statt *συνμνησας*), vgl. *Vis.* III 1, 4; das Wort ist aus *σύννοσις* „Überblick, Abschätzung“ gebildet u. findet sich mehrfach in Papyri (vgl. Preisigke, *Wörterbuch*); da es ägypt. zu sein scheint, könnte es für die Vermutung Zahns, daß Hermas ein geborener Ägypter gewesen sei, sprechen. — S. 129—36 wird ein *Fragment of the Mandates* (P. Mich. 130 Inv. 44—H) besprochen u. abgedruckt (zuerst in *The Harvard Theol. Rev.* 20 [1927] 105—16; hier mit Verbesserungen); es stammt aus dem Ende des 2. Jh. u. umfaßt den Schluß von *Mand.* 2 u. die ersten Worte von *Mand.* 3. Da der Text auf der Rückseite eines schon beschriebenen Pap. steht, umfaßt er wohl nur einige Kp. oder höchstens die sämtl. *Mand.* Diese älteste Hs. bietet manche Abweichungen vom bisher bekannten Text. Ein Index von Wörtern u. grammat. Formen u. Konstruktionen sowie 5 schöne Tafeln beschließen die sorgfältige Ausgabe. Vgl. dazu J. Lebreton SJ, *Rech. de Sc. Rel.* 26 (1936) 464—7. [200]

The Apostolic Tradition of Hippolytus translated into English with Introduction and Notes by **Burton Scott Easton** (Cambridge 1934). Diese

ausgezeichnete, bei aller Wissenschaftlichkeit auch für einfache Lesung geeignete Ausgabe der *Apostol. Überlieferung* Hippolyts von Rom bringt nach einer Übersicht über die wichtigere Literatur in der Einleitung eine Wesensbeschreibung der seit dem 2. Jh. auftauchenden u. am Ende des 4. Jh. ihren Höhepunkt erreichenden „Kirchenordnungen“, die aus dem Bedürfnis nach gesetzl. Ordnung im Gemeindeleben entstanden, da Christus u. die Apostel wenig Legislatives hinterlassen hatten. Quellen waren dabei das AT, die griech. Ethik (bes. stoische Tugend- u. Lasterlisten u. solche Formeln), jüd. u. heidn. Brauchtum, eigene christl. Gebräuche der Gemeinden, bes. der größeren. Am Ende des 1. Jh. galten die Apostel als einheitl. inspirierte Gruppe von unbedingter Auktorität, u. diese Ansicht steht hinter den KO. Später wurde sie auf die wichtigeren Dinge beschränkt; schließlich werden die Verschiedenheiten der einzelnen Kirchen (außer in Sachen des Glaubens u. der Moral) anerkannt u. auf einen einzelnen Apostel zurückgeführt. Es folgt eine Übersicht über die KO, dann über Hippolyts Leben u. Werk, insbes. die *Ap. Überl.* u. deren Schicksale. Sie wurde viel mehr als in Rom im Osten geschätzt, bes. in Ägypten u. Syrien. Für eine Ausgabe ist die lat. Übers. die Grundlage, nur wenige Stücke griech. erhalten. Ergänzend treten die oriental. Übers. hinzu, die beschrieben werden. Die sahid. ist lücken- u. fehlerhaft; die arab. ist nach der sahid. gemacht u. bietet nur einiges, was unser sahid. Text nicht hat; die äthiop. ist wiederum nach der arab. gemacht, zwar ziemlich vollständig, aber unzuverlässig. Die Herstellung eines genauen Textes ist daher unmöglich; wohl aber kann die Substanz u. in den meisten Fällen der ursprüngl. Wortlaut H.s erreicht werden (außer bei dem Weihegebet für Diakone). Praktisch ist die Kapiteleinteilung nach Jungklaus (nur an einer Stelle geändert) u. die Zählung der Sätze. Der Kommentar (65–106) gibt gute Übersichten u. Erklärungen, so zu Teil I § 2 über Bischofswahl, den Titel „Hoherpriester“, über priesterl. Titel überhaupt in ihrer Anwendung auf die christl. Ämter usw. Öfters freilich erscheint die Erklärung zu äußerlich, so wenn S. 65 f. das christl. Opfer auf die Beisteuerung zum gemeinsamen Mahl zurückgeführt wird: „Hence the various foods were naturally called ‘offerings’, and from this it was only a short step to calling the service itself a ‘sacrifice’.“ Tatsächlich ist doch die Eucharistie von Anfang an kult. Opfer, weil Mysteriengegenwärtigsetzung des Todes Christi. Derselbe Mangel an Kenntnis der urchristl. Mysterienlehre zeigt sich bei Besprechung der Eucharistia der *Apost. Überl.*, wo es z. B. S. 70 Anm. 1 heißt, die Rezitation der Einsetzungsworte sei rein erzählend u. außerdem in keiner Weise notwendig. S. 71 sagt Vf., zur Zeit H.s sei der konsekrierende Charakter der Danksagung „ungewöhnlich gewachsen“ u. so habe man eine eigene Bitte darum für notwendig erachtet; der Text 4, 12 sei eine techn. Epiklese, wofür auch Irenaios IV 18, 4 f. u. I 13, 2 zeuge. Wir können hier nicht im einzelnen diese, wie mir scheint, veralteten Auffassungen widerlegen; vgl. etwa Jb. 4 S. 169–78. Den „Grenzstein“ 4, 8 erklärt Vf. als „the Cross, dividing the realms of life and death“. 4, 10 „So oft ihr dies tut, vollzieht mein Gedächtnis“ faßt Vf. entsprechend der oben angegebenen Auffassung als rein subjektives Gedenden, was aber ganz der altchristl. Denkweise entgegen ist; vgl. Jb. 6 S. 113 ff. Zu § 8 erklärt Vf. den Titel „Presbyter“ als jüd. t. t. unter Verweis auf Traktat *Sanhedrin* der *Mischna*, wo die Presbyter als die ordinierten Hüter der göttl. Offenbarung erscheinen (seit 70 stehen die Rabbinen an ihrer Stelle); sie sind nicht kult., sondern Gemeindebeamte in kollegialer Stellung. Im Christentum hatten sie eine führende Stellung bei den Gemeindemählern u. wurden durch den örtl. monarch. Episkopat zurückgedrängt. Während bei Hermas, *Vis.* III Konfessoren, Propheten, Presbyter als Klerus erscheinen, sind bei Hipp. die Propheten verschwunden u. die Konfessoren mit den Presbytern verschmolzen. Der II. Teil handelt über Taufe, Firmung u. Eucharistie der Täuflinge, also über die Einweihung. Hier scheint mir bes. das über die Taufformel Gesagte z. T. recht unsicher zu sein. Die Deutung

von ἀποφαίνειν Apost. Konstit. VIII 12, 39 (S. 94) ist längst überholt, u. ebenso ist die des „weißen Steines“ als Vaterunser (S. 95) sehr willkürlich. Teil III überschreibt Vf. „Church Laws“, wobei bes. die Agape besprochen wird (wenn 26, 6 die andern Übersetzungen statt offerre „essen“ setzen, so ist das wohl nicht „spoiling the force“, sondern die richtige Übersetzung von προσφέρεισθαι). Teil IV nennt Vf. „Lay Devotions“; sie umfassen u. a. die „kanon. Horen“, die damals noch „privat“ waren. In § 28 (S. 52) übersetzt Vf. das lat. *nec aliud de aliis oleribus* (LXXVI 34 Hauler) mit „nor anything else having an odour“ (Verwechslung von *oleribus* mit *odoribus*?). Im Kommentar zu 36, 6 konnte schon die *Didaskalie* genannt werden (Kp. 21 S. 182 Connolly). — Auf S. 58–61 sammelt Vf. die „Later additions“, wozu er die §§ 24, 26, 31 f. rechnet. Aus der Stellung von 31 f. zwischen 30 u. 33 in den orient. Übers. u. aus dem Haulerschen Text ergibt sich nach Vf., daß das Buch ursprünglich in 2 Übers. mit verschiedenem Abschluß umlief. Da 34 sicher röm. u. damit hippolytisch ist, ist der längere Abschluß der ursprüngliche. Gute Indices ergänzen die Ausgabe. Wichtige Bespr.: Journ. Th. Stud. 35 (1934) 98–401 (R. H. Connolly). [201]

Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. Bd. I. *Manichäische Homilien* hg. von H. J. Polotsky mit einem Beitrag von H. Ibscher (Stuttgart 1934). Bei dem Fund einer manichäischen Bibl. in Ägypten 1930 kam der größere Teil nach Berlin, der hier veröff. aber nach London in den Besitz von A. Chester Beatty, der durch Vermittlung von Herbert Thompson die Ausgabe Ibscher u. Polotsky übertrug. I. brachte mit gewohnter Meisterschaft das ganz verdorbene kopt. Ms. in Ordnung, P. gab es mit deutscher Übers. heraus. Es ist eine Sammlung von Erzeugnissen aus dem Kreise der Schüler Manis. Das 1. u. 2. Stück datiert P. in die beiden letzten Jahrz. des 3. Jh., das 3. um 300, das 4. ist nicht datierbar. Der Titel *Man. Hom.* gibt für 1 u. 2 die Bezeichnung *Logos* wieder, die sie im Urtext tragen. 3 u. 4 sind histor. oder legendenhafte Erzählungen. Ob das Buch der privaten Erbauung oder dem Gottesdienste dienen sollte, ist nicht ersichtlich. Der Anfang ist ein Preis oder eine Anrufung Manis. Es folgt *Der Sermon vom Großen Krieg*, eine apokalyptisch-eschatolog. Schilderung über die Verfolgung des Manichäismus, den kommenden Frieden, die Parusie Jesu, seine Rückkehr ins Lichtreich, die Auflösung des Fleisches auf Erden u. den Weltbrand (S. 25 Bücher der Manichäer). Grundlage des Textes ist die Apokalypse der Synoptiker, also das christl. Evangelium! 3 berichtet über die Verfolgung des Man., die Kreuzigung Manis u. des Sisinnios, 4 über Manis Eintritt ins Lichtreich. Zu dem sehr wichtigen Funde vgl. u. a. F. C. Burkitt im Journ. Theol. Stud. 35 (1934) 357–61 mit einigen Vorschlägen zur Lesung des Textes, wodurch eine Notiz über die geistl. Ehe bei den Man. entsteht. B. betont auch den „christl.“ Charakter der neuen Texte, die hohe Auffassung von Märtyrern u. Mönchen bei Man. u. Christen. [202]

W. Kok, *Tertullianus De cultu feminarum met inleiding, vertaling en commentaar* (Dokkum 1934). Die Amsterdamer Diss. gibt nach einer Einleitung den Text der Schrift, in der Hauptsache nach der Ausg. von J. Marra im Corpus scriptorum Latinorum Paravianum n. 54 (Turin 1930) u. mit krit. Apparat, dann einen ausführlichen Kommentar, der in erster Linie die Sprache T.s behandelt u. dadurch für die Kenntnis des Spätlateins u. damit der sich entwickelnden Kirchensprache wichtig ist. Das Sachliche tritt etwas zu sehr zurück. Auf einige für die Liturgiegesch. wichtige Stellen weise ich hin. I 2, 4 wird die Absage in der Taufe erwähnt: (*angeli*) *quibus in lavacro renuntiamus*. Dazu S. 116 über *baptismus, intinctio, lavacrum*. Ebd. über das in der Liturgie so gebräuchliche *mereo(r)* mit Infinitiv. Zu I 2, 5 *dignatio* vgl. S. 117 = Gnade. II 1, 1 Anrede im liturg. Stil *Ancillae dei vivi, conservae et sorores meae*, vgl. S. 138; sonst mehrmals *benedictae*. S. 60, 9 muß im Texte, wie Vf. selbst S. 140 sagt, *superficiem* statt *sui speciem* stehen. S. 60, 17 *effectus* = Verwirklichung! II 3, 1 S. 68, 7 ist doch wohl *ancillis*

dei zu lesen. Zu II 5, 5 *nomen Christianum* vgl. S. 157 u. 190. II 7, 2 S. 78, 15 ist nach *pondus* ein Komma zu setzen u. demgemäß zu übersetzen. II 11, 4 wird der Gottesdienst mit den Worten angegeben: *aut sacrificium offertur aut dei sermo administratur*. S. 192 über *scriptura*. S. 198 *nervus* besser mit Block zu übersetzen.

[202 a

Q. S. Florentis Tertulliani libellum *De testimonio animae praefatione, translatione, adnotationibus instructum* edidit W. A. J. C. Scholte (Amsterdam 1934). Das vielleicht reizvollste Schriftchen Tertullians, dessen Gedanken eine Ausführung von *Apologet.* 17, 5 f. sind, hat diese Amsterdamer Diss. in einer neuen, auf einer Vergleichung von Photographien des Cod. Agobardinus beruhenden u. mit einer vortrefflichen Einleitung sowie guten, nicht nur die Sprache, sondern auch den Inhalt berücksichtigenden Anm. versehenen Ausgabe herausgebracht. Die Einleitung zeigt, daß das zunächst aus dem Alltagsleben geschöpfte *testimonium animae* auf der stoischen Lehre von den *κοινὰ ἔννοιαι*, *notiones communes*, die auch *φρονεῖαι*, *ἐμφρονεῖαι*, *innatae* genannt werden, beruht, womit die stoische u. epikureische Lehre vom *consensus gentium* als Wahrheitsnorm zusammenhängt. Das allgemeine Gottesbewußtsein ist nicht bloß subjektives Erlebnis, sondern „unwillkürliche Sprache der vernünftigen Natur als solcher“ (L. Fuetscher) u. damit göttlichen Ursprungs. Abfassungszeit bald nach dem *Apologeticum*. Der Kommentar gibt reiche Belehrung auch über den Gedankeninhalt der Schrift. Für den antiken Kult ist bes. wichtig Kp. 4 mit seinen Bemerkungen über die Totenmahle usw. S. 62 f. einige unzureichende Notizen über *sacramentum*; es hätte auf Jb. 8 S. 225—32 verwiesen werden können. S. 127 u. über *invocatio deorum*. Das für den röm. Meßkanon zu beachtende Wort *adscriptus* kommt 4, 3 vor; dazu S. 89. — S. 37 Z. 6 von u. lies *ἡθικόν* statt *ἐθικόν*. S. 51 Z. 15 von o. lies *προκατάστατον* statt *πρακτικόν*. S. 8 Apparat zu 7 ist hinzuzufügen, daß schon Öhler *conscientia detinent* hat. S. 71 Z. 16 von o. lies *conscientia* statt *conscientiae*. S. 82 Z. 6 von o. lies *restitutionis* statt *resurrectionis*. — Bespr.: Philol. Wschr. 55 (1935) 1143—51 (A. Kraemer).

[202 b

G. Bardy, *Les „Laudes Domini“, poème autunois du commencement du IV^e siècle* (Mémoires de l'Acad. des sciences de Dijon, Année 1933 [Dijon 1934] 36—51). Es handelt sich um einen PL 19, 379—86 gedruckten Text, den W. Brandes, *Über das frühchristliche Gedicht Laudes Domini* (Braunschweig 1887) kritisch hg. u. besprochen hat. Der Herr wird zunächst als Schöpfer beim Vater u. dann als vom Vater gesandter Erlöser verherrlicht. Das anonyme Gedicht ist unbedeutend u. macht viele Anleihen bei Vergil; es gebraucht von Gott u. Christus vergil. Formeln, die früher Juppiter u. andere Heidengötter bezeichneten. Wichtig sind nur die Vergleichspunkte bzw. Unterschiede, die das Gedicht in bezug auf die ältesten lat. christl. Hymnographen zeigt.

L. G. '203

W. Seston, *Sur deux inscriptions doliaires de l'Afrique chrétienne* (Rev. archéol. 6^e sér. t. 3 [1934] 204—14) gibt eine neue Lesung dieser Kursivinschrift auf einem *dolium* wahrscheinlich vom Ende des 5. Jh., das wahrscheinlich aus Tigava, einer kleinen Stadt in der Umgebung von Orléansville, stammt (jetzt im Museum von Karthago): *ora pro qui fecit quia ad magis erunos iam novit et benefecit ora pro inscriptorem sic abes dm pro*. Vf. gibt dem offenbar verdorbenen Texte einige archäol.-liturg. Bemerkungen bei. Er möchte das *pro* am Schluß folgendermaßen auflösen: *p(ete)*, *r(oga)*, *o(ra)*. Vielleicht, so fügt er bei, waren solche *dolia* dazu bestimmt, den Wein, das Getreide oder das Öl für die Verteilung der Lebensmittel aufzubewahren, worin sich im 5. Jh. das Andenken an die alten Agapen fortsetzte. Der Töpfer bittet in seiner Inschrift um ein Gebet. [Ob nicht *pro* zu ergänzen ist zu *pro(propitium)*? Wir hätten dann die bekannte Formel: *sic habes deum propitium*. Oder auch: *s. h. d. protectorem*; vgl. Diehl, *Inscr. lat. christ.*

vet. n. 3865: *orationem orate pro me peccatorem, si dm abeatis protectorem.* — O. C.] L. G. [204

V. Stegemann, *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien*. Mit 3 Tafeln u. 1 Textabb. (Sitzgsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Kl. Jahrg. 1933/34. 1. Abh. Heidelberg 1934). Die von Krall, *Mittel. aus der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer V* (Wien 1899), unvollständig behandelten u. bisher fast unbeachteten kopt. Zauberpapyri werden hier alle verzeichnet; in der Textausgabe sind die ganz oder großenteils lesbaren Texte ediert (mit 1 Ausnahme), übersetzt u. kurz erläutert; die Indizes notieren außer den Namen u. griech. Wörtern alles auf die Religionswissenschaft u. den Zauber Bezügliche. Die Zt. stammen teils aus dem Fayûm u. aus Herakleopolis teils aus dem Gau von Schmûn, zeitl. aus dem 5.—12. Jh. Es sind fast nur Stücke des tägl. Gebrauchs, meist Heilungsamulette mit dem Namen des Trägers (also nicht Formulare), in niedern oder gebildeten Kreisen der christl. Ägypter geschrieben u. wohl auch verwendet. Für die Abgarbriefe u. die mag. Hs. in Leiden (Pleyte-Boeser, *Manuscripts coptes du Musée d'antiq. des Pays-Bas à Leide* [1897] 441 ff.) vermutet Vf. Ursprung in kirchl. Kreisen im 6./7. Jh. wegen der Berührungen mit den Liturgien (vgl. A. M. Kropp, *Ausgew. kopt. Zaubertexte* [s. Jb. 11 Nr. 177] III § 319 ff., 390 ff.). Beschworen werden meist Jesus, die Erzengel u. die 24 Presbyter, von denen seit dem 3. Jh. die ägypt. Götter u. Dämonen mehr u. mehr zurückweichen. Die Stücke XXX u. XLIII erinnern kaum noch an die älteren mag. Papyri, sondern eher an die von Fr. Pradel, *Griech. u. süditalien. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte des MA* (Relig.-gesch. Vers. u. Vorarb. III 3 [1907]) veröff. Texte, für die vor allem Bibel u. Liturgie Voraussetzung sind. Die kopt. Zt. sind nicht ohne weiteres als Fortsetzung des altäg. Zauberglaubens in christl. Gewande anzusprechen; vielmehr zeigen sich mancherlei Einflüsse, nicht zum mindesten seitens der Hymnen der byz. u. syr. Kirche, vielleicht über kopt. Hymnen. Die Texte mit der Formel des *ἐξορκισμός* scheinen auf jüd. Einfluß zurückzugehen; andere, die mit *ἐπικαλοῦμαι* beginnen, hält Vf. für rein griech., auch sie bezeugen kopt. u. sind meist christlich. Beide Formen kommen vom 4. Jh. an vor. Die reinen Prädikationstexte im christl. Gebetsstil sind ganz spät. Ein Beispiel des Gebetsstils etwa Nr. XVI: „In betreff eines, der Schmerzen hat, schreibt Petrus“ (Heiligenbrief): „Jesus, Sohn der Maria . . .“ (folgen 19 Engelnamen, die zu der mehrmals belegten Liste der 24 Presbyter gehören; die alphabet. Anordnung ist nach einer Oxforder Hs. „Auflösung des Namens des Lammes“). „Bewahre (*φύλαξον*), segne (*εὐλόγησον*?), stärke (*στήρισον*), bewahre (*φρουρήσον*), in (*ἐν*) der Macht (*δυνάμει*) des Erlösers (*σωτῆρος*), hilf (*βοήθησον*) uns (*ἡμᾶς*), erbarme (*ἱλάσαι*) (?) . . . zuerst (??). Petrus: mit Gebeten (*εὐχαῖς*) und (*καὶ*) Gesandtschaften (*πρεσβείαις*) der Engel (*ἄγγελος*), der 4 (*τέσσαρες*) Tiere (*ζῷον*), der Engel (*ἄγγελος*), der 20 Mächte (*δυνάμεις*), der 24 Ältesten (*πρεσβύτεροι*) . . .“ — Das Amulett Nr. XIX beginnt mit „Sator Areto Tenet Otera Rotas“ (vgl. Nr. XLVII u. a. mit nunmehr zu ergänzenden Notizen über diese Formel) u. der bisher ungedeuteten (s. zu Nr. XXVIII Z. 10) Formel „Alpha Leon phone aner“ u. fährt fort: „ich bitte u. rufe (*παράκαλεῖν*) euch an u. ich beschwehe euch bei dem, den man am Kreuz (*σταυρός*) gekreuzigt hat (*σταυροῦν*), daß ihr entfernt das Leid u. den Schmerz aus der Herrin (*κυρία*) Hew, der Tochter der Maria, u. daß ihr die Heilung gebt durch die Kraft der Herrschaft des Jao Sabaoth Alpha . . .“ — Das Amulett gegen Skorpionbiß Nr. XXI enthält außer dem Bilde eines Sk. nur die Namen „Michael Gabriel Raphael“, die im Denken der christl. Ägypter als Schutzengel u. Fürsprecher eine beherrschende Stellung einnahmen; nach Didymos, *De trinit.* II (PG 39, 589) gab es schon im 4. Jh. allerorten Kapellen der Engel M. u. G. In den kopt. Zt. lassen sich Anrufe an die Erzengel vom 3.—11. Jh. nachweisen. — Nr. XXV enthält nach Zeichen, die vielleicht eine Geheimformel von Gottesnamen sind, die der Liturgie nachgebildeten Sätze: „Im

Namen eurer Kraft u. (?) eurer Namen u. der Mächte (*δυνάμεις*)! Ihr sollt geben jede Heilung dem Sohn des Euprepes, dem Sohn des Soev. Schnell, schnell (*ταχύ ταχύ*), sofort, sofort! Schnell (*ταχύ*)! Im Namen eurer Macht (*δύναμις*) u. eurer Kräfte! Jesus Christus, gib die Heilung schnell, schnell (*ταχύ ταχύ*). Jede Krankheit, jede Quetschung, irgendeine Art von irgendeiner Krankheit (?) — gib Heilung schnell, schnell! (*ταχύ ταχύ*). Jesus, der Herr, Amen (*ἀμήν*). (Sigel) Amen.“ — Nr. XXVI der Abgarbrief als Amulett benutzt, ebenso Nr. XLV u. L. — Nr. XXVIII bietet u. a. als Namen des Angerufenen (*παρακαλεῖν*) „Herr, Gott, Allmächtiger“, am Schluß *ΑΕΗΙΟΥΩ*, d. h. die 7 Vokale (Planetenzeichen) als Inbegriff des Kosmos, wohl aus ägypt.-gnost. Gebeten übernommen; Demetrios, *περὶ ἐρμηνείας* c. 71 berichtet vom Psalmodieren solcher Vokalzeichen in Ägypten. — Nr. XXX „stellt vielleicht ein kirchl. Schutzgebet [besser wohl: Exorkismus] dar, das zu Zauberzwecken gebraucht wurde“, u. enthält u. a.: „... der gekreuzigt worden ist für uns durch Pontius Pilatus. Er hat abgelegt das Bekenntnis, das gute... Er... um ins Leben zurückzurufen die Toten. Er hat die Macht niederzutreten die Schlangen u. Basiliken u. er steigt auf die Löwen u. Schlangen... Denn dein ist jeder Ruhm u. die Ehre u. die Kraft durch die Gnade deines eingeborenen Sohnes, der, aus dem der Ruhm ist dir u. ihm u. dem hl. Geiste in alle Ewigkeit. Amen. Amen. Amen. Amen. Es soll geschehen für uns alle (?). Amen.“ Vf. hätte seinen Bemerkungen beifügen können, daß schon bei Justinus Mart., *Dial. c. Tryph.* 30 die Kreuzigung unter Pilatus im Zusammenhang mit dem Exorzismus erwähnt ist: *Βοηθὸν γὰρ ἐκείνον καὶ λυτρωτὴν καλοῦμεν, οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει, καὶ σήμερον ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐπιτρόπου τῆς Ἰουδαίας, ὑποτάσσεται, ὥς καὶ ἐκ τούτου πᾶσι φανερόν ἐσται ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ τοσαύτην ἔδωκε αὐτῷ δύναμιν, ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσονται τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ.* — Nr. XXXIV ist ein Schutzengelgebet: „... möge] Michael gehen [mir zur Rechten. Möge Gabr]iel gehen [mir] zur Li[n]ken, Suriel möge] vor [mir] die Trompete blasen, [Uriel möge den Kranz aufsetzen, As]uel gibt [mir Anmut und Kraft, Raphael möge a[uf meinem Herzen] bleiben, [Saraphuel] möge [auf mein Gesicht Ehre und Ruhm und Gnade geben“. Zu dem Typus dieses von Altbabylon u. Altägypten bis ins Christentum verbreiteten Gebets verweist Vf. auf K r o p p III S. 77 A. 1. — Nr. XL bringt u. a. den Namen des höchsten Gottes „Apabathuël“ u. die Formel *ΕΙΣ ΣΑΒΑΩΘ*, die nach der liturg. u. auch in Zt. vorkommenden Formel *εἰς πατὴρ ἅγιος, εἰς υἱὸς ἅγιος, ἐν πνεῦμα ἁγίον* gebildet ist. — Nr. XLII Ps. 109, 1 als Amulett, vielleicht eines Soldaten (Sieg Christi im Ps.). — Nr. XLIII rein christl. Gebet für einen Kranken, als Amulett benutzt. — Nr. XLIV Beschwörung zur Heilung, dabei Zauberfigur: Brustbild mit erhobenen Armen, Kreis mit Kreuz u. in jedem Viertel ein Ring. — Nr. XLV Amulett mit 2 apokryphen Gebeten um Errettung; das 1. beschwört Dämonen u. Patriarchen (?) um Aushändigung des 2. Abgarbriefs, wobei die Legende von der Aussendung des Chanan, Geheimschreibers u. Hofmalers Abgars, an Christus nach Jerusalem erzählt wird (wie in der Doctrina Addaei); das 2. ist „Gebet des Elias“; der Betende, von Christus auf der Stirn mit dem Kreuzzeichen gesiegelt, stellt sich bösen Mächten entgegen. Beide verwenden einen geschichtl. Vorgang zur Ausgestaltung u. zur Erhöhung der Wirksamkeit. — Nr. LII, in einer Spirale aus der Mitte heraus geschrieben, ist ein Fluchtext, anscheinend über einen Entlaufenen; ein Gefäß von Messing soll mag. Zwang üben (Erz u. Bronze fördern den Zauber). — Unsere Hinweise zeigen die Bedeutung des Buches für die Liturgiegeschichte.

[205

Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit hg. von Fr. Bilabel u. Ad. Grohmann nebst einem Beitrage von G. Graf. Mit einem Tafelband (Veröff. aus den bad. Papyrus-Samm-

lungen Heft 5. Heidelberg 1934). Dieses 5. Heft enthält, soweit bad. Bibliotheken in Betracht kommen, wieder religionswissenschaftl. Texte der Heidelberger Universitätsbibl., in deren Verlag es erscheint; zur Abrundung wurden ausländ. Bestände beigezogen. G. Graf ediert u. übersetzt 2 Disputationen zwischen Muslimen u. Christen (8. Jh.). Es folgen *Studien zu Kyprian dem Magier* von Fr. Bilabel mit Beiträgen von Ad. Grohmann, eine wesentl. Bereicherung der Geschichte dieser Volksbücher durch neue Quellen mit orientierenden Bemerkungen. Nach einer Übersicht über die 4 Gruppen der um die Kyprianlegende sich ordnenden Texte (1. Die Legende selbst; 2. Die sog. K.-gebete: a. Lat. Übers. 2er „Gebete“ bei Cyprian ed. Hartel III S. 144—51; b. Arab. Übers., als Amulett gebraucht, hier abgedruckt aus cod. arab. Vatic. No. 51, 2; dazu arab. Stücke der Heidelberger Sammlung PSR 820; 819; 818 usw.; c. äthiop. Übers.; d. Griech. Original; 3. Die *Secreta Cypriani* [nicht wiedergefunden]; 4. Ein neues Zauberbuch, hier veröff.) folgen die neuen Texte, u. zw. zur Legende (No. 114—6, S. 43—160 mit Übers. S. 161—203 u. Kommentar mit Anm. S. 204—230) u. zum Gebet (No. 117—21; S. 232—249 das griech. Gebet, dazu die Bemerkungen S. 296—303; S. 250—8 Vorbemerkungen zu den arab. Kyrianosgebeten, diese selbst S. 260—289 mit Übers. u. Anm. S. 290—5). Die kopt. Version der K.-legende ist gegenüber den von L. Radermacher, *Griech. Quellen zur Faustsage* (Sitzgsber. Wiener Akad. 206, 4 [1927]) hg. griech. Texten sehr erweitert u. hat mit ihnen nur einige Hauptzüge gemeinsam. Es ist daher von Nutzen, auf einige Stellen aufmerksam zu machen, wo kult. Dinge berührt werden, z. B. S. 161 Mysterien des Mithras, Fackeltragen u. Trauer im Dienste der Demeter u. Kore (vgl. S. 181 Myst. der Dämonen); christl. Bußpraxis S. 174 f., von dem Bischof geleitet S. 176, öffentl. Bekenntnis ebd., S. 188 f. „Buße in der Kirche . . . zur tägl. Wiedergeburt“ mit Hinweis auf die Niniviten u. den Schächer, S. 191 Unterricht über die Buße durch „Lehrer“; S. 191—5 ausführliche Darlegung über die christl. „Liturgie“, die ohne Musikinstrumente u. Händeklatschen in Ruhe gehalten wird; Kinder u. Greise sind dabei, die auf den „Führer“ hören, der ἀρχιερεύς ist, ferner „Tempeldiener“ (νεωκόρος), „die wie Kränze den Tisch der Heiligen in Ordnung umgeben (wörtl. 'die als Kränze in den Tisch — geflochten sind'), indem sie dort eine Reihenfolge innehaben. Und der Psalmsänger wird dieses Lied so singen, daß seine Worte offenbar sind, indem er es zu einem Gedanken der Seele führt, während sein Mund u. seine Ohren von weltlichen Liedern gereinigt sind, damit sie mit Andacht die Schriften u. die Evangelien hören“; in der Kirche singen sie „wie der Engelchor“ u. rufen „mit einer einzigen Zunge in der Sprache eines jeden die Worte aus: Alleluja“. Es ist ein „Sabbat“, u. es werden Psalmen gesungen, Propheten u. Evangelium verlesen, darauf Predigt des Bischofs u. Entlassung der Katechumenen; Bitte des K. um die Taufe, die der Bischof ihm nach Gebet erteilt. K. hat vorher 3 Tage gefastet. — Das K.-gebet beginnt mit liturg. Formeln. Es ist, wie auch manche der später zu besprechenden Texte, ein Mittelding zwischen Exorzismus u. Zaubergebet u. zeigt, wie die kirchl. Exorzismen zum Zauber mißbraucht wurden u. allmählich in das Heidentum zurückglitten. Die „Lesung“ des K.-gebets (vgl. etwa S. 242 Z. 8 v. u.) oder auch schon sein Vorhandensein (vgl. S. 240, 4; 246, 4 f. v. u.) „löst“ die „Bindung“ durch Zauber; es wird gebetet oder geschrieben am „Herrentage, an dem alle Macht des Widersachers still steht durch die Glorie des großen lebendigen Gottes“ (S. 234 f.). Disposition: 1. Anrufung Gottes, 2. Hinweis auf das frühere Leben K.s als Zauberer, 3. Bekehrung K.s u. Bitte an Gott um Wirksamkeit seines Gebetes als Schutz gegen Zauber, 4. Wirksammachen des Gebets durch Anrufung von Engeln, Heiligen, Gestalten der Bibel usw.; besser würde man wohl von Epiklesen, Exorzismen usw. reden. Der 4. Teil ist nicht ursprüngl. Teil des K.-gebets, deshalb im Plural gehalten, frei wuchernd. Im Cod. Vat. Arab. 51 (17. Jh.) ist der 4. Teil kurz; die längere arab. Redaktion Paris. Suppl. 95 konnte von Grohmann nicht mitgeteilt werden. Die lat. Form (neuer, von

Hartel abweichender Text bei Ad. Harnack, *Drei cypr. Schriften u. die Acta Pauli* (TU 19 N. F. 4 [1899] 25 f.) ist ganz verschieden. Bes. beachtenswert ist m. E. die Verwandtschaft dieser Gebete mit der Allerheiligenlitanei, der einmal nachzugehen wäre; diese Litanei erhält dadurch über ihren Charakter als Bittgebet hinaus einen exorzist. Einschlag. S. 238 f., 243 eine Art Heiligenlitanei, 241 litaneuartige Aufzählung von Ereignissen des A u. NT, wodurch die mag. Kräfte vertrieben werden sollen; dann Anrufung des Namens Gottes. Spezielle Anklänge an die Liturgie finden sich u. a. S. 244, 5 v. u. *θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν* [aus Ps. 117, daher nicht mit dem Hg. zu ändern] *ἡμῖν, ἐλόγημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. σὼμεν καλῶς, σὼμεν μετὰ φόβου θεοῦ ἀμήν* (vgl. 245, 1 v. u.); S. 245 *ὁρκίζω ὑμᾶς εἰς τὸ ποτήριον τὸ ἐπότησεν ὁ Χριστὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ εἰς τὸν νηπτεῖρα* (l. νηπτήρα) *καὶ εἰς τὸν δειπνον τὸν μυστικὸν καὶ εἰς τὸν τρισάγιον ὕμνον τῶν ἁγίων ἀγγέλων*. Bilabel stellt S. 296 eine Gesamtausgabe der K.-gebete mit sprachl. u. sachl. Behandlung in Aussicht; sie wäre gewiß auch für die Liturgiegeschichte von Bedeutung. — Die arab. K.-gebete sind von Ad. Grohmann hg., übersetzt u. kommentiert. Seit seiner Studie WZKM XXX (1916/17) 121—50, die sich auf die Hss. der Wiener Nat.-bibl. beschränkte, ist neues Material hinzugekommen aus der Sammlung Papyri Schott-Reinhardt in Heidelberg (PSR), ferner Paris. Suppl. 95, Brit. Mus. Add. 16 247, Berl. Cod. Sachau 221, Vatic. Arab. 51. PSR 820, 819, 818 u. Vat. Arab. 51 geben eine kürzere, Paris. Suppl. 95 gibt eine längere Redaktion der K.-gebete (für letztere s. R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français* VI, Les prières de S. Cyprien et de Théophile [Paris 1896] 38—52). Grohm. druckt hier die 2 ersten, sich ergänzenden Hss. nebeneinander ab u. gibt auch Literatur über die Abgarlegende an; im Abgarbrief noch Vatic. Arab. 51 am Schluß über den PSR-text hinaus 7fache Versiegelung des Sendschreibens. Aus den Gebeten mache ich auf die Reihen von Mönchsnamen aufmerksam. — Nr. 122 Das Kyprian-Zauberbuch Inv. Nr. 1684 der Heidelb. Univ.-bibl. (11. Jh.) enthält einen durch den Erzengel Gabriel zu bewirkenden Liebeszauber (vgl. auch Nr. 131); Z. 180 ff. werden *λογικὴ θυσία, ἀναφορά* u. *μυστήριον* Jesu Christi genannt; am Schluß Ausführungsanweisung für das „Opfer“. Einen Nachtrag zu den K.-schriften bietet Nr. 167 (S. 448—51), ein Wiener Frgt. der K.-legende Pap. Erz. Rainer K 9514 (8. Jh.). — Nr. 123—66 (S. 327—447) sind von Bilabel u. Grohmann bearbeitete *Andere kopt., kopt.-arab. u. griech. Zaubertexte, Gebete u. Amulette*, aus denen wir einige, für die Liturgiegesch. bedeutsame herausgreifen. In Nr. 123 (arab. u. kopt. gemischt) steht Z. 103 in dem die Figur *I(HCOY)C X(PISTO)C* umgebenden Kreise nach einem † das (griech.) Alphabet. Nr. 124 Segensgebet für ein Ehepaar, ins Grab mitgegeben; viele Paradigmen von Heiligen usw. Kirchl. Rangstufen mit dem *ἀναγνώστης* als unterster erwähnt. Nr. 127: Ps. 135 (136) als Amulett. Nr. 128 Griech. Gebet zum Epiphaniefest, zu vgl. mit den byz. Texten zur Wasserweihe, ohne sich im Wortlaut wesentlich mit ihnen zu berühren, u. a. *παρακαλῶ <τὸν> λυτρώσαντα ἡμᾶς διὰ το(ῦ) βαπτ[ι]σματος*. Ferner: *μεγάλα, θανάμια εἶδομεν σήμερον ἐν μέσῳ ἱεροῦ. [Χ(ριστὸς) ἐλούσατο] ἐν τῷ Ἰορδάνῃ καὶ τὸν ἐχθρὸν διάβολον κατεπ[ά]τησεν. πάντες οἱ λαοὶ ἐν εὐφροσύνῃ βοήσομεν λέγοντε[ς· ἐλέησον] ἡμᾶς, κύριε, δόξα<(σα)> σοι* †. Man beachte den Gedanken der Mysteriengegenwart u. der Taufe Christi als Gegenstand des Epiphaniefestes. — Nr. 129 u. 130 Psalmen als Amulette. Nr. 132 Gebet um Sündenvergebung. — Die islam. Zaubertexte S. 415 ff. sind Stellen aus dem Qur'an u. andern relig. Formeln, bes. auch die „schönen Namen“ Allāhs (Reihung von Namen). Die Absicht unserer Bespr. ist, auf die zahlreichen Beziehungen zu liturg. Texten u. Bräuchen hinzuweisen, die zwar aus späterer Zeit stammen, aber z. gr. T. altes Gut zum mindesten mitenthalten. [206]

III. Mysterien; Feiern.

C. J. Kraemer, *Pliny and the early church service: Fresh light from an old source* (Class. philol. 39 [1934] 293—300) will aus den Worten des Plinius,

ep. X 96,7 *seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent* erschließen, daß um 112 in Bithynien im christl. Kulte die Zehn Gebote vorgelesen worden seien. Im Morgendienst der Synagoge zur hellenist. Zeit sei zuerst ein um die Opferidee sich bewegendes Ritual, dann ein Gebetsteil mit den Zehn Geboten üblich gewesen (C. C. Keet, *A Liturgical Study of the Psalter* [London 1928] 73—7); dem 1. entspreche bei Plin. das *carmen*, dem 2. das *sacramentum*. *carmen* faßt Vf. als „Psalm“, der antiphonisch gesungen worden sei. — Mir scheint das *sacramentum* am besten mit „Taufverpflichtung“ zu übersetzen zu sein; *carmen* ist ein Lied auf Christus als Gott, also ein kirchl. Hymnus (etwa nach Art des Morgenhymnus *Gloria in excelsis*), u. *secum invicem* bezeichnet nicht antiphonalen d. h. Wechsel-Gesang, sondern einfach gemeinsamen Gesang. Auch ist der *status dies* nicht auch für den 2. Teil des Satzes (*seque sacr. eqs.*) maßgebend, sondern eine Art Einschub, der nur für einen bestimmten Fall des *status dies* (zu Ostern?) gilt, da man solche Eide nicht jede Woche wiederholte; mit *quibus peractis* beginnt wieder die Beschreibung des regulären Dienstes. — Über *sacr.* vgl. auch Jb. 8 S. 226 Anm. 4. Die Christen betonten dem Statthalter gegenüber die sittl. Verpflichtung, die sie beim Eintritt in ihre Religion übernommen hatten u. die sich bes. in der Absage an den Teufel aussprach; von einer wöchentl. Vorlesung der Zehn Gebote steht nichts im Text; sie ist auch sehr unwahrscheinlich; vgl. B. Scott Easton, *The Apostolic Tradition of Hippolytus* (s. Nr. 201) 5: „it is interesting to note that the most authoritative brief digest of Jewish morality — the Decalogue — does not appear as a whole in the Christian teaching“. (Zur sittl. Verpflichtung auch der hellenist. Mysterieneide vgl. etwa die bekannte Inschrift aus Philadelphia.)

[207]

H. D. Simonin, *A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée* (Rev. des sciences philosoph. et théol. 23 [1934] 281—92). Die Stelle *Adv. Haer.* IV 18, 5: *εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιτελεῖν τε καὶ ὀρθανίον* wird mit anderen aus demselben Werke verglichen, wo Irenäus die Eucharistie u. den Leib Christi einander gleichstellt. Wenn, wie man annehmen muß, das himml. Element hier vom Leib Christi zu verstehen ist, muß man zugeben, daß das ird. Element seiner Substanz nach nur eine vorläufige Rolle spielen kann. Es ist das ird., von der Kirche dargebrachte Brot, das nach der Anrufung Gottes nicht mehr gewöhnl. Brot ist, sondern Leib Christi. Nichtsdestoweniger wird dieses Brot notwendigerweise für das Opfer verlangt. Dieses betont Irenäus gegen die dualist. Doktrinen, u. es ist unbedingt notwendig für die Eucharistie, woraus man schließen kann, daß diese 2 Elemente verlangt, aus denen sie zusammengesetzt ist, ein ird. u. ein himml.

L. G. [208]

C. Callewaert, *De Jeruzalemsche oorsprong van den Zondag* (S.-A. aus *Ons Liturgisch Tijdschrift*. 32 S. Zuerst ersch. ebd. 1934/35 S. 1—6; 31—7; 53—8; 77—91). Bejaht die Frage, ob die Apostel schon zu Jerusalem in der Nacht u. an dem Tag, die auf den Sabbat folgten, eine liturg. Versammlung mit Eucharistie zur Erinnerung an Christi Auferstehung hielten. Neben der jüd. Woche, die mit dem Sabbat als strengem Ruhetag abschloß, stand die hellenist. Planetenwoche, die mit dem auf dem Sabbat fallenden Saturnstag begann. Wenn der von den Christen gefeierte Tag der „erste Tag der Sabbatwoche“ genannt wird, so bezeichnet das jüd. Ursprung des Namens (I Kor. 16, 2; Apg. 20, 7). Wenn an diesem Tage das Almosen bereit gelegt werden soll, so beruht das auf der Gewohnheit, sich an diesem Tage gottesdienstlich zu versammeln, u. zw., wie Apg. 20, 7 zeigt, zum Brotbrechen, u. dies in einer Nachtwache in der Nacht vor dem Sonntag. Bezeichnend ist es, daß alle 4 Evangelisten den Tag der Auferstehung den „ersten der Sabbatwoche“ nennen. Die Feier dieses Tages ist also sicher in jüd. Umgebung entstanden. Schon vor dem Ende des 1. Jh. entstand in hellenischer Umgebung der Name Kyriake,

Herrentag (Apok. 1, 10; *Didache* 14; Ignat., *Magn.* 9). Der erste Name deutet auf den Ursprung der Feier in Jerusalem. Man bedenke, daß der Sabbat in erster Linie ein Ruhetag in geschäftl. u. nationaler Hinsicht war, die christl. Feier aber sich in der Nacht vollzog u. am Morgen zu Ende war, also öffentlich nicht auffiel; daß ferner der spätere Gegensatz zwischen der Feier des Sabbats u. des Herrentages (vgl. Ignat., *Magn.* 9f.) in der ersten Zeit nicht bestand. Paulus geht am Sabbat in die Synagoge u. verlangt nur, daß man den Sabbat nicht als verpflichtend für Heidenchristen hinstelle (Gal. 4, 10; Röm. 14, 5 ff.; Kol. 2, 16). Die Verbindung von Sabbat u. Herrentag selbst in streng judenchristl. Kreisen beweist Eusebios, *KG* III 27 über die Ebioniten. Apg. 1—20 zeigen, daß in der ursprüngl. Feier des Sonntags nichts liegt, was der jüd. Denkart der ersten Gläubigen oder ihrem eigenen Gottesdienst widersprach, daß ihre Bestandteile besser zu den ersten jerusalemitischen Christen passen als zu den hellen. Christen. Die neue Feier erscheint zunächst wie eine Erweiterung des auch weiter gefeierten Sabbats. Das rituelle Programm der Feier gibt Apg. 2, 41 an: Geschlossene Versammlungen als Zeichen der Gemeinschaft der Getauften, Lehre der Apostel, Eucharistiefeier als Erneuerung des Herrenmahles. Die häufige Aufforderung der Evangelien, zu wachen u. zu beten, die Verheißung, daß der Herr nachts ankommen werde, ferner Stellen wie Apg. 12, 12 deuten darauf hin, daß die nächtl. Versammlung von Troas der Tradition entsprach. Auch die Eucharistie paßte in die Nacht oder doch auf den Abend; vgl. I Kor. 11, 23 „in der Nacht“. Apg. 2, 46 spricht nicht von der Eucharistie, sondern vom gewöhnlichen Essen, ist also kein Beweis gegen die wöchentl. Feier der Eucharistie. Aber selbst wenn diese tägl. gewesen wäre, so wurde sie doch einmal in der Woche mit besonderer Erinnerung an die Auferstehung begangen. Sowohl die histor. Zeugnisse wie die ntl. Predigt zeugen dafür, daß der Herrentag (Tag des Kyrios!) vor allem der Auferstehung gewidmet war, u. dies spricht für das Entstehen der Feier in der ersten apostol. Kirche zu Jerusalem, da ja die Apostel „mit großer Kraft Zeugnis von der Auferstehung ablegten“ (Apg. 4, 33 u. a.). Alles weist darauf hin, daß der Herrentag als Feier des Erlösungsmysteriums bald nach dem ersten Pfingstfest in der Kirche von Jerusalem entstand. Den Namen „Herrentag“ erhielt er in den heidenchristl. Gemeinden u. trennte sich dort von der Sabbatfeier. [209]

IV. Martyrer- und Heiligenkult.

Franz Ks. Lukman, *Martyres Christi. Trideset poročil o mučencih prvih stoletij z zgodovinskim okvirom* (Založila Družba so. Mohorja u Celju 1934) [Dreißig Berichte über Martyrer aus den ersten Jahrh. in geschichtl. Rahmen. Verlagsgesellschaft des hl. Mohor in Celje]. Vf., Prof. der Dogmatik an der Universität Ljubljana (Jugoslavien), gibt in seinem slovenisch geschriebenen Buch im 1. Teil einen geschichtl. Überblick über die Stellung des röm. Staates zum Christentum. Im 2. Teil behandelt er für die Zeit 150—250 alle vorhandenen, historisch einwandfreien Martyrerakten (im ganzen 30) u. für die Zeit 250—320 aus dem vorhandenen Material 17. Als Quellen hat er vor allem Gerichtsprotokolle, amtl. kirchl. Berichte u. Schilderungen von Augenzeugen benutzt. Ein krit. Wort über die Entstehung u. den geschichtl. Wert geht jeweils den behandelten Akten in Kleindruck voraus, zahlreiche Anm. u. Hinweise folgen (ebenfalls in Kleindruck) u. sagen dem Leser zuverlässig alles, was zum Verständnis der Akten notwendig ist. Das Buch des bekannten Laibacher Gelehrten ist die Frucht sorgfältiger wissenschaftl. Arbeit u. zeugt von genauer Sachkenntnis; es verdient die Übers. in andere Sprachen, damit es weiteren Kreisen zugänglich wird. Die Kenntnis der Urkirche aus den Martyrerakten, wie sie hier geboten wird, ist auch für die Mysterienlehre wichtig. Eine Karte zeigt die Orte, wo die behandelten Martyrien stattfanden. L. Schm. [210]

H. Delehaye SJ, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (Subsidia hagiographica 21; Brüssel 1934). Die Bedeutung des liturg. Heiligenkultes für die Hagiographie wird in den 3 ersten dieser hochinteressanten Vorlesungen immer wieder herausgestellt, in den 3 Kp.: *Les coordonnées hagiographiques*, *Les récits*, *Les martyrologes*. Die liturg. Quellen, die den Kult des Hl. bezeugen, in alter Zeit vor allem die Kalendarien u. Martyrologien, haben, wie an zahlreichen Beispielen gezeigt wird, fast immer den Vorzug vor den oft späten u. dann meist legendenhaften literar. Quellen. Sie geben, was D. „die hagiograph. Koordinaten“ nennt, vor allem den Ort u. das Monatsdatum der *depositio* des Hl. an. Immer wieder gilt es in der Hagiographie, die Spur des liturg. Kultes eines Hl. zu suchen. Die Existenz eines Hl. darf nämlich nie bloß an die Legende gebunden sein. Jeder Freund der Liturgie u. ihrer Geschichte muß dem Meister der Hagiographie für diese außerordentlich anregenden u. fesselnden Ausführungen wärmsten Dank wissen. Besonders dem Kp. über die Martyrologien möchte man recht zahlreiche Leser wünschen; denn beim Lesen dieses Kp. wächst einem die Einsicht, wie dringend nötig die Ausgabe eines wirklich kritischen röm. Martyrologiums ist. Sehr niederdrückend wirken allerdings die geschichtl. Tatsachen, die im 4. Kp.: *Les reliques des saints* ausgebreitet werden: In wie vielen Fällen verbietet die Geschichte einer Reliquie, diese für echt zu halten! Was dann noch das letzte schöne Kp.: *Les saints dans l'art* angeht, so freut man sich, daß das richtige Verständnis der Vesper- u. Laudesantiphon vom Feste der hl. Cäcilia nunmehr auch in weitere Kreise dringt (S. 139 ff.). Aber das ist nur eines von den vielen Beispielen, das zeigt, welch reichen Gewinn auch der Liturgiehistoriker aus diesen *Cinq leçons* ziehen kann. — Wo D. nach Analyse der legendären u. dem hl. Ambrosius mit Recht abgesprochenen *Acta s. Sebastiani* diesem ganzen Roman die unvergleichlich wertvollere Notiz der *Depositio martyrum: XIII kal. Feb. Sebastiani in Catacumbas* gegenüberstellt (S. 37), fiel mir ein, daß gerade Ambrosius um 390 den in Mailand gefeierten *natalis Sebastiani martyris* bezeugt (*Expositio ps.* 118 XX 44). Wenn er an gleicher Stelle nicht nur Rom als Ort seines Martertodes, sondern, wie die jüngeren *Acta*, auch Mailand als Ort seiner Geburt anführt, so beruht diese 2. Notiz wohl ebenfalls auf zuverlässiger Überlieferung u. gibt der Tatsache des Sebastiankultes in Mailand ihr lokales Kolorit.

H. F. [211]

V. Symbolum.

G. Morin OSB, *Le symbole de S. Césaire d'Arles* (Rev. Bénéd. 46 [1934] 178—89) weist nach, daß die erste *Expositio vel traditio symboli* inc. *Sermo et sacramentum* des Missale Gallicanum vetus, die er nach dem Vatic. Palat. Lat. 493 neu abdruckt, vom hl. Caesarius v. Arles stammt. Der Text lautet: *Credo in Deum patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae. Credo et in Iesum Christum filium eius unigenitum sempiternum. Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus est de Maria virgine. Passus est sub Pontio Pilato crucifixus mortuus et sepultus. Descendit ad inferna. Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos. Sedit ad dexteram Dei patris omnipotentis. Inde venturus iudicare vivos et mortuos. Credo in sanctum Spiritum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam. Amen.* Das Wort *unigenitum* findet sich schon im Symbolum des Cyprian von Toulon (ed. Gundlach *MG Epist.* III S. 435, Z. 11 ff.), der ein Schüler des Caes. war; es stammt vielleicht wie die Inversion *in s. sp.* aus Spanien. Der Art. *comm. s.* ist vielleicht mehr oder weniger unmittelbar von Nicetas v. Remesiana übernommen. Das gen. Symb. stimmt in allem Wesentl. mit dem des Missale von Bobbio überein; dieses aber hat seinen Ursprung nach M. im SW Frankreichs in der Gegend von Narbonne, die vom 5.—8. Jh. den westgot. Königen Spaniens unterworfen war.

Im Bobbiense ist das Symb. Teil einer liturg. Ordnung, die eng mit den Homilien des hl. C. verwandt ist; im Miss. G. v. ist die *Trad.* s. von diesem selbst gehalten. Daraus geht wohl sicher hervor, daß das erklärte S. das von Arles ist. [212]

J. A. de Aldama, *Es símbolo toledano. I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos* (Analecta Gregoriana vol. VII; 1934). Es gab 2 Redaktionen des Symbolums von Toledo. Die 1., die uns überliefert worden ist als vom hl. Hieronymus u. Augustinus stammend, ist vom Konzil v. Toledo 400. Die 2. ist 447 durch Bisch. Pastor verfaßt worden, vielleicht für das Konzil dieses Jahres, oder wenigstens ist sie durch dieses Konzil angenommen worden. Die Elemente dieses Symbols sind zum größten Teil nicht neu, wohl aber scheint ihre Zusammensetzung neu zu sein. Die Formeln sind ihrem Ursprung nach nicht antipriszillianistisch, wie Künstele meint; sie sind vielmehr schon im Kampf gegen Arius entstanden. Die wirklich antipriszill. Symbole sind nur eine Anpassung. Das Interessanteste an dieser Frage ist das so charakteristische symbol. Schema der span. Symbola. Vf. führt den Ursprung dieses Schemas der trinitarisch-christolog. Symbole auf Gregor v. Elvira zurück. Im Anhang der unedierte Text der *Fides Hieronymi Presbyteri* aus der Hs. Vat. Lat. 1328 fol. 215. J. V. [212 a]

S. auch unten Nr. 293.

VI. Sprache.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament in Verbindung mit (54 Namen) hg. von Gerhard Kittel. Zweiter Band A—H (Stuttgart 1935). Dritter Band (Ende 1937 bis *κρύπτω* erschienen). Das immer mehr Mitarbeiter um sich sammelnde u. immer reichere Schätze fördernde Werk schreitet rüstig voran. Der II. Bd., der in den J. 1933—5 fertig wurde u. den wir Jb. 13 Nr. 165 kurz anzeigten, enthält unter seinen Artikeln mehrere, die bei der engen Verbindung, die grade im Urchristentum zwischen Evangelium u. Kult bestanden, für unsere Studien von besonderer Wichtigkeit sind. Ich nenne hier gleich den Artikel *εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον*, den J. Schniewinds Schüler G. Friedrich übernommen hat, der dabei die noch ungedruckten Teile von Schniewinds Arbeit *Euangelion* sowie das Buch von E. Molland (s. unsere Nr. 183) berücksichtigte u. über letzteren hinausgehend als Inhalt des Ev. Jesus den Christus bestimmt d. h. die Geschichte von Jesus dem Gekreuzigten u. Erhöhten mit allem, was hiermit in Verbindung steht, auch dem AT, das von Christus zeugt; das Ev. ist nicht bloß Erzählung oder dogmat. Formel, sondern lebendige Macht; es ist selbst Heilsgeschehen, nach Röm. 15, 16 eine kult. Einrichtung, an der Paulus Priesterdienste tut, damit die Heiden ein Opfer werden. Es wird auch der Übergang des Wortes Ev. zur Bezeichnung eines (zunächst kult.) Buches, ferner der Titel *εὐαγγελιστής* besprochen (zu S. 733 Anm. 86: Die angebl. *Allg. KO* Schermanns sollte besser nicht mehr zitiert werden). — Oder der sowohl für den innern Kern wie auch für die Formensprache (Doxologie!) des Kultes so wichtige Artikel *δόξα*, der hier nach den vortrefflichen Büchern von Joh. Schneider (s. Jb. 12 Nr. 217) u. Helmuth Kittel (oben Nr. 182) eine neue Behandlung durch Gerh. Kittel findet; er lehnt mit H. Kittel die Urbedeutung „Glanz“, wie sie A. Deißmann u. J. Schneider vertraten, ab. Nachdem v. Rad *kābôdh* im AT (Ehre, Gewichtigkeit, Wucht der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes) behandelt hat, gibt K. einen Überblick über *δ.* in LXX u. den hellenist. Apokryphen. In LXX beginnt die Hauptbedeutung des Wortes dort, wo es von Gott ausgesagt wird; es ist die göttl. Herrlichkeit, die Gottes Wesen in seiner Schöpfung u. in seinen Taten offenbart, die die Erde wie den Himmel erfüllen. Ebenso ist die göttl. Erscheinungs- u. Offenbarungsform des *k.* für die LXX Sichtbarwerdung, Selbst-Offenbarung dieses Wesens. „Als Bezeichnung dieses göttl. Wesens in seiner unsichtbaren oder seiner wahrnehmbaren Form hat die *δ.* der LXX u. damit der bibl. Terminologie ihre eigentl. Prägung erhalten.“ Die *δ.* ist Gottes Gegenwart, Gott selbst. Dem entspricht die Verwendung von *δ.* im NT, das das Wort zum Träger der Christusaussage macht, indem es es auf den erhöhten Jesus anwendet; auch bei

Joh. ist die δ . nur dem Glauben sichtbar. Wendepunkt des $\delta\sigma\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ ist das Kreuz. Für den Gläubigen wirkt die an sich jenseitig-eschatolog. δ . durch das Pneuma schon in das gegenwärtige Leben. Die Darlegung K.s. von der wir hier nur kurze Andeutungen geben, scheint über die früheren Arbeiten hinaus die vorläufig beste Lösung zu bieten. — Weitere Wörter, die für uns bes. in Betracht kommen, sind etwa $\delta\epsilon\iota\pi\nu\nu$, $\delta\alpha\kappa\nu\nu\alpha$, $\epsilon\mu\phi\rho\sigma\acute{\alpha}\omega$, $\epsilon\upsilon\chi\eta$, $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$, $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ usw., worauf wir nicht im einzelnen eingehen können. Man kann nur wünschen, daß das hervorragende Werk ungestört seinen Fortgang nehme. [212b]

Beziehungen zur altchristlichen Archäologie.

Von Johannes Quasten.

V. Schultze, *Grundriß der christlichen Archäologie*. 2., neubearbeit. Aufl. (Gütersloh 1934). Gegenüber der 1. Aufl. hat dieser Grundriß für die Liturgiegeschichte bedeutend gewonnen. In der alten Aufl. stand die Kunst der Katakomben im Vordergrund der Darstellung. Die neue hat den Abschnitt, der sich mit dem Kirchenbau u. seiner Ausgestaltung befaßt, an den Anfang gestellt sowohl im Aufbau des Werkes wie in der Wertung. Bei einem Grundriß stehen natürlich der Aufnahme neuer Forschungsergebnisse manche Schwierigkeiten im Wege, nicht jedoch dem Ausräumen veralteter Anschauungen. Hier scheint mir aus der Aufl. von 1919 manches stehen geblieben zu sein, was hätte in Wegfall kommen können. Ich verweise nur auf die Behandlung des Fischesymbols (S. 79 f.). Hier ist wohl die seit der 1. Aufl. erschienene Literatur nachgetragen, die gerade nicht unerheblich ist, ohne die Resultate für die Darstellung fruchtbar zu machen. Ebenso wenig dürfte sich nach den Fundberichten der letzten 15 Jahre die Behauptung aufrecht erhalten lassen, daß die altchristl. Freiplastik „jetzt nur noch etwa ein Dutzend zum Teil fragmentierte Stücke“ zählt (S. 52). Anzuerkennen sind die der neuen Aufl. beigegebenen Abb. [213]

W. Elliger, *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst (Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten / Teil 2)* (Studien über christl. Denkmäler hg. von J. Ficker Heft 23. Leipzig 1934). Dieses Buch gehört in besonderer Weise in unsern Bericht, da es unter Zurückdrängung der rein formal kunsthist. Betrachtung es sich zur Aufgabe gemacht hat, die altchr. Bildkunst in die Frömmigkeitsgeschichtl. Entwicklung hineinzustellen u. sie als Äußerung der Volksfrömmigkeit zu erfassen, zu diesem Zwecke aber, da die christl. Frömmigkeit durch Raum u. Zeit abgewandelt wird, die Bilderfrömmigkeit in ihren landschaftlich-völk. Ausprägungen darzustellen. Vf. gibt daher zunächst Grundsätzliches über die älteste chr. Bildkunst in Rom auf dem Hintergrund der heidn.-röm. Haltung, die teils eine Ablehnung der Bilderfrömmigkeit durch Philosophen u. Ästhetiker, teils den alten naiven Bilderglauben zeigte, teils auch im Bilde ein Mittel relig. Erbauung durch symbol. Deutung sah u. daher die dynam. Szenen der stat. Ruhe der Götterbilder vorzog; dies offenbart sich in der Fülle der Sarkophagbilder, die von Tod u. Hoffnung sprechen. Spezifisch röm. ist die Wendung von der griech. spiritualist. Dynamik zur prakt. Wirklichkeit, zur realist. Dynamik. Bis in die Mitte des 2. Jh. sind, wie Vf. meint, die Christen durch die strenge Ablehnung der Bilder seitens der Juden gehemmt gewesen, so daß erst dann durch die Emanzipation davon u. eine gewisse Ethnisierung eine christl. Kunst möglich geworden sei; die Beweise dafür scheinen mir recht schwach, wenn auch die tatsächl. Monumente frühestens aus der 2. Hälfte des 2. Jh. sind.

Vf. nimmt an, daß „die röm. szenisch-sepulkrale Kunst in der christl. eine Fortsetzung u. Weiterbildung erfahren hat“ (S. 29); daraus ergebe sich die Möglichkeit, Rom als Ursprungsort wenigstens des frühesten Typenschatzes der Katakombenmalerei anzusehen. Auf die Frage nach Gehalt, Sinn u. Zweck der frühchr. K. antwortet Vf.: Sie ist „symbol.“ u. sepulkralt d. h. spricht von der Auferstehung, wie allgemein zugestanden sei. Ich darf hier wohl auf meinen Aufsatz in diesem Jb. 12 S. 1—86 verweisen, in dem ich bewiesen zu haben glaube, daß die altchr. K. nicht zunächst sepulkralt war, sondern aus dem Glauben an das Christusmysterium hervorging, d. h. eine begeisterte u. daher wahrhaft künstler. Bezeugung des neuen Lebens in Christus war; erst aus diesem allgemeinen Charakter des Zeugnisses von dem in Christus erlangten Heile, das ebensogut in oberird. Kulträumen (wie in Dura-Europos) abgelegt wurde, ging die Verwendung am Grabe hervor. J. P. Kirsch (Riv. arch. crist. 11 [1934] 391—3), J. Kollwitz (Jb. 13 S. 319f.) u. a. stimmten im wesentl. zu; letzterer wies mit Recht darauf hin, daß auch die antiken Sarkophagreliefs nicht bloß Schmuck oder Erzählung sind, sondern die im Mythos oder in der Philosophie gründende Hoffnung des Toten darstellen. M. a. W. sie sind „Mysterienkunst“, da sie das erhoffte Heil im Bilde erscheinen lassen. Ebenso sind die christl. Bilder symbol. Gegenwärtigsetzung der Soteria. Man darf daher den Begriff „symbol.“ (worauf ich schon Jb. 12 S. 14 Anm. 4 hinwies) nicht so entleeren, wie Vf. es versucht (der ihn überhaupt für ungeeignet hält, weil er das Moment des Historischen nicht enthalte), indem er schreibt: „Die Absicht der bibl. Szenen ist zunächst nichts anderes, als die allgewaltige Macht Gottes über Leben u. Tod darzustellen, wie sie sich in der Geschichte sichtbar gezeigt hat. Nicht Geschichten wollen sie bieten, nicht den Verlauf eines Geschehens schildern, sondern lediglich auf die Tatsache des übernatürlichen Eingreifens Gottes in den natürl. Gang dieser Welt hinweisen als den historisch beglaubigten Beweis seiner Wundermacht . . .“ So seien die große Mehrzahl der Kat.-malereien „geschichtl. Beweise, nicht Symbole“ (S. 37), u. zw. für die Gewißheit eines christl. Glaubenssatzes (S. 36)! Der Orantengestus der Noë, Daniel u. a. ist das Zeichen der vollzogenen Errettung. Der Begriff „symbol.“ gelte demnach, meint Vf., „nur noch in der allgemeinsten Fassung, wie er jeder relig. Kunst eben eignet“; er verschleierte die Tatsache, daß eine ganze neue Bildauffassung herrsche u. daß die Hauptmasse der Bilder „argumentativen Charakter“ als Beweise für den christl. Glauben trügen; dazu träten die sakramental-argumentativen Bilder, die die Sakramente als einen andern Grund für den Auferstehungsglauben malten; erst als 3. Gruppe kämen die symbol. Motive u. als 4. die ornamentale. Wenn Vf. auch mit Recht den geschichtl. Charakter der Bilder leugnet, so bleibt er doch nicht weit entfernt von der histor. Deutung, da auch für ihn das Bild den Zweck hat, ein Dogma durch eine geschichtl. Tatsache zu beweisen. Damit wird aber im Grunde der künstler. Charakter der altchristl. K. geleugnet u. diese zu einem Erziehungsmittel herabgedrückt, das nicht aus Inspiration, sondern aus dem Zweckgedanken hervorgeht. Das Beweisen aus der Geschichte entspricht auch nicht der urchristl. Geisteshaltung, der es nicht auf Geschichte, sondern auf die Typik des Christusmysteriums ankommt, in dem die Geschichte ihr Ziel gefunden hat; vgl. meine Darlegung Jb. 12 S. 18, wo ich mich bes. auf 1 Kor. 10 stütze. Diese Typik ist nicht bloße Pädagogik, sondern Schau, aus der allein Kunst hervorgehen kann. Durch die Erklärung des Vf. wird auch die einheitl. Kunst in 4 Gruppen auseinandergerissen, die höchstens durch den Zweck zusammengehalten werden. Die Deutung aus dem inneren Frömmigkeitsleben der Christen, das im Christusmysterium u. dessen kult. Feier seinen Quellpunkt hat (für das Einzelne verweise ich auf Jb. 12 S. 1 ff.), bewahrt nicht nur den künstler. Enthusiasmus, sondern gibt auch der gesamten altchr. K. die Einheit. Kann man demnach der Charakterisierung der altchr. K. durch den Vf. nicht froh werden, so erwartet man mehr

von seiner Frage nach dem „inneren Entwicklungsgang der altchristl. K.“, die bisher „kaum gestellt u. noch weniger erörtert worden“ sei, obwohl doch die Dogmengesch. „eine unentbehrliche Voraussetzung für das Studium der a. K.“ sei. Die älteste Phase mit dem atl. Typenschatz zeige die Hochschätzung des AT als des „Geschichtsbuches der Taten Gottes“, also die Vorherrschaft des Gottesgedankens gegenüber dem christolog. Problem. Das bleibe auch so nach 200, wo die ntl. Bilder mehr hervortreten, was mit der damals in Rom herrschenden modalist. Theologie zusammenhänge; denn die Taten Christi sind darnach nur Erweise des einen Gottes. Diese, auf Harnack fundierende Auffassung, deren Schwäche Vf. selbst fühlt (s. S. 52 u. 54), fällt dahin, wenn schon die atl. Bilder mehr sind, als was Vf. annimmt, nämlich Symbole des Christusmysteriums; erst recht werden dann die ntl. nicht bloß den atl. Gottesgedanken predigen! Vf. will sogar „in pointierter Formulierung“ von einer „Verdrängung Gottes durch Christus“ als Ergebnis der Entwicklung vom 2.—4. Jh. reden u. darin „eine der tiefgreifendsten Umwandlungen im Frömmigkeitsleben der alten Christenheit“ erblicken — eine Behauptung, die wahrhaftig besser bewiesen sein müßte, wenn sie sich gegen all die andern Zeugnisse der Schrift, der alten Kirchenväter u. Liturgien durchsetzen wollte. Ich möchte auch empfehlen, für die ersten 3 Jh. mit dem Begriff der „Volksfrömmigkeit“, die etwa im Gegensatz zur Fr. der Theologen gestanden hätte, vorsichtig zu sein. Eher kann man davon seit dem 4. Jh. mit dem Einstürmen der Massen in die Kirche sprechen. Mit der größeren Verbindung der Kirche mit der Welt, die schon am Ende des 3. Jh. vorbereitet war, hängt auch der größere Realismus u. Historizismus der altchr. K. seit dieser Zeit zusammen, u. daraus erklärt sich wohl auch das Vorkommen der Geburts- u. Leidensszenen, die Vf. als „göttl. Machterweisungen“ betrachtet. „Der Christusgedanke hat zentrale Bedeutung in der Frömmigkeit gewonnen . . . Der Gottesgedanke ist jetzt hinter dem Christusgedanken zurückgetreten . . .“ (S. 61). Zu so weitgehenden Behauptungen reichen die Beweise wirklich nicht aus. Mit mehr Recht könnte man sagen, daß seit dem 4. Jh. in Christus die Gottheit mehr betont wird, während im 3. Jh. z. B. bei Origenes das Gebet nur an Gott gerichtet werden darf. Richtig sagt Vf. S. 63, daß Geburt u. Tod des Herrn die Heilstatsache darstellen, also mehr als „argumentativ“ sind. Damit ist aber nicht gesagt, daß nunmehr der Auferstehungsgedanke sich zum Erlösungsgedanken „wandelte“, was durch die Sündenfallbilder wie auch durch die Verleugnung Petri bewiesen sei; der Sündenfall findet sich nun schon in Dura zu Beginn des 3. Jh., u. der Fall Petri soll die Agape Gottes dem Sünder gegenüber illustrieren! Nicht überzeugend wirkt es auch, wenn Vf. von den Martyriumsbildern Petri u. Pauli sagt, sie seien als Martyrien d. h. als Weg zur Seligkeit Argumente für die Hoffnung der Christen, u. der ursprüngl. Gedanke von der Auferstehung sei in ihnen „fast bis zur Unkenntlichkeit in dem der Erlösung aus dem Todesverhängnis zur Seligkeit aufgegangen“ (S. 71). Schaut man z. B. in die alten Liturgien, so wird der Martyrer als Glied am Leibe des Urmartyrers Christus gefeiert; auch diese Bilder sind also Darstellung des Christusmysteriums. Weshalb die einfach-große Grundidee der a. K. komplizieren, wie es Vf. auch wieder tut, wenn er ebd. schreibt, daß die sakram.-argumentativen Bilder „einer ganz anderen relig. Mentalität“ ihre Entstehung verdanken, indem sie „von einem eigenen . . . Gebiete frommer Überzeugung her“ die Auferstehung gewährleisten, dann aber die Seligkeit verbürgen? Tatsächlich ist doch der Kult die Gegenwärtigsetzung der Heilstat Christi u. gehört somit zum Christusmysterium. Mag Vf. mit Recht die weitgehende Symbolauffassung Wilperts ablehnen, so geht er nach der andern Seite zu weit, indem er z. B. die Mahlbilder nur als Wunderdarstellungen würdigt. Die vom Vf. angenommene „Veränderung im Sinngehalt der 'sakram.' Szenen“, der „Übergang vom realist. zum typologisch-symbol. Bildverständnis“ ist ihm nur „die durch äußere Faktoren bedingte Modifikation der

Sinnhaftigkeit“. Die dafür maßgebl. Arkandisziplin sei „ein beredter Ausdruck für die gesteigerte Intensität der christl. Sakramentsfrömmigkeit, hinter der eine „Steigerung des Magisch-Mystischen“ u. somit eine „Ethnisierung“ stehe! Der „Sakramentarismus“ verbinde sich „mit der christologisch-soteriolog. Orientierung der Frömmigkeit“; die Bilder würden „Hinweise u. damit Beweise für die Gültigkeit u. für den Wert der Sakramente; in den immer häufiger werdenden eucharist. Bildern gewinne „der Gedanke an das eucharist. Opfer zunehmend an Geltung“; die „innere Veränderung des Sinnes der eucharist. Handlung in der Volksfrömmigkeit, die das euch. Opfer allmählich als wirkungskräftige Erneuerung des Todes Christi verstand u. diesem Opfergedanken gegenüber dem an das myst. Essen u. Trinken den Vorrang gab“, soll sich nach Vf. etwa in der „Zuweisung der Arbeit an die Protoplasten“ spiegeln, die er mit L. Troje, *Adam u. Zoe* S. 53 als Typus des Kreuzestodes auffaßt (S. 81 f.). Wer die altchr. Liturgie kennt, wird eher eine umgekehrte Entwicklung annehmen, nämlich die vom Todesmysterium zur erhöhten Schätzung der Euch. als Kommunion; richtig wird sein, daß die Sakramente allmählich mehr für sich, isoliert vom Christusmysterium, betrachtet werden, was sich dann in der Kunst spiegelt. — Wenn Vf. recht hätte, so könnte man erst seiner 3. Gruppe, den „im engeren Sinne sepulkral-symbol. Darstellungen“, einen künstler. Wert zuweisen, da diese nach ihm nicht argumentativ sind, sondern „unmittelbarster Ausdruck, schlechthin Selbstdarstellung“ der Auferstehungsgewißheit in „demonstrativer Formulierung, wenngleich [!] in der Sprache des Symbols“ sind. Die aus der Ornamentik stammenden Symbole zeigen den symbol. Charakter deutlicher als die szen. Kompositionen, die primär sepulkral sind, da ihr einfacher Bildinhalt unmittelbar mit dem sep. Gedanken in Beziehung gesetzt ist, „u. zw. auf dem Wege symbol. Sinngebung, wobei unter symbolisch nicht allgemein nur ein Hinausragen des Bildgehaltes über Form u. Inhalt zu verstehen ist, vielmehr eine besondere, auf einen den einfachen Inhalt eindeutig u. tiefer verstehenden Sinngebung beruhende Beziehung zwischen Bildgehalt u. Bildinhalt“ (S. 86). Ich möchte glauben, daß unsere einheitl. Deutung aller Bilder aus dem Christusmysterium, d. h. der Gegenwart des Kyrios u. seiner Heilstat in der Kirche, nicht nur der Schrift u. den Kirchenvätern mehr entspricht, sondern sich auch schon durch ihre bei aller Tiefe klare Einfachheit gegenüber diesen komplizierten Gedankengängen empfiehlt. — Unter IV betrachtet Vf. es als selbstverständlich, daß es auch vor 300 nicht nur funerale Kunst bei den Christen gegeben habe; jedoch habe Rom an der seit 300 aufblühenden nicht-sep. Kunst nicht schöpferischen Anteil gehabt, u. die Neutralisierung der rein sep. Motive habe sich stark unter dem Einfluß östl. Kunstkreise vollzogen. Der kirchl. Bildkunst sei es nicht um die Selbstdarstellung des Glaubens, sondern um „Belehrung u. Erziehung des Kirchenvolkes“ gegangen. Diese Beurteilung mag Richtiges enthalten, ist aber doch zu summarisch, hält auch schon gegenüber den Funden von Dura nicht stand, wo ein oberird. Kultraum dieselben Motive zeigt, die man in den Grabgrüften findet. — Für Syrien stellt Vf. fest, daß dort realist. Porträthaftigkeit mit ausdrucksstarker transzendenter Geisteshaltung verbunden wurde. Bilder der Heiligen wurden geschaffen, wie die Bilderfreunde dem Epiphanios sagen, „zum Gedächtnis u. zur Ehre“; das Volk aber sah in dem Bilde die gegenwärtige Kraft des Hl., wie auch der syr. Neuplatonismus die Gotterfülltheit der Bilder lehrte, die eben deshalb Porträts sein mußten. Szen. Bilder übernahm Antiocheia nach dem Vf. von Rom, Kleinasien u. Ägypten u. löste sie aus dem streng sepulkralen [!] Zusammenhang. Das syr. Element in der christl. Gemeinde beförderte die Abkehr vom griech. Schönheitsempfinden u. den Zug zum Transzendenten, zur stat. Ruhe des Absoluten, zum mag. Realismus. — In Palästina wirkte die jüd. Bilderablehnung wie auch die massive heidn. Bilderverehrung zunächst abschreckend auf die Christen, was erst am Ende des 4. Jh. überwunden wurde. — Klein-

asien, wo neben dem Hellenismus die einheim. Kulte u. ein starkes Judentum herrschten, zeigt vor allem im Westen einen starken Bildergebrauch (jedoch nicht personhafte Darstellungen), ist nicht die Wiege der frühchr. K. Rom hat von dort manches an Form u. Motiven übernommen, hat aber selbst viel mehr Anteil an dem sep. Kreis. Im 4. Jh. wurde von Syrien her der griech. Geist durch die östl. Statik überwunden. — Ägypten: In Alexandria wurde das Griechentum durch das Ägypt. bes. nach der Seite der stat. Mystik des Orients hin umgewandelt; die spiritualist.-spekulative Mystik u. reine Schau lehnte den Bilderglauben ab (nicht so sehr szen. Bilder). Frühestens um 200 mag der griech. Teil der christl. Gemeinde die Schwierigkeiten gegenüber den Bildern überwunden haben. Die aus Rom übernommenen Motive wurden im Sinne der alexandrin. Kunst formal umgeprägt. Die allmähliche Loslösung vom sep. Gedanken führte zu mehr novellistisch-erzähler. Art. Gesiegt hat auch hier die syr. Tendenz zum Transzendentalen. Wulffs Hypothese von dem alex. Ursprung des christl. Typenschatzes entbehrt einer ausreichenden Begründung. In der *Zusammenfassung* ergibt sich, daß die Fragestellung „Orient oder Rom?“ falsch gestellt war, daß vielmehr die röm. Landschaften verschiedene Frömmigkeitsprägung besaßen, auf der die Kunst aufbaute. Wenn freilich Vf. eine „Ethnisierung“ d. h. eine Durchsetzung der christl. Frömmigkeit mit heidn. Elementen als die Voraussetzung christl. Kunstübung betrachtet wissen will, so erhebt sich das ernste Bedenken, ob tatsächlich eine so sieghafte Geistesbewegung wie das junge Christentum von dem überwundenen Heidentum sich erst die Kunst leihen mußte! Für diese Behauptung scheinen mir die Beweise des Vf. zu schwach. So bleibt das Buch eine große Anregung, bes. durch seine Forderung, die Frömmigkeit als den eigentl. Mutterboden der chr. K. zu betrachten. Vielleicht hätte eine größere Rücksichtnahme auf die liturg. Texte manches mehr klären können. Mögen dem Vf. weitere, größere Sicherheit in sich bergende Untersuchungen auf diesem schwierigen, aber reizvollen Gelände beschieden sein.

O. C. [214]

F. Hendrichs SJ, *La voce delle chiese antichissime di Roma* (Rom 1933). Der statl. Quartband mit 183 S. u. 72 Tafeln will die Ergebnisse der neueren Untersuchungen über die alten Titel- u. Zömeterialkirchen Roms apologetisch verwerten. Von den 3 Teilen beschäftigt sich I mit den Titelk., II mit den Zömeterialk. u. III mit den Inschriften u. Denkmälern, die über die röm. Hierarchie Auskunft geben. Das apologet. Ziel hindert den Vf. nicht, den monumentalen Befund nach den verschiedensten Richtungen hin, wenn auch in Kürze, zu schildern. Aber bedauerlicherweise ist die neuere Literatur so gut wie gar nicht herangezogen. Die Arbeiten der jüngeren Forschergeneration, von Dölger u. Styger angefangen, sucht man in den Literaturverweisen vergeblich. Schon deshalb kann das von H. entworfene Bild nicht als auf der Höhe der Forschung stehend bezeichnet werden. Grobe Fehler in der Schilderung u. Deutung der Denkmäler sind nicht selten. Fast durchweg brauchbar sind die Tafelabb., von denen mehrere auf neue Aufnahmen zurückgehen. Der Liturgiehistoriker findet hier viele Denkmäler wiedergegeben, die ihn interessieren. Leider hat H. unterlassen, die Herkunft der den Bildern zugrunde liegenden Photos anzugeben. Von der Neigung der Apologeten, ihnen unbequeme Tatsachen zu übergehen, hat sich leider H. nicht freizumachen gewußt; so ist z. B. in dem Kp. über den Totenkult S. 127 f. das Totenmahl unerwähnt geblieben.

Th. Kl. [215]

J. Simões, *O simbolismo da Pomba* (Opus Dei 6 [1931/32] 371—7). Kurze geschichtliche Notizen über den Symbolismus der Taube.

J. V. [216]

F. Gerke, *Der Ursprung der Lämmerallegorien in der altchristlichen Plastik* (Zschr. ntl. Wiss. 33 [1934] 160—96). Die Entstehung der Lämmerallegorie (= L.) in der altchristl. Plastik vollzieht sich in stetiger Abhängigkeit vom Mosaik in der 2. Hälfte des 4. Jh., als im Verlauf der claudian. Renaissance das Bedürfnis nach

rein christl. Symbolik u. Allegorie wächst. Es liegt nahe, die L. aus der Apok. des Johannes herzuleiten in Verbindung mit der bekannten Stelle der Aussendungsrede Jesu (Mt. 10, 16), in der die Jünger als Schafe bezeichnet werden. Doch erheben sich gegen eine direkte Herleitung aus der Apok. Schwierigkeiten. Die L. ist nämlich keineswegs ursprünglich für das Lamm Gottes u. die Apostel geschaffen, sondern ein Spezialfall innerhalb der allegor. Tendenzen, die sich seit der Mitte des 4. Jh. immer stärker entwickeln u. dazu führen, bibl. Szenen hier u. da durch L. darzustellen, vgl. den Bassussarkophag u. in der Katakombenmalerei die Darstellung in der Grabkammer der Jungfrau Celerina: Susanna als Lamm zwischen den *seniores* als Wölfen dargestellt. Die eigentliche Ausgestaltung der L. vollzieht sich in den Gruppen von Sarkophagen, die als Neuschöpfung der theodosian. Zeit anzusehen u. inhaltlich durch die damasian. Himmelsvorstellung bestimmt sind. Die von einem einheitlichen Thema (Christus zwischen den Zwölf, wobei als Mittelgruppe das Paar der Apostelfürsten Petrus u. Paulus besonders hervortritt) beherrschte Figuralplastik hat den Charakter der L. von vorneherein festgelegt: Das Gotteslamm, die 12 Apostellämmer u. die Petrus- u. Pauluslämmer; gelegentlich werden auch die Evangelistenlämmer dargestellt. Die bevorzugte Stelle für die L. ist auf den Stadttor- u. Weinstocksarkophagen mit mittlerer Majestas der Sockelfries. Von hier leitet sich auch der Lämmerstreifen ab, der sich auf altchristl. Mensen findet, wie sie uns besonders in Südfrankreich erhalten sind (Marseille Musée Borely Nr. 23 u. 39, Avignon u. Aix, Vaison Kathedrale, Bagnols Gard). Das fast einheitliche Dekorationsschema dieser Mensen zeigt den Monogrammkranz (oder das -kreuz) zwischen den 12 Apostellämmern oder -tauben u. Weinranken. Es begegnen sich also 2 Vorstellungen auf diesen frühesten christl. Altären: die eucharistisch zu deutende vom Weinstock des Lebens u. die der Herrlichkeit des Gotteslammes. Die Geschichte der Lämmer- u. Taubenallegorie gibt uns die Möglichkeit, den Prototyp dieses altchristl. Altars mindestens in die 1. Hälfte des 5. Jh. zu setzen, in die Zeit, als der Fries der 12 Lämmer abgeschlossen ist u. durch die Taubenallegorie ausgetauscht werden kann. G. sieht die Wurzeln für diese sinnreiche Dekoration des Altares in der Damasuszeit liegen u. weist darauf hin, daß „Ambrosius dem Abendmahl eine realere Grundlage (transfiguratio!) gibt u. daß Damasus (Nr. 52 Ihm) einen Martyrer, der mit den Aposteln die Himmelsburg bewohnt, als Beschützer u. Erhalter der *altaria Christi* feiert; erst recht sind es dann die Apostel als die *auctores martyrum* (Ambrosius, *De fide* IV 10, *De mysteriis* 9)“. Diese Begründung ist m. E. zu weit hergeholt u. hat wenig Überzeugungskraft. In dem Maße, wie seit dem 5. Jh. die Plastik abstarb, übernahm das Mosaik die Führung in der altchristl. Kunst, u. hier lebte die L. weiter; vgl. die Mosaiken von SS. Cosma e Damiano, S. Giovanni in Laterano, S. Clemente, S. Apollinare in Classe, Felixbasilika in Nola, S. Marco, S. Prassede, S. Cecilia, S. Saba. Der Deutung der Mosaiken von S. Giovanni in Neapel mit den aus dem Strom zweier Berge trinkenden Hirschen kann ich nicht zustimmen. G. sieht darin die Weissagung versinnbildlicht, die den Gläubigen eine hunger- u. durstlose Paradieseszeit voraussagt. In einem Baptisterium liegt doch die Deutung auf die Taufliturgie, die den Ps. 42 nachweislich verwendete, viel näher. Daß der Phönix in der altchristl. Kunst allgemein das Attribut des Apostels Paulus ist, dürfte schwerlich zu beweisen sein. Er symbolisiert vielmehr die *regeneratio* u. *nova vita* u. dürfte sich so auch im Baptisterium S. Giovanni in Fonte erklären. Im übrigen ist die Untersuchung für die christl. Archäologie sehr wertvoll. [217]

W. Bader, *Ausgrabungen unter dem Xantener Dom* (Germania 18 [1934] Heft 2). Der Leiter der Ausgrabungen gibt hier einen Vorbericht. Unter dem Bezirk des heutigen Domes fand sich ein heidn. Friedhof der um 100 n. Chr. gegründeten Colonia Trajana. Die Nordostachse dieses Friedhofes verläuft genau parallel der Stadtmauer der Colonia u. senkrecht zu der Hauptstraßen-Achse. Unter

der jetzigen Taufkapelle wurden Brandgräber der mittleren Kaiserzeit gefunden. Ein heidn. Inschriftgrabstein des 3. Jh. fand sich unter dem Kanonikerchor. Im 4. Jh. wurde der ursprünglich heidn. Friedhof mit christl. Gräbern belegt. Unter diesen Grabbauten ist vor allem bemerkenswert ein Steintisch, in dessen Umgebung Reste von Tierknochen gefunden wurden. Danach handelt es sich um eine Mensa, die zur Veranstaltung von Totengedächtnismahlen gedient hat. Über der Mensa erhob sich damals eine querrrechteckige, zweizellige, ziegelgedeckte Kapelle aus Fachwerk, die durch Münzenfunde in die Zeit nach 383 datiert wird. Bei den Ausgrabungen stieß man unter der Mitte dieser Kapelle auf ein Grab, das zwei Skelette von etwa 30—40 J. alten Männern enthielt. Nähere Untersuchungen anatomischer Art ergaben, daß es Skelette von gewaltsam Erschlagenen sind. Es dürfte sich demnach sicher um zwei Martyrer handeln, u. wir besitzen hier ein christl. Martyrergrab der spätesten Römerzeit, das mit der zugehörigen Mensaanlage ungestört erhalten ist, ein bisher einzigartiger Fall. Der christl. Friedhof, der die Mensa umgab, wurde Anfang des 5. Jh. eingeebnet. Im gleichen Jh. muß auf dieser Fläche nach dem Grabungsbefund eine längsrechteckige Tuffsteinkirche über den Martyrergräbern erbaut worden sein, deren Grundrißschema an S. Cassius in Bonn u. S. Alban in Mainz erinnert. Das SO-Viertel dieser Kirche wird durch eine große Familiengruft mit rotem Estrich u. weiß geputzten Wänden eingenommen, in der wir wahrscheinlich die Familiengruft des Kirchenstifters vor uns haben, der nach altchristl. Brauch Wert darauf legte, unmittelbar neben den Martyrern begraben zu sein. Ein aufgefundener, mit Bauschutt gefüllter Stollen vor der Mensa, der schräg nach unten führt, beweist, daß man damals den Versuch gemacht hat, die Gebeine der Martyrer zu heben. Das Grab wurde aber nicht gefunden u. geriet in Vergessenheit. Trotzdem nahm die Verehrung der Martyrer zu. In fränk. Zeit wurde nämlich die erste Martyrerkirche bis auf das Fundament abgerissen u. eine geräumigere Kirche erbaut. Das Langhaus dieser Kirche hat dieselbe Größe wie das der alten. Die Erweiterung besteht in einem Rechteckchor, das im O angebaut wurde u. durch einen Chorbogen mit dem Langhaus verbunden war. Diese 2. Kirche bestand, wie Münzenfunde beweisen, noch in karoling. Zeit. Die im 9. Jh. erbaute spätkaroling. Stiftskirche nahm die Fläche der ganzen fränk. Kirche ein u. vergrößerte die Anlage um das Doppelte. Der um 1000 errichtete erste frühroman. Dom nimmt dann die Fläche aller früheren Anlagen unter seinen Chor. Von diesem frühroman. Dom stammt ein Fußbodenmosaik, das im ersten Grabungsabschnitt gefunden wurde und in 4 kreisrunden Medaillons das Kopfbild von Steinbock, Pfau, Hund u. Fuchs mit Fisch in der Schnauze zeigt. Vgl. dazu O. Karp, *Baugeschichtliche Untersuchungen am Xantener Dom* (Nachrichtenblatt für rhein. Heimatpflege 5 [1933/34] 3—22); ferner W. Neuss, *Eine altchristliche Märtyrerkirche unter dem Chore der St. Viktorskirche in Xanten* (Röm. Qu.-schr. 42 [1934] 177—80); G. P. Kirsch, *Scoperta di una chiesa cimiteriale del V secolo in un cimitero cristiano antico a Xanten sul Reno* (Riv. di archeol. crist. 11 [1934] 363—71).

[218]

J. Sauer, *Frühchristliche Funde in Deutschland aus den letzten 25 Jahren* (Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana, Ravenna 25—30 Settembre 1932 [Roma 1934] 169—81). Überblick über die Ausgrabungen unter St. Alban in Mainz, St. Severin in Köln u. dem Bonner Münster. An allen Stellen ergab sich die lückenlose Kontinuität einer christl. Kultstätte von spätröm. Zeit bis ins Früh-MA hinein, so daß sich das Märchen vom radikalen Kulturabbruch von selbst erledigt. In Mainz fand sich ein frühchristl. Bau in Grundriß einer oblongen Halle ohne Andeutung eines Altarraumes, in dem wir sicher eine Coemeterialkirche vor uns haben; denn er lag in einem heidn. Friedhof, der vom 4. Jh. an auch mit christl. Gräbern belegt wurde, wie das Inschriftenmaterial beweist. Die Inschriften verteilen sich auf die Zeit vom 4.—7. Jh. u. zeigen deutlich das Hinaus-

wachsen des Christentums von der älteren röm. Gemeinde in die germanisch-fränk. Gesellschaft. Bis ins späte 5. Jh. begegnen wir nur röm. Namen wie Maura, Crispinus, Rusticus, Victor, Saturnus, Bonosus, Ursus, Leoncia. Vom 6. Jh. an trifft man fast nur noch german. Formen an wie Munetrudis, Leutegonde, Gaerhold, Bertisindis, Randoald, Optovalda, Audolendus, Dructacharius, Adalharius, Radelindis, Badegisel, Pertramnus. In Köln wurde die für St. Ursula u. St. Gereon schon längst gesicherte Kulturfolge neuerdings auch für St. Severin nachgewiesen. Auch hier wurde eine frühchristl. Gräberanlage mit Kultstätte unter dem christl. Gotteshaus des Früh-MA gefunden. Den besten Beweis für diese kontinuierliche Entwicklung erbrachten die Bonner Ausgrabungen (vgl. Jb. 13 Nr. 180). Die Ausgrabungen unter dem Dom von Xanten, die einen neuen gewichtigen Beweis für die von S. betonte Entwicklungslinie bilden, konnten noch nicht ausgewertet werden. Zum Schluß werden einige Einzelfunde besprochen wie die Müngersdorfer Glaskugelschale, der frühchristl. Brotstempel aus Eisenberg u. die Bronzepfanne aus Güttingen am Bodensee mit der noch nicht einwandfrei gedeuteten Inschrift $\dagger \nu\iota\tau\alpha\sigma\tau\epsilon \mu\epsilon\tau\alpha \delta\upsilon\lambda\iota\alpha\varsigma \kappa\alpha\iota \lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon \kappa\upsilon\tau\iota \dagger$. S. möchte die Möglichkeit einer Verwendung der Pfanne für Taufzwecke offen lassen (vgl. Jb. 12 Nr. 308/10). [219]

R. Egger, *Austria cristiana* (ebd. 287—92). Durch die Ausgrabungen im Amphitheater der Stadt Carnuntum wurde die Ansicht, das Limesgebiet zwischen Vindobona u. Carnuntum, das um 400 aus dem röm. Besitz ausscheidet, sei von der kirchl. Organisation des Frühchristentums nicht mehr erreicht worden, widerlegt. Am Südtore des Theaters fanden sich nämlich Einbauten mit einer 6seitigen Piscina u. einem Tisch, der aus 3 Inschriftaltären des einstigen Nemesisheiligtums aufgemauert ist. Als im 4. Jh. die Schauspiele aufhörten, haben hier also Christen aus dem Material des antiken Theaters ihre Kirche u. ihr Baptisterium erbaut. Südlich von Carnuntum an der Straße nach Scarabantia wurde eine marmorne Agapemensa gefunden, südlich Villach auf dem Canzianiberge ein Elfenbeinkästchen mit Satteldach in einer flachgedeckten Steinurne, wahrscheinlich der *loculus reliquiarum* einer Kirche. Bei den Ausgrabungen der spätantiken Festung auf dem Hügel Duell zwischen Villach u. Spittal in Oberkärnten, die eines der bei Eugippius, *Via s. Severini* 25 genannten Castella der bischöfl. Diözese Tißurnia darstellt, wurde eine 3schiffige Kirche mit Halbkreisapside in Breite des Mittelschiffes, gemauerter Priesterbank, kleiner Sakristei u. Pfarrhof gefunden. Die Schiffe sind nicht durch Säulen, sondern durch solide Mauern abgeteilt, so daß die Seitenschiffe zu Korridoren werden, eine Bauart, die sich aus dem formenreichen adriat. Kulturkreis erklärt. Vgl. die Kirchen in Kapljuc' in Salona, in Nesactium bei Pola u. Mogorjelo-Hercegovina. Die Taufpiscina ist ein quadratisches, außen als Vierblatt gestaltetes Becken. Die Verbindung von Festung u. Kirche ist im Orient schon früh nachzuweisen. Für das Abendland bildet Duell das älteste Beispiel. Die Festung wurde um 400 erbaut u. ist um 600 untergegangen. [220]

N. Lagos, *I ricordi cristiano-romani trovati recentemente in Ungheria* (ebd. 293—310). Behandelt auch einige Funde, die für die Liturgiegesch. von Bedeutung sind. So die *Cella trichora* von Pécs (Sopianae) aus der 2. Hälfte des 4. Jh. u. die von Alt-Buda, zwischen 350—60 entstanden. Auf einem röm.-christl. Friedhof zu Kisdios-pusztá fand sich eine Totengedächtniskapelle (20 × 12 m) mit Narthex u. Apsis. Eine Kapelle mit gleichem Grundriß wurde in Sarisap freigelegt. Die architekton. Form dieser Kapellen erinnert an die Tempel von Axiopolis, Istros, Tropaeum in der Dobrußtscha. Die Basilika der Festung Fenék zeigt große Verwandtschaft mit der von Salona u. gehört dem 4. Jh. an. Sie hat 3 Schiffe, Apsis, Diakonikon u. Prothesis. Die Basilika von Kékkut gehört zum Typus der apsidenlosen Saalkirchen wie die von Salona, Parenzo u. Aquileja. Sie ist geostet u. hat eine Länge von 37 u. eine Breite von 16,5 m. Eine 2., größere Basilika

von Kékkut gehört zum Typus der Doppelkirchen. Die eigentliche Kirche liegt hier inmitten einer Gruppe von Räumlichkeiten, zu denen das Oratorium, das Katechumeneion, die Wohnungen des Klerus gehören. Auch die Basiliken von Parenzo, Triest u. Pola waren ursprünglich solche Doppelkirchen. Kékkut hat den ursprüngl. Typus bewahrt. [221]

H. Jursch, *Die drei Gräber Ravennas* (Jena 1934). Im Rahmen einer Antrittsvorlesung werden hier die Mausoleen Galla Placidias, Theoderichs u. Dantes behandelt. Insbes. wird versucht, an Hand der beiden ersten Bauwerke den Übergang von der altchristl. Kunst zu den Anfängen roman. Kunst aufzuweisen u. den Einfluß des german. Elementes auf diese Entwicklung zu verdeutlichen. Die geistesgeschichtl. Linien, die dabei aufgezeigt werden, sind auch für die Geschichte der Liturgie u. Frömmigkeitshaltung von Bedeutung. So betont J. mit Recht, daß alles, was im Innern des Grabmals der Placidia Galla begegnet, in symbol. Sprache redet. „Das Geschenk des Symbols ist Weihe, ein Abgerücktwerden von der Gegenständlichkeit des Daseins, das Wachstum einer neuen Fähigkeit, im Symbol das Wesen selbst zu schauen u. zu begreifen.“ Insofern hat diese Grabkapelle einen letzten Glanz der Antike in sich hineingesogen. Demgegenüber bringt das Grabmal des Theoderich eine Zeitenwende zum Ausdruck. Es faßt das Ende eines Alten u. den Beginn eines Neuen kraftvoll zusammen, so wie es seinem Erbauer gelungen war, röm. u. got. Elemente zu einem Reich zusammenzuschmelzen. Im übrigen beweist das Grabmal das Dahinschwinden antiker Bautraditionen. An einigen Stellen des Gebäudes finden sich Anklänge an den Holzbau, so an den Türen, die auf Gehrung geschnitten sind, an den Ornamenten, deren Technik an Holzschnitzerei erinnert. Manche Motive, die hier begegnen, sind von der roman. Baukunst aufgenommen u. weitergeführt worden, so die Rundungen über den Wölbsteinen der Bögen, die in der Antike ganz selten vorkommen. Der Bau kündigt eine ganz andere Frömmigkeitshaltung wie das Mausoleum der Galla Placidia; es ist die Welt des Arianismus, der wir hier begegnen. [222]

J. Zeiller, *Sur un mosaïque du mausolée de Galla Placidia à Ravenne* (Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Comptes rendus [1934] 43—53). Gegenstand der Abhandlung ist das bekannte Mosaik im Grabmal der Galla Placidia, das rechts eine männliche Gestalt in weißem Gewande zeigt, die ein großes Kreuz über der Schulter u. in der Linken ein geöffnetes Buch hält. Vor ihr ist ein Rost sichtbar, unter dem Feuer brennt. Auf der linken Seite des Mosaiks steht ein geöffneter Schrank, der die vier Evangelien enthält, wie aus den Inschriften über den Büchern zu ersehen ist. Z. deutet die Szene auf den Martyrer Laurentius u. folgt damit der heute vorherrschenden Ansicht. Die früher vertretene Auffassung, es handle sich hier um die Verbrennung häretischer Bücher, ist unhaltbar. Der Kult des hl. L. war zur Zeit der Galla Placidia außerordentlich stark verbreitet, wie die Predigten Leos d. Gr. in Rom u. des Petrus Chrysologus in Ravenna beweisen. Beide Städte besaßen damals schon Basiliken zu Ehren dieses Martyrers. Das Mosaik befindet sich unmittelbar über dem Sarkophag der Galla Placidia u. erinnert so an die altchristl. Sitte, sich in der Nähe der Martyrer beisetzen zu lassen. Jursch (s. Nr. 222) vermutet, daß die Grabkapelle vielleicht ursprünglich diesem Heiligen geweiht war, später traten Nazarius u. Celsus an seine Stelle. [223]

A. Colombo, *I Dittici eburnei e le Ampolle metalliche della Basilica reale di Monza* (Monza 1934). Die Basilika von Monza besitzt 3 Elfenbeindiptychen u. 16 Metall-Ampullen, die hier in guten Wiedergaben veröff. werden. Das älteste Diptychon ist ein Konsular-Diptychon, dessen Figuren man später durch die Davids u. des hl. Gregorius ersetzte. Das 2. gehört dem 4. Jh. an u. stellt nach der Vermutung C.s Stilicho u. Serena, die Nichte des Theodosius, dar. Das 3., das sog. Musendiptychon, entstammt nach C. dem 6. oder 7. Jh. Wer der dargestellte Dichter ist, bleibt bisher eine ungelöste Frage. L. Biraghi dachte an Boëtius.

Doch stimmen seine Angaben über einen Text des Boëtius, der auf dem Diptychon zu lesen sei, nicht. Ich verweise hier auf den Artikel von K. Weitzmann u. St. Schultz, *Zur Bestimmung des Dichters auf dem Musendiptychon von Monza* (Jb. des Deutsch. Archäol. Instituts 49 [1934] 128—38), die das Diptychon für eine Mailänder Arbeit, etwa um 400 entstanden, halten u. in dem Dichter Claudius Claudianus sehen. Die Ampullen sind aus einer Mischung von Blei u. Zinn angefertigt u. haben die Form einer Linse. Sie stammen aus Palästina u. enthielten ursprünglich Öl aus den Lampen an den hl. Stätten, wie die Inschriften beweisen. Sie gehören etwa dem 7. Jh. an. Die dargestellten Szenen sind vielleicht den Mosaiken der palästinens. Basiliken entnommen. [224]

R. Paribeni, *Italia settentrionale e centrale* (Atti del III. Congresso internaz. di archeologia crist. [Roma 1934] 121—8). Referiert kurz über die Ausgrabungen altchristl. Monumente durch den italien. Staat in Rom, Orvieto, Terni, Arezzo, Pola, Parenzo, Triest, Aquileja, Zara, Sardinien u. a. [225]

R. Krautheimer, *Contributi per la storia della basilica di S. Lorenzo fuori le mura* (Riv. di archeol. crist. 11 [1934] 285—334). Der *Liber Pontificalis* berichtet, daß Konstantin zu Ehren des hl. Laurentius an der Via Tiburtina in agro Verano *supra arenario cryptae* eine Basilika erbaute. Vom 5. Jh. ab sprechen die Inschriften, die Itinerarien u. der *Liber Pont.* einstimmig von 2 Basiliken zu Ehren des hl. Laurentius an dieser Stelle, einer *maior* u. einer *minor*. Tatsächlich besteht die heutige Basilika S. Lorenzo fuori le mura aus 2 Basiliken, einer kleineren östl. vom Triumphbogen gelegenen u. einer größeren nach W. erbauten. Die *basilica minor* ist durch eine Inschrift Pelagius' II., die *b. maior* durch eine Inschrift Honorius' III. datiert. Die Frage ist: Wo stand die Basilika Konstantins? Hier setzen die Untersuchungen des Vf. ein. De Rossi u. mit ihm zahlreiche andere Archäologen nehmen an, daß die *b. minor* von Konstantin errichtet u. von Pelagius umgebaut wurde. K. befaßt sich deshalb mit dieser Basilika ganz besonders. Die Anlage, die um ein Mittelschiff nach 3 Seiten Galerien gruppiert, läßt zunächst oriental. Einfluß vermuten, ebenso wie S. Agnese an der Via Nomentana. Man ist versucht, an S. Johannes Studion in Konstantinopel, an die Basiliken von Saloniki, Milet, Didyma u. der Menassstadt zu denken. Trotzdem scheint die Galerie-Basilika in Rom eine eigene Tradition zu haben, die sich von dem oriental. Typ unterscheidet. Die Tatsache, daß diese Galerie-Basilika in Rom 3mal — K. sieht auch in der Basilika der hl. Nereus u. Achilleus in Domitilla eine solche — als Coemeterial-Basilika erscheint, dürfte darauf hinweisen, daß die Galerien-Anlage einem Bedürfnis gerade dieser Coemeterialkirchen gedient hat. Sie gab nämlich die Möglichkeit, vom 2. Piano der Katakombe sofort in die Basilika zu gelangen. Tatsächlich finden sich sowohl in S. Lorenzo wie in S. Agnese in den Galerien Ausgänge, die unmittelbar in die Katakombe führen. Ist nun die Galerien-Basilika oder die *b. minor* von S. Lorenzo eine vollkommene Neuschöpfung des P. Pelagius II., wie Pesarini annahm, oder enthält sie vorpelagian. Bestandteile, wie Duchesne behauptete? K. kommt auf Grund eingehender Untersuchungen des Mauerwerkes u. der ganzen Anlage zu dem Schluß, daß die Pelagian. Basilika keine Konstruktion ex novo ist, sondern daß sie bauliche Elemente verschiedener Perioden in sich schließt u. daß Pelagius nur eine mehr oder weniger radikale Modifikation einer bereits bestehenden Kirche vornahm. U. a. weist K. auf die merkwürdigen Fenster im Triumphbogen hin, die in derselben Höhe wie die Fensterreihen der 3 übrigen Seiten der Basilika liegen. Die vorpelagian. Basilika muß nach dem baulichen Befund eine Transept-Basilika mit einem Triumphbogen u. 3 Schiffen gewesen sein, die in ihrer Breite der heutigen entsprach. Der Narthex ist dagegen ein Anbau des Pelagius. Wann ist nun die vorpelagian. Basilika errichtet worden? De Rossi, Cataneo u. Duchesne hielten sie für identisch mit der von Konstantin errichteten. Nach K. ist diese Lösung unmöglich; denn der *L. Pont.* sagt aus-

drücklich, daß Konstantin eine Basilika *supra arenario cryptae* errichtete. Die vorpelagian. Basilika durchschnitten mit ihren Mauern, wie alte Zeichnungen der Sammlung Lanciani zeigen, die Galerien der Katakombe. Da diese Galerien eine Reihe von nachkonstantin. Symbolen in ihren Inschriften aufweisen, folgert K., daß die vorpelagian. Basilika nachkonstantinisch ist. Sie muß in der Zeit von der Mitte des 4. bis zum Ende des 5. Jh. errichtet sein. Die Basilika des Konstantin hält K. für identisch mit der *b. maior*. Die Untersuchungen des Vf. zeichnen sich durch eine Reihe von guten Beobachtungen aus. Die letzten Folgerungen sind dagegen nicht mehr als Hypothesen. K. bezeichnet sie selbst als solche. So ist nach meiner Ansicht die Beweisführung für die Entstehung der *b. minor* in nachkonstantin. Zeit nicht stichhaltig, mag auch manches für diese Datierung sprechen. Für die Vermutung, die *b. maior* sei die von Konstantin errichtete, bedürfte es einer eingehenden Untersuchung des Baues. [226]

E. Josi, *Scoperte nella Basilica Costantiniana al Laterano* (Riv. di archeol. crist. 11 [1934] 335—58). Die 1934 begonnenen u. bis zur Stunde noch nicht abgeschlossenen Ausgrabungen unter dem Boden der Laterankirche förderten schon zu Beginn interessante Ergebnisse zutage. Es wurde ein Saal von 7×4,60 m freigelegt, dessen Fußboden 1,40 m unter dem Niveau des jetzigen Bodens der Basilika liegt. Unmittelbar daran schließt sich ein ähnlicher Raum. Ein im Schutt aufgefundenes Kapitell trägt eine lange Inschrift, aus der sich ergibt, daß die *Curatores* der *Equites singulares* hier eine „Schola“ errichtet hatten, die am 1. I. 197 ihre Weihe erhielt. Beim Bau dieser Schola wurde ein Wohnhaus aus dem 1. Jh. niedergelegt. Einige Räume dieses größeren Hauses wurden in einer Tiefe von 4,75 m u. 6,85 m unter dem Boden der Basilika ausgegraben u. zeigen guterhaltene Fußbodenmosaiken u. Wandmalereien. Die bisher vorherrschende Meinung, die altchristl. Laterankirche sei aus dem Palast der Laterani, der für den christl. Gottesdienst zur Verfügung gestellt worden sei, entstanden, ist nach dem Grabungsbefund unhaltbar geworden. Die Basilika ist von Konstantin d. Gr. gleich als christl. Kirche gebaut worden. Der jetzige unter Papst Martin V. angelegte Fußboden der Basilika hat dasselbe Niveau wie der Boden der alten konstantin. Basilika. [227]

F. Fornari, *S. Sebastiano „extra moenia“* (Collezione „Amici delle Catacombe“ IV [Roma 1934]). Der handliche Führer gibt einen zuverlässigen Überblick über die Basilica Apostolorum u. ihre Geschichte, die Mausoleen, die Memoria Apostolorum, die dort gefundenen heidn. Columbarien, Hypogäen u. röm. Privathäuser, das christl. Coemeterium u. die im neuen Museum gesammelten Fundstücke. Im Anhang ist ein übersichtlicher Plan der Basilika u. der Katakombe beigegeben. Zu S. Sebastiano vgl. ferner F. Fornari, *Il rilievo del complesso monumentale di San Sebastiano sulla Via Appia* (Atti del III. Congresso internaz. di archeologia crist. [Rom 1934] 315—24). [228]

G. Mancini, *Recenti ritrovamenti di antichità cristiane in Roma* (Atti del III. Congresso intern. di archeologia crist. [Roma 1934] 193—200) handelt hauptsächlich über die Ausgrabungen in S. Pudenziana. Danach befanden sich an der Stelle der heutigen Kirche spätestens vom Ende des 1. Jh. v. Chr. Privatwohnungen. Um die Mitte des 2. nachchristl. Jh. — die gefundenen Ziegelstempel sind auf die J. 127 u. 133 datiert — wurde ein Umbau vorgenommen u. ein geräumiger Saal, der unter der Apsis u. dem hinteren Teil der heutigen Kirche sich zum Viminal hin erstreckt, für eine Thermenanlage eingerichtet. Die Bleirohre der Wasserleitung u. Bruchstücke des Fußbodens mit Delphin- u. Fischmotiven wurden aufgefunden. Diese Thermen scheinen in Privatbesitz, aber dem Publikum gegen Bezahlung zugänglich gewesen zu sein. Es dürfte sich um die *thermae Novatianae* oder *Timothinae* handeln, die von Novatus u. Timotheus, den Söhnen eines Pudens, eingerichtet wurden. Sie waren in Gebrauch bis zum Ende des 4. Jh. u. wurden dann, wenigstens z. T., in eine christl. Kirche umgewandelt. Der Umbau fällt in

die Zeit der Päpste Siricius oder Innocentius I. (384—402). Aus dieser Zeit besitzen wir auch die älteste Erwähnung der Kirche in der Grabschrift eines *Leopardus, lector de Pudentiana* (a. 384). Derselben Periode gehört die Apsis u. das prachtvolle Mosaik an, das den Erlöser im Kreise seiner Apostel zeigt. Die 1. große Restaurierung der Kirche fällt in die J. 772—4, die 2. in das J. 1079. Bei der 3., Ende des 16. Jh., hat man die Basilika wohl vor dem Verfall gerettet, aber ihren ursprünglichen Charakter sehr verändert, vor allem aber wurde damals das Apsismosaik verstümmelt. Die Ausgrabungen haben ergeben, daß hinter den Thermen sich ein Wohnhaus erhob, das gleichzeitig mit diesen um die Mitte des 2. Jh. errichtet wurde. Es ist möglich oder sogar wahrscheinlich, daß es sich um das Privathaus des Besitzers der Thermen handelt. M. ist der Ansicht, daß sich in diesem Hause die älteste Geschichte der Kirche abspielte, insofern sich hier der von der Tradition erwähnte *Titulus Pudentis* seit der Mitte des 2. Jh. befand. — Abschließend gibt Vf. Bericht über einen Fund an der alten Via Tiburtina zwischen dem Ponte Mammolo u. den Sette Camini. Es wurde hier ein kleines Mithraeum entdeckt mit dem Kultbilde des stiertötenden Mithras; nicht weit davon fand man ein kleines christl. Heiligtum mit Presbyterium. [229]

E. Josi, *Le piu notevoli scoperte avvenute in questi ultimi anni nelle catacombe romane* (ebd. 311—4). Berichtet über eine in der neuentdeckten Katakombe an der Via Tiburtina bei S. Lorenzo aufgefundene Grabinschrift NOVATIANO BEATISSIMO MARTVRI GAVDENTIVS DIAC FEC, die zu einer Grabmensa gehörte. Anschließend kommen 2 Gemälde des Coemeterium maius zur Sprache. Das eine stellt die Magier vor Maria mit dem Kinde dar, das daneben befindliche gibt eine Prostrationsszene wieder: Zu Füßen einer jungen weiblichen, mit der Dalmatik bekleideten Gestalt in Orantenhaltung kniet links eine Frau u. rechts ein Mann. Bei der als Orante dargestellten Figur dürfte es sich nach J. um die Martyrin Emerentiana handeln, die im Coemeterium maius beigesetzt wurde. Die Knienden, wahrscheinlich ein Ehepaar, empfehlen sich ihrem Schutze. [230]

W. F. Volbach, *Prima relazione sulle stoffe del Museo sacro Vaticano* (Atti della Pont. Accad. Rom. di Arch. ser. III Rendiconti 10 fasc. 3 [1934/35] 177—96) bespricht in seiner für die Geschichte der Paramente interessanten Studie von den Stoffen der Sancta Sanctorum, die heute in der Vatikan. Bibliothek aufbewahrt werden, u. a. eine altchristl. Tunica, eine oriental. Tunica u. ein altchristl. *brandeum*. [231]

A. Bellucci, *Ritrovamento della catacombe di San Eufebio e di nuove zone nella catacomba di S. Gaudioso a Napoli* (Atti del III Congresso internaz. di archeologia crist. [Roma 1934] 327—70). Ders., *Ritrovamenti archeologici nelle catacombe di San Gaudioso e di Sant Eufebio a Napoli* (Riv. di archeol. crist. 11 [1934] 73—118). Fundberichte über die wiederaufgefundene Katakombe S. Eufebio u. über eine neuerdings freigelegte Zone der Katakombe S. Gaudioso in Neapel. Die Coemeterien sind für die Geschichte des Martyrerkultes u. der Hierarchie des altchristl. Neapels von hohem Wert. [232]

G. Chierici, *Contributo allo studio dell'architettura paleocristiana nella Campania* (Atti del III Congresso internaz. di archeologia cristiana [Roma 1934] 203—16). Nach einleitenden Ausführungen über die altchristl. Architektur Campaniens gelangt die konstantin. Basilika der hl. Apostel in S. Maria di Capua zur Besprechung. Danach erfährt die freigelegte Basilica S. Januarii extra moenia in Neapel aus dem ausgeh. 4. Jh. eine eingehende Würdigung. [233]

A. Maiuri, *Monumenti cristiani di Cuma* (ebd. 217—31) handelt über die Anfänge des Christentums in Cuma auf Grund des archäolog. Befundes, insbes. auf Grund der freigelegten christl. Gräber im Gebiet der antiken Akropolis. Die in den J. 1926—30 durchgeführten Ausgrabungen haben erwiesen, daß die beiden Haupttempel der Akropolis, der Tempel des Apollo auf der unteren Terrasse u. der sog.

Tempel des Juppiter auf dem Gipfel, vollkommen in eine christl. Basilika umgewandelt worden sind. Die aus dem Apollotempel entstandene Basilika hatte eine Größe von 34×23 m u. wahrscheinlich 3 Schiffe. Die obere Basilika, der ehemalige Tempel des Juppiter, zählte 5 Schiffe bei einer Gesamtausdehnung von $39,60 \times 24,60$ m. Die *cella* des augusteischen Tempels mit ihren Nischen wurde zum Presbyterium umgewandelt, so daß dieses die Mitte des Hauptschiffes einnahm. M. sieht darin einen Ansatz zu der Entwicklung der *Schola cantorum*, dem rechteckigen mit Schranken umschlossenen Raum der Sänger in der Mitte des Hauptschiffes der altchristl. Basiliken, u. hält diese Basilika für das typischste Beispiel, das wir im Abendland für die Verlagerung des Presbyteriums in das Hauptschiff haben. Doch muß man m. E. fragen, ob nicht die besonderen baulichen Bedingungen in Cuma zu dieser Lösung geführt haben, so daß daraus nicht verallgemeinernde Schlüsse gezogen werden dürfen. Hinter dem Presbyterium in der Achse des Hauptschiffes fand sich in einem quadratischen Raum ein runder Taufbrunnen von 2,86 m Durchmesser u. 0,38 m Höhe. [234]

P. Orsi, *Italia meridionale e insulare* (ebd. 129—57). Der größte Teil dieses Referates handelt über die freigelegte Krypta des hl. Marcellianus in der Katakomben S. Giovanni in Syrakus, die in 16 Abb. vorgeführt wird. Es folgt ein Bericht über die im Juli 1932 ausgegrabene Katakomben von Trepiedi-Modica. Kleinere Funde Calabriens u. Apuliens bilden den Abschluß. [235]

A. Pératé, *Les travaux récents d'archéologie chrétienne en France* (ebd. 159—67). Kurzer Überblick über die Funde der letzten Jahre, die bes. für das Gebiet der altchristl. Architekturgeschichte eine Bereicherung bedeuten. Die Krypta von St. Victor in Marseille aus dem 4. Jh. stellt mit ihren 3 Schiffen den Typus der altchristl. Basiliken konstantin. Zeit dar u. dürfte das älteste uns erhaltene christl. Kultgebäude Frankreichs sein. Die 3 neuerdings freigelegten Baptisterien von Riez, Aix u. Fréjus werden kurz besprochen. Sie zeigen alle fast dasselbe Baueschema: Quadratische Form des Äußeren u. oktogonalen Innenraum. Das in der Nähe der Piscina aufgefundene Dolium im Baptisterium von Fréjus diente nach P. dem Ritus der Fußwaschung, wie er aus der altchristl. Taufliturgie Mailands u. Galliens bekannt ist. Zum Schluß behandelt der Vortrag die altchristl. Coemeterialbasiliken von Comminges (Lugdunum Convenarum) u. das Oratorium von La Gayolle. [236]

E. Junyent, *I monumenti cristiani di Spagna studiati in questi ultimi anni* (ebd. 255—85). Summarischer Überblick über die Ausgrabung altchristl. Monumente in Spanien. Zur Besprechung kommen die in den Ruinen von Merida in der Nähe des großen röm. Theaters von R. Melida freigelegte Basilika, die im 4.—5. Jh. aus einem heidn. Privathaus entstand, die kleine Bas. von S. Eulalia di Boveda, die 3schiffige Bas. mit doppelter Apsis von Vega del Mar, die im Raume rechts von der Hauptapsis eine Piscina von kreuzförmigem Grundriß aufweist, die 3 altchristl. Bas. von Port de Manacor, vor allem aber die Ausgrabungen der altchristl. Nekropole von Tarragona. Abb. der dort gefundenen Grabmosaiken, Grabinschriften u. Grabbeigaben geben eine Vorstellung von der Bedeutung dieses Coemeteriums, mit dem eine 3schiffige Bas. verbunden war. Nicht weit davon fand sich ein Baptisterium von 2,70 m Länge u. 2,35 m Breite mit einer Taufpiscina von 0,69 m Tiefe. [237]

E. Albertini, *L'archéologie chrétienne en Algérie* (ebd. 411—27). Bericht über die Ausgrabungen in Djemila, Tipasa u. Madaura. Der freigelegte altchristl. Stadtteil Djemilas, einer wahrscheinlich von Nerva gegründeten Veteranenkolonie im Westen der Provinz Numidien, besitzt 2 Kirchen, 1 Kapelle u. 1 Baptisterium. Die beiden Basiliken liegen nebeneinander, beide geostet. Jede hatte eine Krypta, zu der eine Treppe aus dem Hauptschiff führte. Merkwürdigerweise sind beide Krypten durch einen unterirdischen Gang miteinander verbunden. Die kleinere Bas., die 3 Schiffe, eine Länge von 35 m (Apsis incl.), eine Breite von 16 m u. einen Flächen-

inhalt von 432 qm aufweist, ist die älteste u. stammt wahrscheinlich aus dem 4. Jh. Das Fußbodenmosaik befindet sich jetzt im Museum von Djemila. Es ist in Achtecke aufgeteilt, die Tierfiguren zeigen oder Inschriften mit den Namen der Stifter dieser Mosaiken enthalten. Die bedeutend größere 2. Basilika hat 5 Schiffe bei einer Länge von 40 m (mit Apsis), einer Breite von 28 m u. einem Flächeninhalt von 868 qm. Chorschranken schließen den Altarraum ein wie in der kleineren Bas. Die Bodenmosaiken der Schiffe zeigen Jagd- u. Tierszenen, das Mosaik des Chores enthält eine Inschrift, die den Bau datiert. Danach ist der aus dem Kampf gegen die Donatisten bekannte Bischof Cresconius der Erbauer. Die Bas. stammt also aus der 1. Hälfte des 5. Jh. Derselben Zeit gehört das außerordentlich gut erhaltene Baptisterium an, ein Rundbau mit Kuppel, dessen quadratisches Taufbecken in eine Rotunde von 5 m Durchmesser eingelassen ist. Ein Gang von 1,80 m Breite, dessen Wände von halbkreisförmigen Nischen gebildet werden, umschließt die Rotunde ringförmig. Die Wände waren im Innern mit Stuck bekleidet. Den Mosaikboden zieren Inschriften u. im Taufbecken selbst Fischbilder. Der Platz des Bischofs ist genau markiert gegenüber der Tür, durch die der Täufling eintrat. Die Stadt Djemila scheint schon in vorchristl. Zeit ein Kultzentrum gewesen zu sein. Ganz in der Nähe des altchristl. Stadtteils unmittelbar südl. der Großen Thermen wurde ein großes Gebäude ausgegraben, das dem Bacchus-Kult gewidmet hat. Ein geräumiger Saal mit mehreren Apsiden, Badanlagen u. eine Reihe Mosaiken mit Mysterienszenen, die an die Darstellungen der Villa Igem in Pompeji erinnern, konnten hier freigelegt werden. — In Tipasa wurde der altchristl. Friedhof ausgegraben, der 1891 von Gsell freigelegte Bas. der Martyrin Salsa umgibt. Die zahlreichen Steinsarkophage dieses Gräberfeldes sind so dicht nebeneinander angebracht, daß kaum ein Durchgang freibleibt. Mit Ausnahme einiger Kindergräber sind die Gräber alle geostet. Grabbeigaben fanden sich nicht. Einige der Sarkophage zeigen auf der Oberfläche Höhlungen zur Aufnahme von Glas-, Ton- oder Metallgefäßen, offenbar für das Totenmahl. Eines der Gräber hat eine Vorrichtung zum Einschütten von Flüssigkeiten. Nordafrika hielt bekanntlich besonders stark an dem überkommenen Brauch des Totenmahles fest, wie wir aus Augustinus wissen (vgl. Jb. 13 Nr. 162). Die Oberfläche der meisten Sarkophage bildet eine *mensa*. So fanden sich hier auch zu den 2 bereits bekannten Exemplaren mehrere Grabmensen, in deren Mitte eine rechteckige, trapezförmige oder halbkreisförmige Vertiefung für die Aufnahme der Speisen sichtbar ist. Eine dieser Mensen trägt eine Mosaikinschrift mit den Namen der Verstorbenen Avianus u. Bavaria. Nördl. von der Bas. wurde eine Grabkammer mit quadrat. Grundriß freigelegt (4×4 m), deren Wände von einer Tür u. 8 Fenstern unterbrochen sind. Es handelt sich anscheinend um ein besonders verehrtes Grab. Die Fenster ermöglichten den Besuchern des Grabes, das Grab zu sehen, u. verhinderten gleichzeitig dessen Berührung. Bei den Ausgrabungen fand sich in der Kammer ein Stein, der die Aufschrift *IXΘYC* zeigt in 0,18 m großen Buchstaben. A. vermutet, daß der Stein über dem Eingang angebracht war, u. erinnert in diesem Zusammenhang an die syr. Sitte, diese Buchstaben als Türschutz an Häusern u. Grabkammern anzubringen. — In Madaura wurde eine altchristl. Bas. ausgegraben, die sich als eine umgebaute Profanbas. aus der Zeit des Alexander Severus erweist. Die aufgefundene Stiftungsinschrift dieser ursprüngl. Bas. nennt einen Priester des Jupiter u. einen der Dea Caelestis unter 30 anderen Namen. Bei dem Umbau wurde der große Saal dieser Bas. durch 2 eingebaute Mauern in einen 3schiffigen Kirchenraum verwandelt, die Apside durch eine rings herum laufende Bank in ein *presbyterium* verwandelt. Sakristeiräume flankieren das Presbyterium, die Linien der Chorschranken sind im Mittelschiff noch sichtbar. Vorrichtung für die Aufnahme der Gaben der Gläubigen. Wann der Umbau vorgenommen wurde, ist ungewiß, vielleicht im 4. oder 5. Jh. In Belezma (Numidien) fand sich unter einer Altarbasis ein Reliquienbehälter mit

der Inschrift: *ecce locus inquirendi dominum ex toto corde, amen Christe! / in isto vasa sancto congregabuntur membra Christi.* [238]

M. Simon, *Fouilles dans la basilique de Henchir-el-Ateuch (Algérie)* (Mélanges d'archéol. et d'hist. 51 [1934] 143—77). Die schon von St. Gsell in Henchir-el-Ateuch 50 km südwestl. von Sétif in Algier entdeckte Basilika wurde 1933 von S. völlig freigelegt. Die beiden Seitenschiffe der Bas. enden rechts u. links von der halbkreisförmigen Apsis in 2 Räumen, von denen der eine zum Chor, der andere zum Schiff hin einen Ausgang hat. Die Bas. hat einen äußeren Narthex mit Türen zur Rechten u. Linken. Die Seitenschiffe sind durch je 7 Säulen vom Mittelschiff getrennt. [239]

W. Seston, *Le monastère d'Ain-Tamda et les origines de l'architecture monastique en Afrique du Nord* (ebd. 79—113). Die 1927 ausgegrabene altchristl. Basilika von Ain-Tamda bei Tablat (Algier) hat 3 Schiffe, eine Länge von 25 m u. eine halbkreisförmige Apsis von 5,50 m Tiefe. Nach S. stammt sie aus der Vandalenzeit. Westl. der Bas. in unmittelbarer Verbindung mit ihr wurde ein großes Gebäude von 58,25 m Länge freigelegt, das eine Reihe um einen Kreuzgang gelagerte Zellen von etwa 4 m Breite aufweist. Danach handelt es sich um eine Klosteranlage. Abschließend gibt Vf. eine gute Übersicht über die verschiedenen Bautypen der Klöster des 5. u. 6. Jh. [240]

P. Cayrel, *Une basilique donatiste de Numidie* (ebd. 114—42). Zwischen Tebessa u. Khenchela wurde im Kasr-el-Kelb eine 3schiffige Basilika mit halbkreisförmiger Apsis ausgegraben (Länge der Schiffe 26 m, Breite 12 m), die donatist. Herkunft sein dürfte. Im südl. Seitenschiff wurde nämlich eine mit 4 Platten geschlossene, runde Steinvasse gefunden. Eine der Platten trug die Inschrift MEMORIA DOMNI MARCHVLI. Es ist bekannt, daß von den Donatisten ein Marculus als Martyrer verehrt wurde. Weiter begegnet eine von den Donatisten bes. gern gebrauchte Akklamation *Deo laudes*. Auf einem Baustein liest man nämlich die Inschrift: DEO LAVDES HIC OMNES DICAMVS. [241]

L. Poinssot-R. Lantier, *L'archéologie chrétienne en Tunisie (1920—32)* (Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana [Roma 1934] 387—410). Bericht über die Ausgrabungsergebnisse der letzten 12 Jahre im altchristl. Tunis. Das 1. Kap. führt die Funde im Gebiet Carthagos vor; u. a. die 4schiffige Basilika von Bir-Knissia, die 3apsidale Totengedächtniskapelle mit 10 Sarkophagen von Bir-Ftouha, die große wahrscheinlich 7schiffige Basilika mit zentraler Krypta auf dem plateau de Sainte Monique u. die Mensa mit Reliquiengrab aus der Nähe von Damous el Karita. Im 2. Kp. folgen in alphabet. Reihenfolge die übrigen Stätten, in denen altchristl. Monumente gefunden wurden. Für den Liturgiehistoriker sei hingewiesen auf den in der Nähe von Djebeniana gefundenen, etwa dem 6. Jh. entstammenden Hostienstempel mit dem Bilde des Hirsches u. der Umschrift *Ego sum panis vivus, qui de celo descendit*. In Tebourba bei El-Mahrine wurden die Ruinen eines Baptisteriums freigelegt, das einen Rundbau darstellt, dessen Fußboden mit geometr. Figuren geschmückt war. Bes. erwähnenswert sind die in der 3schiffigen Kirche von El-Mouassat aufgedeckten Mosaiken, die in 8 Abb. wiedergegeben werden. In Furnos Majjus fand sich ein Rauchfaß mit Akanthusverzierung u. einer griech. Umschrift, die dem 2. Vs. des Ps. 140 entlehnt ist. Es dürfte dem 6. Jh. angehören u. ägypt. Ursprungs sein. Fig. 15 u. 16 zeigen Kirche u. Baptisterium von Thuburbo Majus (Henchir-Kasbat). Die Kirche ist das ehemalige Heiligtum des Baal u. der Tanit. [242]

J. de Waele, *Scoperte recenti di archeologia cristiana nella Grecia* (ebd. 371—85). Im 1. Teil seines Vortrages beschäftigt sich W. mit dem „bema“ in den altchristl. Basiliken Griechenlands vom 4.—6. Jh. Er unterscheidet 3 Arten von Bas., solche die aus heidn. Bauwerken entstanden sind wie in Athen (Parthenon, Erechtheion u. Theseion) u. Olympia; solche des einfachen hellenist. Stiles mit halbkreisförmiger Apsis u. 3 Schiffen, die durch Säulen voneinander getrennt sind, u.

einem Narthex; solche mit Querschiff (Saloniki, Touba, Stobi, Dion, Demetrias, Eleusis, Lesbos, Chios, Lemnos, Egina, Scarpanto usw.) oder auch die kreuzförmigen Basiliken (Korinth, Epidauros, Nikopolis, Dodona, Thasos usw.). Das „bema“ nahm in den altchristl. Kirchen Griechenlands den halbkreisförmigen Raum in der Apsis ein oder darüber hinaus noch einen rechteckigen Raum im Hauptschiff. In der ältesten Zeit umschließt das „bema“ in dem halbkreisförmigen Apsisraum nicht nur die Subsellia des Bischofs u. der Priester, sondern auch die Mensa. Später ist die Apsis der bischöfl. Kathedra reserviert, die Plätze der Priester u. die Mensa sind in den rechteckigen Raum zwischen den ersten Säulen des Hauptschiffs verlegt. Beide Typen finden sich gleichzeitig. Für den 2. Typ dürfte Apok. 4, 4—11 von Einfluß gewesen sein. Die *cancelli*, die nach 3 Seiten den Bezirk des Allerheiligsten abschließen, haben im Griech. den Namen „templon“. Mit dem rechteckigen Raum des Allerheiligsten im Hauptschiff sind die beiden Pastophorien verbunden, die den entsprechenden Raum in den Seitenschiffen einnehmen. Sie sind vom Allerheiligsten durch eine Mauer mit Zugang getrennt. In den Bas. des einfachen hellenist. Typus sind diese Pastophorien mit der Apsis verbunden wie in Syrien u. Nordafrika. In dieser Anordnung der 3 Räume in den 3 Schiffen darf man den Ursprung des Querschiffes erblicken. Die Baugeschichte läßt sich hier nicht von der Liturgiegeschichte trennen. Unter dem Einfluß der Schriften des Dionysius Areopagita nimmt die griech. Liturgie stark myst. Formen an. Insbes. ist die Einführung der Proskomidie von maßgebendem Einfluß auf die Gestaltung der Querschiffanlage gewesen. — Im 2. Teil beschreibt W. die 1928—9 entdeckte altchristl. Bas. von Korinth. Sie ist Ende des 4. oder Anfang des 5. Jh. erbaut. Sie hat ein Querschiff u. als Besonderheit einen Anbau mit 3 Apsiden, der nach den dort gefundenen Spuren von Gräbern wohl als Confessio diente. In den griech. Bas. hatten die *martyria* oder *confessiones* bis zum 7. Jh. überhaupt keine Verbindung mit der Mensa. Zum Schluß befaßt sich W. kurz mit dem Kampf des Christentums gegen den heidn. Kult an Hand der Ausgrabungsergebnisse im Asklepieion von Korinth. [243]

G. Karo, *Archäologische Funde vom Juli 1933 bis Juli 1934. Griechenland u. Dodekanes* (Archäol. Anzeiger 49 [1934] 123—96). In Sikyon fand sich beim Bahnhof Kiato eine große altchristl. Basilika des sog. hellenist. Typus (Rechteck von 65 × 21 m). — Bei Tegea legte A. Orlando eine einschiffige Bas. westl. von der Kirche der Palaea Episkopi frei. Es ist zwar nur das Fundament (5 × 13 m) erhalten, aber auch der prachtvolle Mosaikfußboden mit einem Rahmen von abwechselnden Acht- u. Vierecken, die allerlei Fische zeigen, u. einem Mittelfeld von 16 Quadraten mit Personifikationen der Flüsse des Paradieses Γεών, Φισών, Τίγρης, Εὐφράτης u. der 12 Monate. Die Personifikationen der Monate sind mit den Blumen der Jahreszeiten bekränzt u. halten Früchte oder andere Erzeugnisse als Attribute. Das Mosaik ist nicht nur wegen dieser Darstellungen, sondern auch wegen seines Stils von Bedeutung. Es zeigt den Übergang vom rein hellenist. plast. zum linearen, dekorativ oriental. u. ist deshalb etwa für die 1. Hälfte des 5. Jh. anzusetzen. — Ausgrabungen in Thessalien deckten in Nea Archialos eine große Basilika des 6.—7. Jh. auf. Die beiden Säulenreihen des Mittelschiffes standen auf 50 cm hohen Stylobaten aus rötl. Trachyt. In einer in der Nähe freigelegten Bas. fanden sich erhebliche Teile eines marmornen Ambo des 5.—6. Jh. mit Muschelnischen, Adlern u. palmenartigen Ornamenten. — An der Bas. von Dereklër wurden wie im N. jetzt auch im S. eine Kapelle u. ein Baptisterium freigelegt. In der Kapelle fand sich die halbrunde Bank der Apsis, die Altarbasis u. ein Teil eines schwarzweißen Mosaiks. [244]

L. M. Ugolini, *Il battistero di Butrinto* (Riv. di archeol. crist. 11 [1934] 264—83). Berichtet über die 1928 in Butrinto (Albanien), dem antiken Buthrotum, ausgegrabene altchristl. Taufkirche. Der Boden hat einen Durchmesser von 13,50 m u. ist durch ein großes kreisrundes Mosaik ausgefüllt. In 69 Medaillons sind Tiere

u. Blumen abgebildet. Die Ausführung verrät byzant.-oriental. Einfluß. U. datiert es in das 5./6. Jh. Das Baptisterium weist einen doppelten Kreis von je 8 Säulen auf u. hatte 3 Eingänge. Der Taufbrunnen hat einen Durchmesser von 2,50 m u. hat die Gestalt eines griech. Kreuzes, dessen 4 Enden apsidenförmig ausgebildet sind. Die in der Nähe des Baptisteriums aufgefundenen Ruinen scheinen teils von einem Hypokaustum herzuführen, das zur Erwärmung des Taufwassers diente, teils von unmittelbar mit der Taufkirche verbundenen Vorräumen, in denen etwa die Riten des Katechumenats gespendet wurden. [245]

F. Bulic, *I recenti risultati delle ricerche archeologiche cristiane nella Jugoslavia* (Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana [Roma 1934] 233—6). Kurzer Bericht über die jüngsten Ausgrabungen in Jugoslawien u. die Beziehungen des altchristl. Dalmatiens zu Ravenna. [246]

E. Dyggve, *Salona christiana. Aperçu historique du développement de la ville et de ses constructions sous l'époque paléochrétienne* (ebd. 237—54). Im Rahmen einer Entwicklungsgeschichte der altchristl. Stadt Salona werden hier 1. die außerhalb der Stadtmauer liegenden Totengedächtnisstätten u. Coemeterialbasiliken des 4. Jh. (Manastirine, Kapljuč, Rupotina, Cucine Kuće, Marusinac), 2. die in der Stadt gelegenen Oratorien u. Basiliken der Blütezeit, 3. die aus der Verfallszeit stammenden Kirchen (um + 600) behandelt. [247]

A. M. Schneider, *Das Martyrium der heiligen Karpos und Papylos zu Konstantinopel* (Jb. des Deutschen Archäolog. Instituts 49 [1934] Archäolog. Anzeiger 416—8). Es handelt sich bei dieser kleinen Kirche, die Schn. nach literar. Zeugnissen mit dem Martyrion des Karpos u. Papylos identifiziert, um eine Rundkirche mit Kuppel u. apsidenförmiger Erweiterung, die von dem „bema“ ausgefüllt wurde. Die Kirche wurde spätestens im 5. Jh. erbaut. [248]

S. Guyer, *Les monuments chrétiens en Asie Mineure* (Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana [Roma 1934] 433—58) stellt die bekannte Frage der christl. Archäologie „Orient oder Rom?“ u. kommt auf Grund einer eingehenden Analyse der Monumente zu der Überzeugung, daß das kunstgeschichtliche Dogma von dem Einfluß des Orients auf das Abendland, soweit Kleinasien in Frage kommt, einer gründlichen Revision bedarf. Die im 4. u. zu Anfang des 5. Jh. erbauten Basiliken Kleinasiens beweisen, daß vielmehr die konstantin. Bauten in Rom die Baukunst Kleinasiens nachhaltig beeinflußt haben, so daß diese zunächst nicht eine produktive, sondern rezeptive Rolle gegenüber dem Okzident spielt. G. erläutert dies an den Basiliken von Sagalassos u. Kyzyllyk u. an der großen Bas. von Ephesos, in der 431 das Konzil tagte. Erst in den Jh., die nun folgen, entwickelt sich an den Küsten des Ägäischen Meeres ein neuer Stil, der sog. byzant., wie ihn die 470 erbaute Kuppelbasilika von Meriamlik in der Entwicklung, die justinian. Basilika des hl. Johannes auf dem Berge Ajasoluk zu Ephesus in der Vollendung zeigt. G. verfolgt die Entwicklungslinien weiter an der Bas. von Binbirkiliseh, der Panagia von Tomarza, der Bas. von Alahan-Monastir u. der Ananiaskirche von Alaman. [249]

R. Mouterde SJ, *Les découvertes intéressantes l'archéologie chrétienne, récemment effectuées en Syrie* (ebd. 459—82). Summar. Überblick über die im letzten Jahrzehnt in Syrien freigelegten altchristl. Heiligtümer. Wir heben hier für die Liturgiegesch. einiges hervor. In Palmyra wurden 2 Basiliken entdeckt. Die größere (45,25 × 27,30 m Innenraum) ist bemerkenswert wegen der Mauer, die das Schiff nach Art einer Ikonostase vom Altarraum abschließt. Die andere (25,50 × 20,35 m) ist vom gleichen Typ, mit runder Apsis, Prothesis u. Diakonikon. Von den 2 Basiliken von Me'ez ist die im NW gelegene nach S von einem Hof mit Priesterwohnung u. Martyrion flankiert. In der Bas. von Souweida, am Djebel ed-Drûz wurde ein Mosaik (3,50 × 1,08 m) freigelegt, das einen Diakon darstellt. Er trägt eine lange gelbe Tunika mit orangefarbenen Armaufschlägen, ein weißes schwarzgerändertes Orarion,

das von der linken Schulter bis zum Knie herabfällt. Es ist die älteste bisher uns bekannte Darstellung des Orarions, das bereits vom Konzil von Laodikeia can. 22—23 (II 567 Mansi) erwähnt wird. In der Rechten trägt der Diakon einen dreifußigen Leuchter mit brennender Kerze. Das Mosaik erinnert an die Grabmosaikien Nordafrikas aus dem 5. Jh. Eine bischöfl. Kathedra (0,92 m hoch) aus Bennâoui trägt auf der Rückseite eine syr. Inschrift, die etwa dem J. 500 angehört. [250]

A. v. Gerkan, *Die frühchristliche Kirchenanlage von Dura* (Röm. Qu.-schr. 42 [1934] 219—32). Behandelt die Baugeschichte dieses ältesten bisher uns bekannt gewordenen kirchl. Gebäudes, in dem wir das älteste Beispiel für den bisher nur literarisch überlieferten Typ des für kirchl. Zwecke eingerichteten Wohnhauses besitzen. Ihre endgültige Gestalt hat die Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jh. erhalten. Das Haus hat zunächst als reicheres Wohnhaus gedient, etwa zwei Jh. lang, ehe es als Kirche umgebaut wurde. Bei der Ostwestrichtung des Kirchen- saales ist deshalb wohl keine bewußte kult. Orientierung anzunehmen, sondern eine aus den Verhältnissen sich ergebende Notwendigkeit, da der ursprüngliche Diwan diese Richtung hatte. Der Umbau ist durch eine wahrscheinlich vom Bauerüst in den weichen Putz eingeritzte Namensinschrift des Stubenmalers Dorotheos auf 232/3 datiert. Doch ist eine sekundäre Arbeitsperiode etwa 10 Jahre später anzunehmen. Mit Recht dürfte G. gegen P. V. C. Baur in der Kapelle ein Baptisterium erblicken. Gegen die Annahme eines Martyrions spricht sowohl die Entstehungszeit wie das Fehlen jeglicher Verschlussvorrichtung des sonst gut erhaltenen Behälters. Das Fehlen der Vorrichtungen für die Zu- u. Ableitung des Wassers der Piscina ist in der wasserarmen Stadt nichts Außergewöhnliches, sondern die Regel. Der rechteckige Kirchensaal zeigt ein Minimum der liturg. Ausstattung, nämlich nur den Platz des Episcopus. Die Mensa war noch ein gewöhnlicher, beweglicher Tisch, so daß sich keine Spuren von der Altaranlage erhalten haben. Der gleichzeitige Synagogensaal in Dura unterscheidet sich von diesem altchristl. Kirchensaal durch die eingebaute monumentale Nische, die den Blickpunkt der Gemeinde betont. Der christl. Kultraum hat also sein Vorbild nicht in der Synagoge. Ebenso wenig ist die profane Basilika das unmittelbare Vorbild für den Kirchenraum. Der Ausgang ist vielmehr der schlichte Saal. Die Entwicklung verläuft dann genau analog der Ausbildung aller größeren Säle. Sie alle tragen, sobald sie Stützen erhalten, die zunächst nur bautechn. Bezeichnung Basilika. [251]

M. Aubert, *Les fouilles de Doura-Europos. Notes sur les origines de l'iconographie chrétienne* (Bulletin monumental 93 [1934] 397—407). Die zwischen 222—35 ausgeführten christl. Fresken von Dura unterscheiden sich stark von den röm. Katakombenbildern derselben Zeit. Vf. versucht zu erklären, weshalb bei den frühen christl. Bildern die Künstler mit Szenen des NT zurückhaltend sind, während die Ikonographie des AT von den ersten Bildern an festgelegt ist. L. G. [252]

F. M. Abel OP, *Les églises de Palestine récemment découvertes* (Atti del III congresso internazionale di archeologia cristiana [Roma 1934] 493—506). Die in den letzten Jahren ausgegrabenen altchristl. Kirchen Palästinas werden hier nach folg. Einteilung besprochen: 1. Die Basiliken mit 3 Apsiden. Es ist durchaus möglich, daß diese Bauart dem heidn. Kultraum entstammt. Die syr. Tempel der kaiserl. Zeit weisen die ersten Anzeichen dieser Entwicklung auf in der Dreiteilung der *cella*. A. erinnert hier auch an die Tempel mit 3geteilter *cella*, die einer Trias von Gottheiten geweiht waren, wie mehrere Tempel im Orient u. das röm. Kapitol. Hier ist die Dreiteilung dem einfachen Bedürfnis entsprungen, für die Kultbilder der göttl. Dreieinigkeit Raum zu schaffen. Unter den neuentdeckten Bas. mit 3 Apsiden ist vor allem die von Amwäs (dem alten Emmaus) zu nennen, die Kirche von Gethsemani, um 380 erbaut, die Kirche des Procop u. die Petrus- u. Pauluskirche in Djerash aus dem 6. Jh. — 2. Die Basiliken mit einer Apside. Dazu gehört die

530/1 aus einer Synagoge errichtete Kirche *supra synagoga* u. die Bas. der hl. Propheten, Apostel u. Martyrer aus dem J. 464/5 zu Gerasa, ferner die kleine konstantin. Bas. der Terebinthe zu Mambre, die 3 Schiffe u. bes. angebaute Pastophorien hat. — 3. Kirchen mit einer Apsis u. angebauten *cellae rectangulares*. Von diesem Typ ist die um die Mitte des 4. Jh. wahrscheinlich an der Stelle eines Bacchus-Tempels erbaute Kathedrale von Gerasa, die von Epiphanius 375 erwähnt wird u. ebendort die 494—6 erbaute Bas. des hl. Theodoros. — 4. Die Kirchen mit achteckigem u. kreisförmigem Grundriß, wie sie die von 529—33 erbaute Kirche Johannes' d. T. in Gerasa, die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg vom Ende des 4. Jh., die von A. M. Schneider 1928 freigelegte Kirche der Theotokos auf dem Garizim u. die Rundkirche von Beisân oder Skythopolis darstellen. — 5. Kirchen mit kleeblattförmigem Grundriß. Diesen Typ weist die Kirche Johannes' d. T. in Jerusalem aus dem 5. Jh. auf, die von der École Française 1920/1 ausgegraben wurde. [253]

A. M. Schneider, *Zu einigen Kirchenruinen Palästinas* (Or. christ. 31 [1934] 219—25). Fortsetzung des Artikels in Bd. 30 (vgl. Jb. 13 Nr. 192). 4. Die Kirche auf Chirbet et-tîre aus dem 5. Jh. ($18 \times 10,75$ m). Dem 3schiffigen Raum ist ein 3,30 m tiefer Narthex vorgelagert mit Tür an der S-seite. Sakristeiraum an der NO-seite. Erhöhtes u. durch Schranken abgeschlossenes Bema. Die Kunst der Wandpilasterkapitelle verrät altmesopotam. Einflüsse. 5. Die Petruskirche der Kaiserin Eudokia. Im Leben des hl. Euthymios (Kp. 38) berichtet Kyrill von Skythopolis von einer Kirche des hl. Petrus, die die Kaiserin Eudokia gegenüber dem Euthymioskloster, ungefähr 20 Stadien davon, hatte erbauen lassen. Gegenüber den Vorschlägen von Furrer u. Rieß, die in den Ruinen von chirbet el-murassas diese Petruskirche suchen zu müssen glaubten, sieht Schn. in dem etwa 30 m langen geosteten Gebäude in chirbet arkûb es-sâfa diese von Kyrill erwähnte Kirche. In der Tat paßt dies ausgezeichnet zu dem Bericht des Kyrill, wie Schn. an Einzelheiten nachweist. 6. Die Eremitenkapelle im Wadi er-rawâbe, geosteter Bau ohne Apsis (20×9 m), 4,10 m tiefer Narthex, ein Beispiel kunstloser, roher Mönchsarchitektur des 5.—6. Jh. — Ders., *Die Kathismakirche auf Chirbet Abû Brêk* (Journal of the Palestine oriental Soc. 14 [1934] 230—2). [254]

A. Baumstark, *Die Grabungen in der Geburtskirche zu Bethlehem* (Or. christ. 31 [1934] 268—71). Die Grabungen der engl. Survey of antiquities in der G. in B. förderten gleich zu Beginn interessante Einzelheiten zutage, aus denen zur Genüge hervorgehen dürfte, daß die Meinung, in dem heutigen Bau sei uns noch ziemlich unverändert die konstantin. Anlage des 4. Jh. erhalten, unhaltbar ist. Die Linie der konstantin. Fassade konnte 1,75 m östl. der heute den Narthex abschließenden Fassadenwand festgestellt werden. Sie hatte 3 Türen zu dem ihr vorgelagerten Atrium hin. Die von Vincent u. Abel bereits 1914 ausgesprochene Vermutung, daß aus dem Hauptschiff früher ein Zugang zu dem Heiligtum der Geburtsgrötte in Form einer Treppe führte, wurde bestätigt. Es fanden sich Stufen einer monumentalen Treppe von etwa 5 m Breite. Unter dem heutigen Plattenbelag fand sich im nördl. Seitenschiff in einer Tiefe von 0,75 bzw. 0,90 m ein rein geometr. weißer Mosaikfußboden mit schwarzer Borde, unter dem Hauptschiff ein Mosaik von bunter Farbenpracht, dessen Muster an einen Mäanderstreifen erinnert. Ein Quadrat in der Mitte des Mosaikfeldes zeigt die Inschrift *IXΘYC*. Vgl. dazu jetzt F. J. Dölger, *Die IXΘYC-Formel in dem neuentdeckten Fußboden-Mosaik der Konstantinischen Basilika von Bethlehem*. *IXΘYC* Nr. 98 (Ant. u. Christ. 5 [1936] 81—6). Die Ausgrabungen werden fortgesetzt. Es sei hier schon auf die inzwischen veröff. Berichte der Leiter der Ausgrabungen aufmerksam gemacht, auf die das Jb. noch zurückkommen wird: W. Harvey, *The Early Basilica at Bethlehem* (Palestine Exploration Fund: Quarterly Statement 68 [1936] 28—33); E. T. Richmond, *Basilica of the Nativity. Discovery of the Remains of an Earlier Church*

(The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Vol. V. No. 3 [1936] 75—81. — T. P. The me les, *Tà ἐν τῇ Βασιλικῇ τῆς Βηθλεὲμ ἀνακαλυφθέντα μωσαϊκά* (*Νέα Σιών* 26 [1934] 388—405). [255]

A. E. Mader, *Die Ausgrabung der Basilika der Brotvermehrung und ihrer Mosaiken bei et-tabğa am See Genesareth* (Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana, Ravenna 25—30 Settembre 1932 [Roma 1934] 507—21) bietet die Ausgrabungsergebnisse (vgl. Jb. 12 Nr. 285) u. eine kunstgeschichtl. Würdigung der freigelegten Bas., die eine Länge von 51 m hatte u. mit Atrium, Narthex, Oblongum mit N; u. S-schiff, Querschiff, Presbyterium u. Schola cantorum ausgestattet war. Die halbkreisförmige Apsis von 3,30 m Radius wies noch Reste des Synthronos auf. Die Querschiffanlage, bisher die erste u. einzige auf palästin. Boden, sucht M. aus dem Bestreben zu begründen, um das Presbyterium herum, wo unter dem Altar der hl. Stein lag, *super quem Dominus panem posuit* (Aetheria bei Petrus Diaconus 16 CSEL 39, 113 Geyer), möglichst viel Raum für die Pilger zu schaffen. Das ganze Bauschema stellt einen Mischtyp von röm. u. stadthbyzant. Bauplan dar. Zwischen Altarstein u. Apsisrunde ein jüngeres Mosaikstück, das nicht zum ältesten u. ursprünglichen Mosaikboden gehört, sondern bei Gelegenheit einer Restaurierung im 5. Jh. angelegt wurde, mit einem Korb, aus dem vier kreuzgekerbte Brote ragen, rechts u. links ein Fisch. Die prachtvollen Mosaiken im südl. u. nördl. Querschiff zeigen nirgends ein spezifisch christl. Symbol, sondern stellen Dekorationsstücke mit Motiven aus der Tier- u. Pflanzenwelt dar. Die beste Parallele bietet ein Feld der Mosaikdecke von St. Constanza in Rom. Auf Grund des Zeugnisses der Aetheria ist die Entstehung der Bas. u. ihrer Mosaiken in die Mitte des 4. Jh. zu setzen. [256]

A. E. Mader, *Drei Darstellungen von Tierkämpfen im Mosaikboden der Brotvermehrungskirche bei et-tabğa am See Genesareth* (Or. Christ. 31 [1934] 40—8). Macht den Versuch, die Darstellungen als christl. Symbole zu deuten, u. verweist auf ähnliche Szenen in den Fußbodenmosaiken der altchristl. Bas. von Aquileja. M. E. dürfte es schwer halten, den Symbol- u. besonders den spezifisch christl. Charakter dieser Szenen nachzuweisen. Es handelt sich um Genre-Szenen, wie sie die ausgehende Antike liebt. [257]

A. M. Schneider, *Die Brotvermehrungskirche von et-tābğa am Genesarethsee und ihre Mosaiken* (Collectanea Hierosolymitana. Veröff. des Oriental. Instituts der Görresgesellschaft in Jerusalem IV. Band. Paderborn 1934). Vf., der bei der Ausgrabung dieses einzigartigen Monumentes A. E. Mader als Assistent beigegeben war, läßt hier dem wichtigen Funde eine Publikation zuteil werden, die seiner Bedeutung entspricht. 39 Tafeln im Anhang u. 41 Bilder u. Zeichnungen im Text von vorzüglicher Reproduktion geben dem Leser ein Bild von der palästin. Memorialkirche u. ihrer Ausstattung. Nach einleitenden Ausführungen über die topograph. Lage u. den Gang der Grabung führt das 1. Kp. die Ruinen in ihrem archäolog. Befund vor, um dann in eine bis ins Kleinste gehende Einzelbaubeschreibung einzutreten, der die archäolog. Eingliederung der Einzelfunde an Kapitellen, Basen, Schrankenplattenfragmenten, Glasmosaikkuben vom Apsismosaik, Münzen usw. angeschlossen ist. Eine Tonlampe des 6. bis 7. Jh. u. eine griech. Grabinschrift eines *ΙωCHIIOC*, heute beide verloren, waren früher von P. Karge aufgefunden worden. Der archäolog. Befund ergibt zusammenfassend folg. Bild: Basilika u. Mosaikfußboden sind aus stilist. u. histor. Gründen Mitte oder 2. Hälfte des 4. Jh. anzusetzen. Im großen u. ganzen ist die Anlage, wie sie heute freigelegt ist, einheitlich. Die einzige wesentliche Veränderung, die Einbeziehung zweier Säulen in den Westtrakt des Transsepts, die die freie Sicht zum Altar verstellte, scheint wegen entstandener Erdbeschäden vorgenommen worden zu sein (2. Bauperiode). Nach dem keramischen u. sonstigen Befund zu schließen, muß die Kirche zu Beginn der arab. Zeit verlassen u. zerstört worden sein. Einbauten

früharab. Zeit finden sich nur im Wirtschaftsraum mit den Pressen u. im nördl. Teil des Narthex; doch können auch diese Räume nicht lange nach der Zerstörung in Benutzung gewesen sein, weil keine Spur von arab. Keramik, bes. von der charakterist. sog. koptisch-arab. Ware (etwa 8.—10. Jh.) sich fand. Schn. tritt daher nicht der Meinung Maders bei, das jetzt noch stehende Mauerwerk gehöre der arab. Periode an, sondern datiert es ins 4. Jh., zumal sich die geringe (0,65 m) Dicke der Mauern, auf die sich M. beruft, auch bei der ebenfalls dem 4. Jh. angehörenden Gethsemanikirche findet. Den Schluß des Kp. bildet eine vergleichende Charakteristik der et-tâbga-Basilika. Da durch die Ausgrabung der Brotvermehrungs-basilika die Frage nach der Bedeutung der Transseptanlage, für die sie bisher das einzige Beispiel auf palästin. Boden bietet, von neuem akut wird, so widmet Schn. ihr eine eingehende Untersuchung, die das Querschiff aus den Raumbedürfnissen des im 4. Jh. stark aufblühenden Martyrerkultes u. als spontane Schöpfung der großen konstantin. Architekten erklärt. Ein dem Langhaus quer vorgeschobener Raum war einerseits rein praktisch bei dem Andrang der Gläubigen u. Pilger zum Martyrergrab im Chorraum das Gegebene, andererseits machte man damit noch den Reliquienaltar „zum räumlichen Zentralpunkt“. Die Untersuchung geht dann den ältesten Beispielen einer Querschiffanlage im Westen (St. Peter, St. Paul, Lateran) u. Osten (Arcadiusbau von *karm abu Mina*, Hagios Demetrios von Saloniki) nach u. sucht die neugefundene Bas. entwicklungsgeschichtlich einzuordnen. Die Kirche von et-tâbga erweist sich als Mischtypus. Das Querschiff u. die Lage des Altares direkt unter der Sehne des Apsidenbogens zeigt die Beeinflussung vom röm. Schema, das Vordringen des Mittelschiffs in das Querschiff u. der gerade Ostabschluß ist byzant. Die These O. Wulffs von dem byzant.-palästin. Stammtypus, der allen Transseptbasiliken gemeinsam sei, erweist sich damit als unwahrscheinlich, da die einzige bis jetzt erhaltene Transseptbasilika Palästinas völlig von außerpalästin. Bagedanken abhängig ist. — Das 2. Kp. bietet die literar. Zeugnisse vom 4.—12. Jh. in krit. Sichtung. Danach ergibt sich folg. Bild: Die Kirche war Ende des 4. Jh. bekannt (Aetheria), wurde in den Wirren des 7. Jh. zerstört u. lag zur Zeit des gall. Pilgers Arkulf, um 670, in Trümmern. Die Erinnerung an das Wunder der Brotvermehrung wurde in der Folgezeit nach der volkreichen Siedlung *el-minje* verlegt. Literar. Zeugnis u. archäolog. Befund stimmen in et-tâbga wie selten sonst überein. — Das 3. Kp. würdigt eingehend die Mosaiken, mit denen der Boden des Transsepts, des Presbyteriums, der 3 Schiffe, der Sakristeiräume, des Narthex u. Atrium bedeckt waren. Nach einer Einzelbeschreibung der noch vorhandenen Reste läßt Vf. eine kunstgeschichtl. Eingliederung u. Datierung folgen. Die Mosaiken stammen nicht einheitlich aus einer Zeit, wie die Größe der Kuben u. die Verschiedenheit des Stiles beweisen. Der 1. Periode, die dem 4. Jh. angehört u. der konstantin. Epoche nicht allzu fernliegen dürfte, gehören geringe Reste des Presbyteriums, die beiden Transseptstücke, der Mittelschiffboden u. die Stücke zwischen den Säulen an. Die Ausbesserungen an diesen Stücken u. der gesamte nördl. Seitenschiffboden entstammen der 2. Periode, die mit der oben erwähnten 2. Bauperiode zusammenfällt u. deren Datierung durch eine neben dem Altar sich befindliche Inschrift *ὑπὲρ μνήμης [κ(αί)] ἀναπαύσας[ς] τοῦ πρ(οσ)ερχομένου [τ(ο)ς] πατρ(ὶ) (ἀρχ)ου* M[α]ρτ möglich ist. Der hier genannte Patriarch Martyrios leitete die Kirche von Jerusalem 478—86. Die Transseptmosaiken gehören nicht nur mit zum Schönsten u. künstlerisch Vollendetsten, was der syr.-palästin. Boden bisher an christl. Mosaikböden gegeben hat, sondern verraten die Hand eines Künstlers, der aus irgendeiner der großen hellenistisch-röm. Städte des Küstengebietes stammte, die allein Träger der alten Kultur waren. Schn. dürfte nicht zuviel sagen, wenn er in ihnen „ein letztes Aufleuchten der nunmehr unaufhaltsam dahinschwindenden u. dennoch unsterblichen Schönheit der Antike“

sieht. Die gründliche Untersuchung erweckt den Wunsch, das vom Vf. vorbereitete *Repertorium Basilicarum Palaestinae* bald veröffentlicht zu sehen. [258]

D. C. Baramki, *Recent discoveries of byzantine remains in Palestine* (The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 4 [1934] 118—21). In der Nähe von Beit-Ummar nördl. von Hebron fand sich eine 3schiffige altchristl. Basilika mit halbkreisförmiger Apsis. [259]

W. J. Crowfoot, *The greek Church of S. John Baptist at Samaria* (Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana [Roma 1934] 523 f.). Neben der aus der Zeit der Kreuzzüge stammenden Kathedrale, in der das Grab des Täufers verehrt wurde, der Kirche der Lateiner, besaß Samaria-Sebaste, wie ma. Autoren (Johannes Phokas, Burchard de Monte Sion u. a.) berichten, eine Kirche der Griechen, die ihm geweiht war. Sie wurde vor kurzem freigelegt. Es handelt sich um eine Basilika mit Apsis, Narthex u. Mosaikfußboden aus dem 6. Jh., die im 10. oder 11. Jh. umgebaut wurde. Unter einer Kapelle der Südseite wurde auch die Krypta gefunden, die nach der Beschreibung des Johannes Phokas das Haupt des Täufers barg. [260]

R. W. Hamilton, *Note on a Chapel and Winepress at 'Ain el Jedide* (The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 4 [1934] 111—7) berichtet über ein etwa dem 6. Jh. angehörendes Mosaikpaviment mit Widmungsinschrift, in der ein Priester u. ein Diakon erwähnt werden. Es fand sich in 'Ain el Jedide bei 'Ain Karim. [261]

S. Saller, *L'église du mont Nébo* (Rev. Bibl. 43 [1934] 120—7). Das internationale Bibelinstitut der Franziskaner führte vom 13. VII bis 21. IX. 1933 auf dem Ras-Siagha Grabungen durch, die eine prachtvolle Kirchenanlage des 4. Jh. zutage förderten. Aus Petrus d. Iberer u. der *Peregrinatio Aetheriae* wissen wir, daß schon frühchristl. Tradition den Siagha mit dem Berg Nebo identifizierte, von wo Moses den Blick in das Land der Verheißung tun durfte. Die Christen des 4. Jh. erbauten deshalb hier eine Kirche zu Ehren des großen Gesetzgebers der Juden, u. die Mönche, denen das Heiligtum anvertraut wurde, zeigten den Pilgern sein Grab. Wie die Ausgrabungen beweisen, handelte es sich bei dieser Kirche um eine 3schiffige Basilika, der ein Atrium vorgelagert u. 3 Seitenkapellen angegliedert waren. Am besten erhalten ist das Presbyterium, das nach O. hin in einer großen halbkreisförmigen Apsis mündet, der 5 konzentrische Stufen als Priesterbänke vorgelagert sind. Leider sind die Mosaiken des Presbyteriums fast ganz zerstört. Sie stellten einen Weinstock dar, dessen Ranken Medaillons einschlossen. Von den letzteren sind noch 2 mit Vogeldarstellungen erhalten. Von der Chorschranke sind das Fundament u. 2 Säulenbasen aufgefunden worden. Ein Ambo, der unmittelbar mit der Chorschranke verbunden war, wurde in situ freigelegt. Diakonikon u. Pastophorion flankierten die Apsis. Die S-seite des südl. Seitenschiffes der Bas. ist von 2 Pforten durchbrochen, von denen die eine zum Baptisterium führt, die andere zur Kapelle der Theotokos. Die Taufkapelle (10,50 × 6 m) ist durch eine Chorschranke in 2 Hälften geteilt u. mit einer Apsis ausgestattet, in deren Mittelpunkt sich die kreisrunde Piscina befindet, die im Innern die Form eines griech. Kreuzes zeigt. Der Boden des Baptisteriums ist mit Mosaiken bedeckt, die mit Früchten beladene Bäume u. Tiere darstellen. 2 Inschriften bezeugen, daß die Taufkapelle im J. 597 unter dem Bisch. Sergius u. dem Hegumenos Martyrius fertiggestellt wurde. Die westl. vom Baptisterium liegende Kapelle der Theotokos (13,70 × 6,10 m) wurde dagegen, wie eine Mosaikinschrift beweist, unter dem Bisch. Leontios u. dem Hegumenat der Priester Martyrios u. Theodoros beendet. Im östl. Teil der Kapelle, im Apsidalraum, befand sich ein Altar, von dem die Säulenbasen aufgefunden wurden. Leider sind von den Ikonoklasten die Tierfiguren des herrlichen Fußbodenmosaiks dieser Kapelle zerstört worden. Vor dem Altar ist ein Mosaik ziemlich erhalten, das einen Altar

zeigt, auf dem ein Feuer brennt. Hinter dem Altar sieht man die Silhouette eines Tempels. Rechts u. links davon sind Stiere dargestellt, die sich auf den Altar zu bewegen. Darüber die Inschrift *TOTE ANOICOYCI . . . ΘΥCΙΑCTHPION COY MOCXOYC*. Die dem nördl. Seitenschiff angegliederte Kapelle (23,20 × 6 bzw. 7 m) stellt eine geräumige Aula ohne Apsis dar. Der Mosaikboden wird von 30 griech. Kreuzen gebildet, deren Zwischenräume Früchte, Fische, geometr. Figuren, einen Korb mit Broten, Vögel zeigen. Das weite Atrium, dessen Niveau unter dem der übrigen Kirche liegt, ist durch eine monumentale Treppe von 6 Stufen mit dem Innern der Bas. verbunden. [262]

L. Vanson, *Croix gammée appelée swastika et cercles concentriques sur un sarcophage de pierre trouvé à Vaudeville, Meuse* (Rev. hist. de la Lorraine 78 [1934] 132—8). Die auf dem Sarkophag angebrachten Zeichen stehen in Beziehung zum Sonnenkult, wurden aber nach der Bekehrung zum Christentum als Ornamente beibehalten. L. G. [263]

Myles V. Ronan, *Patrician Churches: their form and material* (Irish Eccles. Record 5. ser. Vol. 41 [1933] 356—369). Kurze Studie über die geweihten Gebäude der Zeit des hl. Patrick in Irland: *ecclesiae, cellae*, aus Holz gebaute Kirchen, Form dieser Kirchen, *domnachs* (Herrenhaus), der Altar, die Messe. Die Arbeit ist nicht von wissenschaftl. Gründlichkeit. L. G. [264]

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Odilo Heiming OSB.

I. Hss. - Kunde; Allgemeines.

W. Heffening, *Literaturbericht* (Or. Chr. 3. S. 5 ff.). Seit 1930 (Bericht für 1928/29) hat H. den früher vom Herausgeber des Or. Chr., A. Baumstark, selbst redigierten Literaturbericht weitergeführt. Die einzelnen Übersichten stellen für den, der sich mit dem christl. Orient befaßt, ein unentbehrliches Hilfsmittel dar. Sie haben auch dem Vf. der Berichte über die Oriental. Literatur in den Jb. 10—4 ausgezeichnete Dienste geleistet. [265]

A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Mss. now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*. Vol. I. *Syriac and Garshuni Mss.* (Cambridge 1933). Dieses 606 Nummern umfassende Verzeichnis, das dem Rezensenten leider nicht zugänglich war, führt nach der Bespr. von A. Rücker in der Or. Litztg. 38 [1935] 304—7 auch eine Reihe liturg. Hss. auf. Von melchitischen Hss. nennt R. Nr. 582, eine Parakletike von 1280; 262, ein Oktoechos von 1560. Unter den jakobitischen Stücken mögen sehr wertvoll sein 305 u. 329, Festbrevierfragmente von ca. 1000; 319, Bruchstücke von Kanones u. 'Enjänē (aus dem Griech. übernommene bzw. rein syr. Responsoriendichtungen). Aus dem nestor. Kreis führt R. an 219 als „Vorher und Nachher“-buch von ca. 1400 u. eine Hūd(h)rāhs. von 1390, die, wenn das Datum stimmt, allerdings sehr wertvoll wäre. Sōg(h)īt(h)ā u. 'Onīt(h)ā sind reichlich vertreten. (Über diese ostsyr. Buchtypen usw. vgl. A. Rücker, *Die liturg. Poesie der Ostsyrer* = 3. Vereinschr. d. Görresges. 1914 S. 54 ff.) [266]

P. Sbath, *Bibliothèque de Mss. P. S., Prêtre Syrien d'Alep. Catalogue III* (Cairo 1934). Den Jb. 10 Nr. 257 bespr. ersten beiden Übersichten über die Bibliothek des sammelfreudigen syr. Priesters von Aleppo folgt nun der 3. Bd. des Katalogs, wiederum vom Sammler selbst verfaßt. Er begreift in sich 200 Hss. (Nr. 1126—1325),

unter denen sich auch diesmal einige liturg. befinden. Es sind 16 Hss., von denen 2 kopt., 1 syr. u. die anderen arab. abgefaßt sind. 12 dieser Hss. gehören dem 18. und 19. Jh. an. Aus dem 16. stammen Nr. 1128, ein Kalender für die kopt. Kirche, u. 1141, ein aus dem Griech. übers. liturg. Psalter, wohl aus irgendeiner melchit. Kirche. Die beiden wertvollsten Stücke dieses 3. Bds dürften sein Nr. 1126 f. über die Bereitung des hl. Chrisam, 1126 auch über die Karliturgie. Beide stammen aus dem 14. Jh., haben also ein für kopt. Hss. respektables Alter. Der Inhalt der beiden Hss. wird uns allerdings heute kaum etwas Neues bringen. [267]

S. Grébaut, *Inventaire sommaire des mss. éthiopiens (ge'ez) de la mission Griaule* (Aethiopica 2 [1934] 50—4; 65—9; 110—4). Bis zum Ende des Berichtsjahres hat G. sein Verzeichnis der durch die Expedition M. Griaules erworbenen 349 äth. Hss. bis zu Nr. 64 weitergeführt (vgl. Jb. 13 Nr. 211). Auch diese neuen 24 Nummern gehören zumeist in unser Gebiet. U. a. finden wir an Malke'e 41, 43, 45 f., 63; Salām 45 f. (vgl. dazu Jb. 10 Nr. 325); Mawāse'et 42 (vgl. Jb. 11 Nr. 260); Panegyrika auf den monatl. Michaelstag 61; Organon Mariae 64. [268]

A. Z. Aešcoly, *La colonie éthiopienne à Jérusalem. Inventaire des mss. éthiop. de cette colonie* (ebd. [1934] 44—9 u. bes. 88—95) bietet ein recht summarisches, von einem Mitglied der abessin. Kolonie zu Jerusalem gefertigtes Register. Die gebräuchlichsten Liturgiebücher sind in mehreren Exemplaren vorhanden, so etwa 135 Psalter, 20 organa Mariae, 7 Synaxare, 10 Michaelpanegyriken, 8 Missalien usw. Vf. beabsichtigt, einige Hss. später näher zu examinieren. Die Arbeit soll die alten Notizen von E. Littmann in der Ztschr. f. Assyriol. 16 (1902) 102—24 u. 364—88 ersetzen. [269]

S. Grébaut, *Examen paléographique du ms. éthiopien No 5 du Trocadéro* (ebd. 82). Die Jb. 10 Nr. 325 erwähnte Synaxarhs. Trocadero 5 erfährt hier eine kurze paleogr. Würdigung, die die Hs. für das 15. Jh. sichert. [270]

G. Mercati, *L'Eucologio di S. Maria del Patire* (Rev. Bén. 46 [1934] 224—40). So häufig der Cod. Vat. Gr. 1970 s. XII bisher auch benutzt ward, eine Beschreibung dieser Hs., die hätte befriedigen können, fehlte bislang. Diese schenkt uns nun eine peinlich genaue Arbeit keines Geringeren als des Kardinalbibliothekars der röm. Kirche. Aus den verschiedenen Paginierungen ist klar ersichtlich, daß die Hs. im 18. Jh. leider 2mal beraubt worden ist, u. zw. um 80 Blatt. Die Untersuchung der Blattlagen ergibt viele Lücken in dem System der Quaternionen, die allerdings von Hause aus z. T. schon unvollständig waren. Inhaltlich waren Quaternio I—XIV mit den eucharist. Liturgien besetzt: Basilius (nur noch sehr lückenhaft, aber doch, trotz gegenteiliger Behauptungen, vorhanden), Chrysostomus, Präsanctifikaten, Petrus, Markus, Jakobus. XIV—XIX enthalten die Tagzeiten, XIX—XXIII Taufe u. Ehe u. zugehörige Riten, XXV—XXVII Epiphaniewasserweihe, Gonyklisie vom Pfingstnachtsmittag u. ähnliche Grobritten, XXX Benediktionen; in XXXIII begannen, scheint es, die Weihen, XXXVIII—XLII umfassen die Mönchseinkleidungsriten. Ehedem schlossen sich in XLIII wohl die entsprechenden Riten für Nonnen an. Der Begräbnisritus fehlt heute ganz, wie alles, was in dem Rest der Hs. noch gestanden haben mag, etwa bis Quaternio L. Von einigen versprengten, aber zur Hs. selbst gehörigen Stücken ist ganz besonders interessant ein Anaphorarest auf fol. 6, den M. vollständig abdruckt u. der m. W. bisher immer übersehen wurde. Er setzt ein im eucharist. Hochgebet vor dem Sanktus mit einem Passus, in dem Gott gebeten wird, uns durch die Gnade und Kraft seines guten Pneumas für die hl. Feier zu bereiten. Das Dreimalheilig wird dann appliziert auf die 3 Personen, u. daran anschließend kommt der Text wiederum auf die Salbung des hl. Geistes zurück, um bald abubrechen. Wie dieses Stück zu deuten ist, woher es stammt, wozu es verwandt ward, darüber hat M. die verschiedensten Möglichkeiten erörtert, u. mehr läßt sich vielleicht auch nicht tun. [271]

M. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 1—6 (A bis Maura; Freiburg i. Br. 1930—4). Der neue B., dem Umfang nach mehrfach stärker als sein Vorgänger, hat auch inhaltlich mit dem heutigen Stande der wissenschaftl. Erkenntnisse Schritt gehalten. Auch die hier zu besprechende Materie ist in zahlreichen Stichworten behandelt oder doch berührt, wenn auch das Abendland naturgemäß weit stärker bedacht ist. Hierher gehörende Stichwörter sind etwa: *Akathistos*, *Akoluthie*, *Anamnese*, *Anaphora*, *Anthologion*, *Antiphon*, *Apostolos*, *Bischofsstab*, *Brevier* (der byz. Orthros entspricht aber unserer Matutin + Laudes, nicht nur den Laudes), *Brunnen*, *Canticum* (es führt zu Mißverständnissen, wenn man sagt, daß die C. seit dem 8. Jh. durch Oden ersetzt seien. Diese Oden waren vielmehr zunächst poetisches Rankenwerk, das sich durch die bibl. Verse hindurchflocht. Nach u. nach erst wurde der bibl. Urbestandteil durch das Beiwerk mehr u. mehr, schließlich bis zum fast völligen Verschwinden, verdrängt); *Cherubikon* (nicht erst von Justinian II., 685/95, sondern schon von Justin II., 565—78, in Byzanz endgültig heimisch gemacht), *Concelebration*, *Diptychen*, *Doxologie*, *Ektenie* (ob diese wirklich in Antiochien aufgekommen ist? Wir sehen sie zuerst erwähnt bei Aetheria in ihrem Bericht über den Gottesdienst in Jerusalem. Aber nur in der Vesper spricht sie der Diakon, während die Jugend nicht müde wird, mit Kyrie eleison zu antworten u. der Bischof das Schlußgebet sagt — ed. Geyer 72 —. Für den Schluß der Vigilien u. der Tagesshoren sind dagegen auch die Kommemorationen noch dem Bischof selbst reserviert — ebd. 71 —. Über die Messe erfahren wir bei Aeth. nichts. Jedenfalls sehen wir hier in die Anfänge der diakonalen Litanei hinein, die sich erst z. T. durchgesetzt hat, während sonst die Fürbitten noch dem Bischof obliegen. Für die Meßfeier in Jerusalem legt die Jakobuslit. Zeugnis ab. Freilich ist nicht auszumachen, wann sie darin zuerst erscheint. Auf jeden Fall ist es nicht von vorneherein sicher, ob wirklich der Stadtritus von Antiochien zur Ektenie den Anstoß gab oder das im 4. Jh. für liturg. Gestaltung weit wichtigere Jerusalem), *Epigonation*, *Epiklese* (Ap. Konst. VIII ist nicht Vorläufer der Jakobusliturgie. Wir wissen heute durch die Arbeit Engberdings über die Basileioslit. [vgl. Jb. 11 Nr. 252], daß AK VIII einen jüngeren Typ darstellt als die Jakobusliturgie. Im übrigen gehört diese nach Jerusalem, jene in die Gegend von Antiochien), *Epimanikien*, *Epiphanie*, *Epitrachelion*, *Euchologion*, *Fächer*, *Gewänder*, *Glagololitische Schrift*, *Haar*, *Hirmus*, *Horologium*, *Hymnodie*, *Idiomelon*, *Kanon IV*, *Kirchensprache*, *Kontakion* (das aber auch heute noch sehr häufig aus der alten Einleitungsstrophe und einem Oikos besteht. Beide Dinge gehören zusammen, trotzdem die Bücher der Unierten — etwa die Menäen in der Rubrik zum 31. XII. — von Kontakion + Oikos sprechen, den Namen K. also auf die Einleitung beschränken. Über das Vorkommen des K. vgl. man etwa das Menaion des November. In diesem fehlt nach der 6. Ode das K. zweimal. Ein einstroph. Gebilde steht am 10. u. 23. u. zwei einstroph. finden wir am 26. An 4 Tagen, dem 7., 9., 18. u. 25., treffen wir sowohl ein ein-, als ein zweistroph. Stück (Einl. + Strophe) an. An allen anderen Tagen des Monats finden wir vor dem Oikos noch das alte Prooimion), *Kopten*, *Kreuz III*, *Lektionar*, *Lesungen*, *Litanei*, *Liturgie IV* (in Zante scheint die Jakobuslit. nie ausgestorben zu sein), *Liturgische Bücher*, *Magnificat*. — Die Artikel sind nicht alle gleichwertig, erfüllen aber den Zweck, dem sie dienen. [272]

H. Dausend OFM, *Pilgerbericht der Nonne Aetheria* (Relig. Quellenschr. 85) Fußend auf der Arbeit Bludaus (s. Nr. 216) schenkt D. der Jugend der höheren Schulen, für die die Sammlung gedacht ist, eine Übers. der Geyerschen Ausg. mit eingestreuten Kurzanmerkungen u. einer Skizze auf S. 44 f. [273]

A. Baumstark über A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria*. B., der schon Jb. 7 Nr. 569 die Arbeit Bls würdigte, hat ihr nunmehr im Or. Chr. 3. S. 9 [1934] 116—22 eine eingehende Untersuchung angeidehen lassen. [274]

A. Rücker, *Eine Anweisung für geistliche Übungen nestorianischer Mönche des 7. Jh.* (Or. Chr. 3. S. 9 [1934] 189—207). Handelt über die asket. Schriften eines Nestorianers Dad(h)išō' aus dem 7. Jh. Sie interessiert auch den Liturgiegeschichtler wegen der darin erwähnten liturg. Bräuche u. der Stellung der Einsiedler zur Liturgie. Unter Mar(j) Bāb(h)ai d. Gr. († nach 627) hätten nach D. die Mönche unter der Woche überhaupt nicht die Zelle verlassen u. mit niemandem verkehrt. Am Samstagabend hätten sie dann Lesung, Vesper, Kommunion (die hl. Gestalten am Freitag vorher konsekriert), Mahlzeit u. Complet gehalten u. die ganze Nacht Vigil mit Psalmen, Hymnen, Gebeten u. Lesungen aus Theodor d. Erklärer. Während der „Wochen“einsamkeit auch des D. kannte man ein eigenes Zellenoffizium, von dem eine viel jüngere Hs., Cod. 21 des Jerus. orth. Patr., einen Begriff vermittelt. Das Samstag-Sonntagsoffizium soll man so beten, wie man es als Novize gelernt hatte, in der Nacht vor allem die 2 Mauteb(h)ē (= Sitzungen, etwa parallel unseren Nokturnen). Weniger Vollkommene verrichten den Samstag-Sonntagsgottesdienst gemeinsam wie bei Bāb(h)ai. Die Enthaltung davon soll die Sehnsucht nach den hl. Mysterien steigern, die auch den Hauptinhalt der Betrachtungen in der Einsamkeit darstellen sollen. Wenn der Mönch mit den Brüdern am Ende der Retraite wieder kommuniziert, ist das für ihn eine Quelle unbeschreiblicher Freude. [275]

Editionen praktischer Art. Die in Jb. 10 Nr. 261 erwähnte rührige Editions-tätigkeit der Kopten hat auch in diesem Berichtsjahr neue Ergebnisse gezeitigt. Die „Gesellschaft der Söhne der kopt. Kirche“ gab (Kairo 1934) ein gut gedrucktes Neues Testament im boheirischen Dialekt der kopt. Sprache heraus. Daß ein solches großformatiges rein kopt. Werk von 696 Seiten heute erscheinen kann, zeigt, wie sehr die Selbstbesinnung der kopt. Monophysiten auf das kirchl. Erbe der Väter Fortschritte gemacht hat. — Ein Euchologium mit den Liturgien der hl. Basilius u. Gregorius (Kairo 1934) hat arab. Paralleltext. — Die unierten Kopten ließen (Kairo 1933) ein neues Karwochenbuch erscheinen. — Buṭrus Faraḡ Ṣafir lieferte eine arab. Übers. der Liturgie der Maroniten (Günija 1934). Außer dem NT sind diese Arbeiten dem Rezensenten nicht zugänglich gewesen. — *La Messe Byzantine dite de S. Jean Chrysostome* ed. V. I. Ghika. Ein Büchlein im kleinsten Notizbuchformat. Es erschien in 3. Aufl. (Paris 1933). Mit kurzer Einl., nur frz. Übersetzungstext fast der ganzen Liturgie — vor allem die Ankleidegebete sind ausgelassen —, erfüllt es offenbar seinen Zweck. — Am Schluß der Prothesis findet sich im griech. Text das Verb ποιεῖν. Vf. übersetzt Καρὸς τοῦ ποιῆσαι τῷ Κυρίῳ frei mit „voici le moment de faire ce qu'attend le Seigneur“. Die Stelle stammt aus Ps. 118, 126 u. wäre wörtlich zu übersetzen: „Es ist an der Zeit, daß Jahwe handelt“. In der Liturgie ist τῷ Κυρίῳ aber als Objekt gefaßt. Die Stelle kann mit der Prothesis gleichaltrig sein, wir möchten aber annehmen, daß ihr Gebrauch in der Liturgie älter ist als die an sich junge Prothesis u. aus einer Zeit stammt, wo Gabenbereitung u. Opfer sich noch unmittelbar folgten. Deshalb ziehen wir es vor, im Sinne der Bedeutung des uralten Kultwortes ποιεῖν = facere = עָבַד mit de Meester die Stelle also wiedergeben: „Das Opfer darzubringen dem Herrn“ oder noch einfacher „zu opfern dem Herrn“. — *Modo facile di attendere alla Liturgia bizantina detta di S. Giovanni Crisostomo* (= Bibl. di piccole guide sull'Oriente cristiano Nr. 2; Rom 1933). Ein Nachdruck der bekannten Ausgaben P. de Meesters ohne den griech. Text mit eingefügten Kapitelsüberschriften zur leichteren Orientierung. [276/81]

II. Eucharistische Liturgie; Sakramente.

J. M. Hanssens SJ, *La messe de S. Jean Chrysostome dans la version de Leo Thuscus*. Zu Jb. 12 Nr. 337. Dort wiesen wir auf eine Karlsruher Hs. hin, die bei Mone zitiert u. vielleicht dienlich sei bei der Feststellung, wer die Umstellung in den

lat. Ausgaben des Leo Th.-Textes verschuldet hat. H. Engberding macht mich darauf aufmerksam, daß die Karlsruher Hs. diejenige sei, deren griech. Text R. Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byz. Liturgie* (Berlin 1908) ediert habe. Dieser Kodex, Karlsru. E. M. 6, tut nun eindeutig klar, daß, wie das zu erwarten war, Leo selbst die Umstellung nicht verschuldet hat. [282]

O. Löfgren u. S. Euringer, *Nachtrag zu der Cyrillsliturgie* (Zschr. Sem. 9 [1934] 264—80) bringt das in § 40 der Edition der großen Cyrillusanaphora (s. Jb. 12 Nr. 333, wo es übrigens in Z. 2: Bd. 8 bzw. 9 statt 9 bzw. 10 u. S. 367 Z. 21: Anm. 19 d statt 9 heißen muß) nur mit den Worten „Wie furchtbar ist doch diese Stunde“ angedeutete Gebet, das wohl, wie die Hg. wahrscheinlich machen, dem Maṣḥafa Meštir entnommen ist. [283]

S. Euringer, *Die äthiopischen Anaphoren Johannes des Donnersohnes und des hl. Jakobus von Sarug* (Orient. Christ. Nr. 90, vol. 33, 1 [Rom 1934]). Die bis S. 77 reichende *Anaphora des hl. Evangelisten* gibt E. nach der Hs. der abess. Kathedrale von Jerusalem u. kollationiert sie mit Berl. Perterm. II, Nachtr. 36 fol. 43 a—49 b u. Berl. or. qu. 414, fol. 62 b—70 a, alles Hss., die uns schon aus E.s und Löfgrens früheren Publikationen geläufig sind. Benutzt, bes. für die Interpunktation u. die Anm., sind auch die gedruckten Missalien, vor allem das des letzten Negus. Über die Verwendung der Liturgie im Verlaufe des Kirchenjahres bieten sich 2 einander widersprechende Traditionen dar, die eine in Br. Mus. Or. 545, die andere im Missale des Negus. Das Äquivalent unserer Präfation gibt im Du-stil ein Lob des Vaters, der sich im Sohne offenbart u. den die Engel anbeten. Es mündet damit im Dreimalheilig. Das „Heilig“ wird dann, erneut in der Anrede an den Vater, auf die göttlichen Personen appliziert. Unmerklich wird darauf in Nr. 35 f. der Du-stil in die von Christus redende, in Antithesen sich bewegende Er-prädikation umgebogen u. diese wiederum in den Nr. 45 f. u. 48 ff. in ein Gebet an Jesus. Mit Nr. 49 beginnt das, auch an Christus gerichtete Fürbittengebet. In der den Sohn ansprechenden Anamnese ist das auch sonst für Ägypten bezeugte Didachebild des von Bergen u. Hügeln, von der Ebene u. aus den Tälern gesammelten Brotkorns herauszuheben. Die Epiklese ist Geistepiklese, aber an den Sohn gerichtet, die Nr. 98, die parallel zu 97 geformt ist, an den Vater, wie auch alle weiteren Gebete. Interessant ist die Rubrik in Or. Qu. 414 über das Pfeifen des Diakons bei der Epiklese, über das E. auf S. 74 ff. in Anm. 94 einen ebenso interessanten Exkurs bietet. — *Die Anaphora des hl. Jakobus von Sarug* (ebd. 79—122) ist nach den gleichen Quellen geboten. Dieses Stück ohne Einsetzungsworte möchte E. dem Titel u. einem Arabismus folgend über das Syrer-kloster in der Skete u. das benachbarte Abessinierkloster aus dem Syr. in das Äthiop. gelangt sein lassen, u. zw., wie der übernommene Reimpassus zeige, nach dem 9. Jh. Zu dieser aus liebevoller Versenkung in die Feinheiten der Texte resultierenden These hat natürlich nur der das Recht sich zu äußern, der mit der gleichen Eindringlichkeit den Stoff bearbeitet hat. Wenn der Ref. im Augenblick dieses Recht sich nicht zuzuschreiben wagt, so darfer vielleicht doch auf einiges aufmerksam machen. Die Beobachtung über den Reim ist gewiß richtig. Wenn auch, wie A. Baumstark in der Or. Litzg. 36 (1933) 345—8 m. E. überzeugend gezeigt hat, das Altsyr. zweifellos den Reim gekannt hat, so ist er ihm später ebenso zweifellos wieder verlorengegangen u. erst über das Arab. wieder sekundär zugeflossen, ohne aber nochmals eine besondere Bedeutung erlangen zu können. Und der Inhalt des Schlußabschnittes, der den Reim in sich birgt, kehrt an der gleichen Stelle in den verschiedensten Varianten in jakobit. Liturgien wieder. Nehmen wir also an, eine vom Vf. selbst geforderte Rückübers. ins Syr. bestätige seine These. Dann ist es aber noch sehr fraglich, ob der Rest der Anaphora auch aus dem Syr. geflossen ist. Für die Herleitung aus dem Syr. könnte vor allem das Fehlen des Einsetzungsberichtes sprechen. Aber die Posaunenstelle nach der Kommunion ist nach E. selbst echt äthiopisch. Die Lammepiklese, die Melösstelle darinnen, der schon bei Bespr. der

Johanneslit. erwähnte u. auch hier sich findende Didachepassus, die Existenz einer anders gearteten Lit. gleichen Namens bei den Jakobiten, all das sind Dinge, die eher für Ägypten sprechen. Handelt es sich also um einen Mischtyp? Es wird sich verlohnen, den starken Impulsen, die E. auch hier wiederum der Forschung gibt, einmal nachzugeben. Nicht Weniges hängt schließlich ab von der ganz exakten Kenntnis der Liturgiewanderungen. — Über die Benutzung der A. im Verlaufe des Kj. unterrichten S. 80 f. Die A. beginnt mit einem kurzen Fürbittengebet, von dem ein ebenso kurzer Engelpassus zum Trishagion führt. Das christolog. u. an Christus auch gerichtete Postsanctus schließt mit einer Doxologie ab. Statt des Einsetzungsberichtes hören wir eine doppelte Wandlungsbitte an den Sohn. Die interessante Epiklese ist im Erstil gehalten u. bittet um das Herabsteigen des Lammes u. des Melôs, des furchterregenden Feuerschwertes (vgl. die große Cyrillusa. Jb. 12 Nr. 333). [284]

S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora des hl. Basilus* (Orient. Christ. Nr. 98, vol. 36, 3 [Rom 1934]). Seit uns H. Engberding gelehrt hat, in der ägypt. Rezension der Basiluslit. die — freilich von heimischen Elementen durchwucherte — vorbasilian. Liturgie zu sehen, die der große Kappadozier theologisch bearbeitet hat, hat diese ägypt. Rezension in ihren 3 Zweigen für uns allergrößtes Interesse gewonnen. Schon deshalb begrüßen wir mit warmem Dank diese, eine über 20j. Editoren- u. Übersetzerstätigkeit krönende Schlußarbeit auf dem Gebiete der Erforschung des äthiop. Anaphorengutes. Sie ist gegeben nach folg. Hss.: Berl. Peterm. II, Nachtr. 36, fol. 78 b—84 b, Or. qu. 414, fol. 103 a—110 a, Stockholm V, fol. 164 b a—178 a a. Reichhaltige Anm., diesmal auch bes. zu der langen Namenreihe der Diptychen, zeugen auch hier von intensiver Durchdringung des Stoffes. Die A. ist auf dem Umwege über das Arab. (S. 142 [10] f.) aus dem Kopt. übersetzt worden. Über die Verwendung der A. im äthiop. hl. Jahr unterrichtet S. 142 [12]. — Möge nunmehr, da das Werk E.s vollendet vorliegt, der Liturgiker sich finden, der in gratiarum actionem den Reichtum der gebotenen Gaben auszunutzen versteht. — Die noch ausstehenden Marienanaphoren wird Löfgren demnächst in einem Broschürenzyklus erscheinen lassen. [285]

M. Jugie, *La forme de l'Eucharistie d'après Georges Scholarios* (Echos d'Or. 37 [1934] 289—97). Die kleine Arbeit weist nach, daß Georg Sch., Teilnehmer am florent. Unionskonzil, die Epiklese durchaus im kathol. Sinne auffaßt als ein Gebet, das die Konsekrationsintention des Priesters vereint mit Kommunionbitten nach bereits erfolgter Konsekration zum Ausdruck bringt. [286]

J. Quasten, *Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen εἰς ἅγιος Akklamation* (Zschr. kath. Theol. 58 [1934] 253 f.). Die Studie gibt eine wertvolle Ergänzung zu E. Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*. Sie zeigt uns, daß, wenn Kyrill, Ap. Konst. VIII u. die Jakobusliturgie zu dem εἰς ἅγιος ihr εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός zu dem bei AK VIII u. Jakobus noch Eigensätze treten) begeben, Theodor v. Mopsvestia die Akklamation schon ausgesprochen trinitarisch gestaltet hat, also lange vor Narsai, bei dem man sie vor Entdeckung der Theodorhomilien zuerst belegt fand. Mißverständlich ist der Satz: „Die Jakobuslit. stellt demgegenüber (den Erweiterungen von AK VIII) wieder eine Verkürzung dar“. Es muß wohl heißen „eine kürzere Form“. Jak. ist ja weder formal noch sachlich aus AK VIII geflossen. Ob nicht auch Kyrill bereits die längere Form von Jak. kannte, den er doch kommentiert, darf man zumindest als Frage aufwerfen. Aus seinem Schweigen ist nichts zu folgern. [287]

F. J. Dölger, *Theodor von Mopsuestia über zwei Zeremonien vor dem Genuß des eucharistischen Brotes* (Ant. u. Christ. 4 [1934] 231). D.s Arbeit *Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie* (ebd. 3, 231—44, vgl. Jb. 12 Nr. 220) findet hier eine neue schöne Bezeugung durch die jüngst herausgegebenen Homilien Theodors von

Mopsvestia, nach dem man — wie schon bei Aphraat — zunächst mit dem Leib des Herrn die Augen berührt u. dann die hl. Gestalten küßt. [288]

S. Euringer, *Ein orientalisches Kommunionlied* (Theol. u. Gl. 26 [1934] 200—5) gibt uns nach dem Text der Chrestomathie von Dillmann die Übers. eines der vielen äthiop. Kommunionlieder, bei denen die Anfangsworte „Gemeinde gläubiger“, die 5zeiligen gleichgereimten Strophen (mit ungleich langen, nur durch das Vortragstempo angeglichenen Versen) u. die Beziehung auf die eucharist. Opferfeier obligatorisch sind, die nähere Ausgestaltung durch den Dichter aber frei ist. [290]

J. A. Jungmann SJ, *Das Paternoster im Kommunionritus* (Zschr. kath. Theol. 58 [1934] 552—71). Die Arbeit will nicht dartun, daß das Paternoster in der Messe als Vorbereitung auf die Kommunion sich findet — darüber sagt einiges die Einl. —, sondern aufzeigen, in welchem Umfang es auch außerhalb der Messe als Vorbereitung auf den Eucharistieempfang gedient hat bzw. noch dient. — S. 555 lesen wir in der Einleitung gute Beobachtungen über das Fehlen des P. in ostsyr. liturg. Texten. 557 f. berichtet J. über das Vorkommen des P. in der Präanktifikatenliturgie des Orientes. Zur Liturgie der Kelchsegnung bei den Westsyryern ist aber zu sagen, daß die mit Rom unierten Syrer durch das Missale des † Patriarchen Rahmani wieder eine eigentliche Präanktifikatenfunktion für die Fastenzeit erhalten haben. Freilich hat auch Rahmani nur eines der alten Formulare wieder aufleben lassen (vgl. Jb. 4 S. 191 f.). 558 f. unterrichten über die Krankenkommunion im Orient u. das P. im Rahmen ihres Ritus. — der ganze Rest der Arbeit berührt das Abendland. [291]

F. J. Dölger, *Der Taufbürge nach Theodor von Mopsuestia* (Ant. u. Christ. 4 [1934] 231 f.). D. hatte im vorhergeh. Jahrg. seiner Zschr. unter der Überschrift *Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme zur Taufe* eine Reihe von Texten, auch aus dem Orient, beigebracht, aus denen eine Forderung nach Zeugen für die sittl. Führung in der Vergangenheit u. Bürgen für die Zukunft herauspricht. Diesen Texten reiht sich nun ein weiterer aus den Homilien Th.s an. [292]

F. J. Badcock, *The „catholic“ baptismal creed of the fourth century* (Rev. Bén. 45 [1933] 292—311). B., dem wir schon Jb. 1 Nr. 230 als Symbolforscher begegnen, macht hier den Versuch, Antiochien als Urquell fast aller Liturgien im allg. u. des Taufcredo im bes. zu erweisen. Die liturgievergleichende Betrachtung unterbaut als Fundament die Erörterungen über das Credo. Der Gedanke ist an sich durchaus richtig u. auch von einem anderen verdienten Symbolforscher, H. Lietzmann, in seinen Symbolstudien (vgl. Jb. 2 Nr. 163; 4 Nr. 276; 6 Nr. 240; 7 Nr. 233) kräftig herausgestellt worden. Aber ist das Fundament in diesem konkreten Fall überhaupt fähig zu tragen? Trotz der allgemeinen Bedeutung Antiochiens im Leben des Orients u. trotz seines Einflusses auch auf liturg. Gebiet geht es nicht an, zu sagen, daß alle Liturgien, außer der röm. u. alexandrin., als antiochen. zu klassifizieren oder, wenn man das nicht wolle, als „ökumenisch“ oder „katholisch“ (s. Titel!) anzusehen seien. Als richtig ist hier durchaus anzuerkennen, daß es tatsächlich 2 Grundströmungen vom Orient zum Okzident oder umgekehrt gegeben hat, die eine aus Asien nach dem nichtröm. Abendland, die andere zwischen Rom u. Alexandrien, wobei Afrika u. Rom zusammengehören. Mit Recht wird man von starken oriental. Einflüssen auf Oberitalien, Gallien, Spanien u. Irland reden dürfen u. müssen. Das hindert aber nicht daran, daß die westl. so beeinflussten Liturgien ihren eigenen Typ darstellen, der gewiß nicht ohne weiteres als röm. anzusprechen ist, der aber ebenso wenig orientalisch ist. Das Lokale gibt trotz aller Einflüsse letzten Endes die charakteristische Eigenfärbung. Bei der Freiheit der alten Zeit u. der damit verbundenen Fülle der Erscheinungen ist der von B. adoptierte Generalnenner zu einfach, um richtig zu sein. Im Grunde sieht Vf. das auch selbst, wenn er an einer Stelle in diesem Sinne bzgl. des „antiochen.“ Credo nur von einem Aufgepfropftwerden auf

vielleicht bestehende Glaubensbekenntnisse spricht. Wann sollen aber diese Aufpfropfungen erfolgt sein? Darauf kommt manches an. Die Überschrift spricht vom Taufcredo des 4. Jh. An einer anderen Stelle, an der Jerusalem ausgeschaltet wird, das erst mit dem Einsetzen des Pilgerstromes gewonnen habe, scheint aber die Beeinflussung für eine frühere Zeit gedacht zu sein, so daß das 4. Jh. nur das Endergebnis zeitigen würde. Ein solcher Siegeszug ganzer Liturgiekomplexe, oder auch nur eines bestimmten Taufcredos, vor dem 4. Jh. in die „antiochen.“ Sphäre des Abendlandes hinein scheint mir aber nicht wahrscheinlich zu sein. Der große liturg. Kraftstrom vom Osten kam vielmehr erst im 4. Jh. Im 4. Jh. aber ist Antiochien überhaupt nicht jenes überragende Zentrum gewesen, als das B. es ansprechen möchte. Diese Ehre gebührt, trotz seiner polit. u. zunächst auch kirchenpolit. Bedeutungslosigkeit, Jerusalem. Der Pilgerstrom, von dem B. spricht, setzte schon bald ein. Wir haben von 333 schon den Bericht des Pilgers von Bordeaux. Schon damals standen die Prachtbauten Konstantins — ed. Geyer 23 — u. lockten gewiß nicht nur den burdigalensischen Pilger an. Gerade das Perikopenwesen, aus dem B. sein Beispiel wählt, mußte seine stärksten Impulse in Jerusalem empfangen, wo die hl. Orte geradezu nach *apta diei et loco* verlangten (Aetheria, passim). Dort las man denn auch am Vortag von Palmsonntag die von B. erwähnte Stelle Joh. 11, 55—12, 11. Dort findet sich auch für Palmsonntag Joh. 12, 12—8 bezeugt, wenigstens im georg. Kanonar. Das armen. Lektionar u. das Typikon der Anastasis haben allerdings die Matthäusparallele. Aetheria bezeugt für den Ausgang des 4. Jh. nur allgemein das *aptum* auch für die Lesungen auf dem Ölberg. Möglich wäre es immerhin, daß man sich ursprünglich die Freiheit reservierte, in den einschlägigen Paralleltexten zu wechseln, etwa wie bei den Auferstehungsevangelien vom Sonntag noch heute in der griech. Kirche. — Zu S. 292 f. sei nebenbei bemerkt, daß sich Joh. 12, 12—8 seit alters auch in Mailand am Palmsonntag findet. Das ist wohl der Grund, warum die Meßperikope mit Vs. 11 schließt. — Jedenfalls weist das vom Vf. gewählte Perikopenbeispiel am ehesten nach Jerusalem. Jerosolymitanisch ist auch die Jakobusliturgie, die im allgemeinliturg. Beweisgang eine so große Rolle spielt (vgl. S. 294, 301 f.). Das sagt schon der Name. Das sagt die Übereinstimmung mit Kyrill u. nicht das Umgekehrte, wie B. meint. Erst nach *Ap. Konst.* VIII, Chrysostomus u. Theodor von Mopsvestia kam sie nach Antiochien, um dann allerdings dort die Liturgie zu werden. Daß Nicetas (S. 294) auf die Antwort zum *Das Heilige den Heiligen* anspielt, weist nicht unbedingt nach Antiochien. Man brauchte nur nach Byzanz zu sehen, oder könnte wiederum auf Jerusalem raten, dessen Jakobuslit., in späterer Zeit wenigstens sicher, für Thessalonich bezeugt ist. Auf Jerusalem könnten wir ohne weiteres wiederum — wegen der Beziehung zur Jakobuslit. — mit dem Psalter des Aethelstan (300—1) stoßen. Wir möchten aber nun nicht unsererseits Jerusalem als die einzige liturg. Triebkraft des Ostens hinstellen. Nicetas u. Aethelstan zeugen jedenfalls nicht notwendig für Antiochien. — An sich ließe sich die These B.s, wenn sie auf das 4. Jh. bezogen wird, durchaus mit der Ansicht etwa Lietzmanns in seinen Symbolstudien (vor allem Zschr. ntl. Wiss. 22 [1923] 257—79) vereinbaren, die das Apostolicum in seiner Urform aus Ägypten nach Rom gehen, dort dann jene Form annehmen läßt, nach deren Muster die östl. Formen gebildet worden wären. Später könnte sehr wohl auf den normalen Wanderwegen der Liturgieeinflüsse eine bestimmte oriental. Form, welche sie zunächst auch sein möge, nach dem Westen gewandert sein u. dort ihrerseits als Muster gedient bzw. die alten Formen abgewandelt haben. M. E. ist aber der Beweis auch in dieser neuen Sicht leider infolge der, wie mir scheint, nicht tragfähigen Fundamente nicht gelungen. Dennoch dürfte die Arbeit B.s in der angedeuteten Richtung eine wertvolle Anregung enthalten, der früher oder später einmal nachgegangen werden muß. — Übrigens wird der antiochen. Typ Cassians jetzt durch den an einigen Stellen noch erweiterten Symboltext des Theodor von Mopsvestia bestätigt.

III. Tagzeitengebet; Liturgische Poesie.

A. Rücker, *Das 5. Buch der Rhetorik des Anṭūn von Tagrit* (Or. Chr. 3. S. 9 [1934] 13—22). „Bei unserem Autor, der als erster eine Poetik für sein Volk schrieb, möchte man gern eine Lösung der Frage der syr. Metrik finden, die bisher keine einheitliche Beantwortung gefunden hat. Aber es hat den Anschein, daß seine Ausführungen nicht allzuviel dazu beitragen, er vertritt wohl die Isosyllabie, aber von der sog. Homotonie, die die eigentliche Streitfrage bildet, hören wir nichts, da er auf die Betonung der Worte nicht zu sprechen kommt, u. wohl auch keinen Anlaß dazu hatte. Vielleicht ist seinen *στοιχεῖα* eine größere Bedeutung beizumessen, weil möglicherweise durch diese ein gewisser Rhythmus herbeigeführt würde.“ Mit diesen Worten umreißt R. selbst den Wert der Arbeit Anṭūns. Wir möchten mit ihm wünschen, daß seine Anregungen einmal zu einer vollständigen Textausgabe führen möchten. [294]

K. Kirchhoff OFM, *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche; Die Vorfastenzeit* (Leipzig 1934). Nichts kann uns so sehr die östl. Kirche teuer machen als die Kenntnis der Schätze, die der Geist Gottes ihr anvertraut hat. Aber wie wenige wissen darum, wie wenigen stehen die Originalbücher zur Verfügung, u. wie wenige von diesen wenigen haben die Muße oder die Fähigkeit, sie auszuschöpfen. Das soll nun anders werden. Wenigstens hoffen wir, daß diese schöne Übers., die da in ihrem 1. Bändchen vorliegt, gelesen wird. Und wenn sie gelesen wird, wird sie begeistern. Diese Texte bedürfen nicht des Lobredners. Und wenn man auch bedauern mag, daß die Kontakiendichtung (s. Nr. 272) im heutigen Ritus so stark zurücktritt vor den Kanones, die trotz aller Schönheit die poet. Kraft des großen Romanos nicht zu erreichen vermögen, so ist doch auch das, was bis heute gebetet u. gelebt wird, immer noch überreich. Wenn aber unter denen, die sich in dieser erhabenen Welt heimisch fühlen, sich einer findet, der weiterdringen möchte bis zu den großen Dichtern selbst, ihr Werk von diesen oder jenen Schönheitsfehlern befreien möchte, die doch notwendig nach so langen Jahrhunderten der Entwicklung sich einstellen mußten, u. wenn er in sich die Fähigkeit spürt zu forschen, dann möge er es tun. Romanos hat in K. Krumbacher u. P. Maas seine Freunde gefunden, auch P. Pitra hat sich mit ihm abgegeben. Die Ausgabe haben wir freilich noch nicht. Aber die Kanones suchen noch eine Kraft, die sie aus dem Staub der Bibliotheken heraushebt, kritisch sichtet u. in der Originalgestalt, die immer auch die schönste ist, darbietet. Damit ist der Wissenschaft gedient, der viele neue Probleme u. Erkenntnisse zufließen werden. Damit ist dem Leben gedient, weil die Quellen geistiger Kraft, die die östl. Kirche in diesen großen Schöpfungen besitzt, reiner u. klarer fließen werden. Nihil amatur quod non scitur. Möge dies Buch die notwendige Kenntnis vermitteln. Sein Inhalt umfaßt nicht das ganze Tagzeitengebet, sondern nur die wechselnden Stücke, wie sie im 1. Teil des Triodions enthalten sind. Wie diese Stücke einzuordnen sind, darüber informiert ein einleitender Abschnitt: Aufbau des byz. Breviers aus der Feder A. Baumstarks. Wer noch mehr das Milieu kennenlernen will, greife zu den Büchern von A. Maltzew oder zu den Übersetzungen von D. F. Mercenier (vgl. Jb. 13 Nr. 236), die einen guten Ersatz für die mangelnde, an sich erforderliche, eigene Chorpraxis darstellen. Im Anhang finden wir willkommene Bemerkungen zu den Heiligennamen vom Samstag der hl. Aszeten als Wegweiser durch den Kanon Theodors des Studiten, einen Katalog der Hymnendichter der Vorfasten- u. Fastenzeit u. endlich einige Hinweise u. Anm. [295]

P. Collart, *Psaumes et amulettes* (Aegyptus 14 [1934] 463—7) greift die Nr. 129, wenigstens z. T. 13./14. Jh., aus Bilabel u. Grohmann, *Griechische, koptische u. arab. Texte zur Religion u. religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit* [s. Nr. 206] heraus, wo Versstücke aus den Psalmen 140, 141, 129 u. 116 als Amulett dienen.

Gewiß hat Vf. recht mit seiner Annahme, daß die Wahl der Psalmen nicht zufällig ist. Aber sie ist viel weniger wegen inneren Gedankenzusammenhangs erfolgt als deshalb, weil es sich um die Psalmen des byzant. Hesperinos handelt, u. zw. in der richtigen Reihenfolge. [296]

De Lacy O'Leary, *A Greek Hymn in a Coptic Manuscr.* (Orient. 3 [1934] 201—4). Bibl. Nat. Copt. 129 besteht aus Resten von 21 Büchern. Nr. 20 enthält einen Katerinosband in saidischem Dialekt, in dem fol. 117 v—118 v ein von einem Kopten in eigenem Griechisch verfaßter alphabet. Hymnus auf die Auferstehung sich findet. Der von Vf. gebotene Text macht den Eindruck, aus der Liturgie inspiriert zu sein. [297]

E. Cerulli, *Di alcune varietà di inni della Chiesa Abissina* (Orient. 3 [1934] 294—305) charakterisiert in einigen treffenden Beispielen 3 Arten von Hymnen, von denen 2 in ihrer Komposition sich weit von abendländ. Denkweise entfernen. Die „inni di finzione“ stellen zu Beginn eine absurde oder häretische These auf, die aber bloße Fiktion ist u. im folgenden erbaulich aufgelöst wird. Die „inni semplici“, von den Abessiniern selbst weniger geschätzt, entsprechen durch ihren Verzicht auf Wortspiele mehr unserem Geschmack. Die für uns unverständlichste Art ist die der „inni enigmatici“, zu deren Deutung es der Hilfe des geistl. Dichters selbst bedarf. [298]

E. Peterson, *Jüdisches und christliches Morgengebet in Syrien* (Zschr. kath. Theol. 58 [1934] 110—3). In dieser lehrreichen Miszelle zeigt P. überzeugend, daß das Gebet *Εἰς θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ*, das nach gleichlautenden Inschriften vielleicht ins 5. Jh. gehört und sich in der Abhandlung H. Delehayes über *S. Romain, martyr d'Antioche* (Anal. Boll. 50 [1932] 241 f.) als Morgengebet findet, aus dem jüdischen šma' herzuleiten ist. Dieses wurde in Caesarea sicher griechisch gebetet, warum nicht erst recht in Antiochien! Die christolog. Zutat stammt natürlich von den syr. Christen. [299]

IV. Kirchenjahr; Perikopen; Kalender.

A. Baumstark, *Rites et Fêtes liturgiques* (Irénikon 12 [1935] 34—53) schließt die hervorragende Konferenzreihe, über die wir Jb. 13 Nr. 217 berichteten. [299 a]

J. R. Branton, *The common text of the Gospel Lectionary in the Lenten Lectons* (= E. C. Colwell und D. W. Riddle, *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament* II, 1 [Chicago 1934]). Im 1. Bd. dieser Forschungen (Jb. 13 Nr. 243) hatte u. a. P. Schubert gezeigt, daß die Wochentagslesungen aus Markus von den Sodenschen Textgruppen am meisten der Iϕ-Gruppe gleiche. In diesem 1. Fasz. des 2. Bd. erfahren wir nun, daß die Fastenperikopen dem K-Typ nahekommen. Wenn die beiden Vf. recht sehen, beginnt die im 1. Bd. für die Perikopengeschichte behauptete so wichtige Schichtenbildung sich klarer herauszustellen. Leider führt uns B. im Gegensatz zu S. die Varianten selbst nicht vor, so daß eine Kontrolle nicht möglich ist. Freilich sollen beider Arbeiten mehr vorläufigen Charakter tragen. Vorläufig nur ist auch der Text für die Samst.- u. Sonnt.-Lesungen, den B. als Vorarbeit zur leichteren Übersicht der Varianten bietet. Er ist nach dem Prinzip der Meistbezeugung hergestellt. Die Grundlage zu diesem wiss. Hilfsmittel geben 27 Hss., die für die Fastenlesungen kollationiert wurden, davon 2 aus Paris, der Rest aus amerik. Bibliotheken. Von diesen 27 Hss. würde man allerdings 11 für den Hilfstext unnötige Ferialhss. hier nicht vermuten. Vielleicht sind sie aber bei der Suche nach dem Sodenschen Paralleltext verwandt worden. Die Beschreibung dieser liturg. Lektionarien ist dankenswert. Bei 29 Londoner, 23 Pariser, 6 Oxforder und 1 Manchester Hs. sind jeweils nur 2 Fastenperikopen verglichen worden, welche, erfahren wir nicht, erfahren auch nicht, ob diese Hss. Samst.-Sonnt.-oder aber Ferialperikopen in sich bergen. Ungefähr alle Lektionarhss. stimmen

überein in 30 u. mehr als die Hälfte in weiteren 4 Varianten gegen Stephanus von 1550. Auch hier möchte man gerne wissen, welches nun im einzelnen diese Varianten sind. Wir dürfen wohl annehmen, daß weitere Faszikel die Aufklärung bringen werden. [300]

O. H. E. Burmester, *The bohairic Pericopae of Wisdom and Sirach* (Biblica 15 [1934] 451—65). Diese einleitenden Seiten zu der Ausgabe von Sap. u. Eccli., so wie sie das Karwochenlektionar bzw. für Sirach auch das Totenoffizium für Mönche, die in der Osterwoche sterben, enthalten, interessieren nicht nur den Bibelfachmann, sondern auch den Liturgiker. Nicht nur ob der Beschr. von 21 liturg. Hss., nicht nur wegen der Aufzählung der in Betracht kommenden Perikopen (zu denen sich übrigens auch Cant. Cant. 4, 14—5, 10 gesellt) u. Horen, über die man sich auch in der großen Ausgabe des gleichen Vf. orientieren kann (s. Jb. 13 Nr. 244), sondern vor allem auch wegen der Textgestaltung u. ihrer Erklärung. Der Text ist, abgesehen von einigen noch wesentlich saidischen Stücken, boheirisch, aber aus dem Saidischen übersetzt. Die Textform wäre nach der einen Vermutung, die Vf. ausspricht, ein Überbleibsel „eines griech. Textes, der in Ägypten vor Origenes in Umlauf war“. Und da müssen wir mit ihm sagen: Wenn sich das erweisen ließe, würden unsere liturg. Texte eine beachtliche Bedeutung gewinnen. Die 2. Vermutung basiert auf einem kopt.-arab. Wörterbuch, dem *Buch der Stufen*, das aussagt, vor der arab. Invasion seien die Lesungen griech. gewesen mit kopt. Erklärung, wie heute kopt. mit arab. Erklärung. Danach wäre der kopt. liturg. Bibeltext einfach ein Targum, das später dann z. T. wieder auf Grund bibl. Hss. überkorrigiert zu sein scheint. Dieser zweiten Ansicht möchte man am ehesten zuneigen. [301]

O. H. E. Burmester, *The Translation of St. Iskhiron of Killin on the 7th of Tūbah* (Muséon 47 [1934] 1—11). Aus dieser kleinen Arbeit geht mit aller nur wünschenswerten Evidenz hervor, daß der von Evelyn White, *New Texts from the Monastery of S. Macarius* S. 143 gedruckte u. von ihm dem Feste des hl. Ephrem vom 7. Tūbah zugeschriebene kopflose Hymnus vielmehr die Translatio des hl. Iskhiron von Killin verherrlichen soll. [302]

J. Simon SJ, *Le culte des XL Martyrs dans l'Égypte chrétienne* (Orient. 3 [1934] 174—6) weist, um die Popularität dieses Kultus darzutun, u. a. auch auf das Vorkommen im Synaxar u. Difnar hin. [303]

V. Liturgie und Kunst im Orient.

P. N. Kondakov, *Ruskaia Ikona* (Prag 1933). Der I. Teil dieses Werkes enthält zunächst eine sehr gute Literaturangabe über Ikonenmalerei. Dann folgt eine Kritik der bisherigen Publikationen über diesen Gegenstand. In der Einleitung befaßt sich Vf. mit dem Ursprung der Ikonenmalerei, den er in der byzant. Welt oder im allgemeinen im hellenist. Orient findet. Er betont dann, daß Rußland das Christentum aus dieser Welt nicht nur bekommen hat, sondern es auch unter starkem Einfluß des griech. Orients entwickelte. Er behandelt auch die Abhängigkeit der Ik. vom ägypt. Porträt, dieses aber vor allem in bezug auf die Farbe. In diesem Kp. sind bes. interessant die Bemerkungen über die Entwicklung der Ikonenverehrung im allg. Ursprünglich ist die Ik. das Porträt eines Entschlafenen, das man auf Grab oder Sarkophag legte. Wenn der Christ zu der um den Sarkophag versammelten Gemeinde kam, bezeichnete er sich als Erkennungszeichen mit dem Kreuze u. küßte dann die Ikone. Diese Zeremonie nannte man ursprünglich *το φιλῆσαι*. Allmählich begann man, sie auch vor anderen Ik. zu praktizieren. So ist die Proskynese entstanden, die man jetzt vor jeder Ik. macht. Nachdem K. festgestellt hat, daß die Ik. in den Kirchen u. im privaten Leben des Russen viel wichtiger geworden sind, als sie je bei den Griechen waren, kommt es zum technisch-krit. u. geschichtl.-archäolog. Studium der Frühzeit der russ. Ikonenmalerei. Er analysiert

einzelne alte Ik. Die Objektivität u. die Kompetenz dieser Studien sind überraschend gut. Über die relig. Seite der Ikonenmalerei hatten schon gearbeitet: Didron, *Manuel d'Iconographie chrétienne* (Paris 1845); Diehl, *Manuel d'art Byzantin* (Paris 1925). In unserem Werke findet man aber besser als anderswo die Übertreibungen der Ikonenverehrung beschrieben, aber auch die erhabenen Qualitäten u. die bestimmte Lebensweise, die die Russ. Kirche vom Ikonenmaler verlangte, so, wie es im Konzil der 100 Kapitel festgesetzt worden war. Was die Übertreibungen angeht, so stellt Vf. vor allem folg. Gebräuche der byzant. Welt des MA fest. Wenn ein Christ krank war, forderte man ihn auf, bei Schlaflosigkeit eine Ik. fest anzuschauen, um so eine Vision zu erlangen, die ihn heilen sollte. Man kratzte die Farben von der Ik. ab u. mischte sie zur Kommunion mit dem hl. Blut. Man hat sogar besondere Mysterien mit den Ik. gefeiert. Das alles rechtfertigt den Vorwurf der Xylolatrie. Was die besondere Lebensweise der Ikonographen angeht, so wurden sie aufgefordert, nicht nur die Tugenden zu üben, sondern auch phys. Sauberkeit zu bewahren, den geistl. Vater oft zu besuchen u. die alten Ikonenmaler treu zu imitieren usw. Die beiden Mysterien, die in der früh-russ. Kunst am öftesten dargestellt werden, sind Hypapante u. Auferstehung, dazu gesellt sich dann oft die Darstellung der Dormitio. Die Auferstehung wird nur angedeutet durch die Darstellung der Myrophoren am leeren Grabe. Die einzelnen Kp. tragen die Überschriften: I. *Verehrung der Ikonen in Rußland*, II. *Gegenwärtiger Stand des Ikonenkultes, der Ikonenmalerei u. der Forschungen auf diesem Gebiet*, III. *Die Maltechnik u. das Zeichnen in der russ. Ikonenkunst*, IV. *Die Farben*, V. *Byzant. Ikonen*, VI. *Die Ikonenkunst in Kiew u. Susdal*, VII. *Die ältesten Ikonen von Nowgorod*, VIII. *Die italo-griech., italo-kret. u. russ. Ikonen des chersones. Stiles*. Der II. Teil ist eine Fundgrube für alle Aufschlüsse histor. u. techn. Art über die Ikonen. Vf. hat mit seinem unvergleichlichen Wissen die schwierigsten Probleme aus der Entwicklungsgeschichte der Ikonenkunst behandelt. Es sei nur hingewiesen auf das neue Licht, das seine Ausführungen auf die Person u. vor allem das Werk des bekannten Meisters Andreas Rublov werfen: die Einflüsse, die auf ihn gewirkt haben, das Selbständige in seinen Werken, welcher „Schule“ er angehörte usw. Ein großer Vorteil des Werkes liegt auch darin, daß die russ. Ikonenkunst nicht isoliert, sondern in ihrem Zusammenhang mit der übrigen christl. Kunst betrachtet wird. So ergeben sich sehr interessante Ähnlichkeiten (u. teilweise auch wirkliche Beziehungen) z. B. mit der alexandrin., der griech., italien. u. fläm. Kunst. Vf. beschäftigt sich jedoch hauptsächlich mit der Technik der Ikonenmalerei. Auch der künstl. Bewertung der einzelnen Epochen u. Schulen ist die größte Aufmerksamkeit gewidmet. Dagegen ist der den russ. Ikonen eigene relig. Geist vielleicht ein wenig vernachlässigt worden. Doch verrät die Analyse mancher Ik. ein gutes Verständnis auch für diese Seite der Ikonenmalerei. Vom ikonograph. Standpunkt aus ist wohl das 11. Kp. über die „myst. u. lehrhaften Ikone“ das ergiebigste. Man könnte von dem Buch auch einige interessante Aufschlüsse erwarten über die Rolle der Liturgie für die russ. Ikonographie u. über die Bedeutung der Ik. in der Liturgie. Doch findet man leider darüber nicht viel. Auf S. 287 ist die Darstellung der Liturgie des hl. Basileios beschrieben, in der man die Idee der Konzelebration der ird. Liturgen mit den himml. Mächten ausgedrückt findet, die alle zusammen an der *λογική θυσία* des göttl. Wortes teilnehmen. Unter den myst. u. lehrhaften Ikonen sind auch einige beschrieben, die dem Volke Gedanken aus liturg. Gebeten oder Festen bildlich nahebringen wollen. Doch finden sich in diesem Bande, der nur die 6 letzten Jh. behandelt, nur verhältnismäßig „moderne“ Motive: das Credo, Pater noster, Mesopentekoste, die Synaxis der Gottesmutter, Allerheiligen usw. — Für jedes Kp. des russ. geschriebenen Werkes ist am Ende eine französ. Zusammenfassung gegeben. Außerdem schmücken 10 sehr gute Reproduktionen, 2 davon in Farben, den Band. Die ausgezeichneten Register stellen ein Dictionnaire der russ. Kunst vom 14.—17. Jh. dar.

S. Boulgakoff, *L'orthodoxie* (Paris 1932). In diesem kleinen Kompendium der orthodoxen Lehre wird ein Kp. den Ikonen u. ihrer Verehrung gewidmet (S. 194—202). Ohne in die Tiefe zu gehen, wie das bei einer für das breite Publikum bestimmten Veröff. nicht anders möglich ist, werden die wesentl. Merkmale der Ikone doch alle berührt. Die Ikone ist nicht nur ein Gemälde. Sie ist eine wahre „Erscheinung“ des dargestellten Göttlichen, sei es Christi oder eines Heiligen usw. (195), ohne daß der Stoff der Ikone etwa zum Leib Christi würde, wodurch sie sich von der Eucharistie unterscheidet. Die Ikone ist der Ort gnadenvoller Gegenwart des Göttlichen, sofern dieses sich in seiner Offenbarung der Fassungskraft des geist-leibl. Menschen anpaßt. Die Weihe der Ik. stellt das Band her zwischen Abbild u. Urbild u. erhebt das Schauen der Ik. zu einer myst. Begegnung mit dem Dargestellten. Die Ik. ist nicht ein menschl. Erzeugnis, sondern eine göttl. Offenbarung. Deshalb muß sie sich in ihrer Form streng nach dem Urbild (Kanon) richten, u. wo dieses in der Schrift oder der Kirchengeschichte nicht gegeben ist, geht sie auf eine Vision oder die kontemplative Begabung des Ikonenmalers zurück. Deshalb ist alles in der Ik. sinnvoll in der tiefsten Bedeutung des Wortes u. sucht weniger den Schein der körperl. Wirklichkeit, des Raumes, der schönen Gestalt usw. als vielmehr die Darstellung des Pneumatischen, Übersinnlichen. D. W. [304]

S. Guyer, *Die Bedeutung der christlichen Baukunst des inneren Kleinasien für die allgemeine Kunstgeschichte* (Byz. Zschr. 33 [1933] 78—104; 313—31). Diese Arbeit des Erforschers der christl. Architektur Vorderasiens bietet eine Fülle wichtiger Ergebnisse. Die These, daß die hochentwickelte Kuppelarchitektur der byz. Blütezeit aus der Gewölbekunst der innerkleinasiat. Kirchen hervorgewachsen sei, wird abgelehnt. Es erweist sich im Gegenteil, daß das Innere Kleinasien eine Provinz des hellenist. Mittelmeergebietes ist. So ist das Tonnengewölbe der innerkleinasiat. Kirchen nicht durch fernabliegende asiat. Vorbilder angeregt, sondern verdankt seine Entstehung der prakt. Not des Holzmangels u. ist nach dem Muster der Gewölbe der späthellenist. Bauten der kleinasiat. Küstenstädte errichtet. Ebenso wenig ist Armenien ein selbständiges oriental. Kulturzentrum, das die abendländ. Kunst vollständig umgestaltet hätte, sondern ist von Syrien, nach der Araber-invasion, von Kappadokien u. dem dortigen Kuppelbau abhängig. Trotzdem ist die christl. Architektur Innerkleinasien von großer Bedeutung für die Kunstgeschichte. Hier begegnen wir zuerst dem Versuch der Überwölbung der Längskirche. Hier werden zuerst longitudinale u. zentrale Raumwerte verschmolzen. Der für die abendländ. Kunst so wichtige Typus der kuppelüberwölbten Kreuzkirche wird hier ausgebildet. Die Kreuzform selbst führt Vf. auf das symbol. Denken der christl. Frühzeit zurück. Er weist u. a. auf die Dedikationsinschrift der Apostelkirche zu Mailand mit ihren so bezeichnenden Versen hin:

Forma crucis templum est, templum victoria Christi,

Sacra triumphalis signat imago locum (M. G. SS. VIII 40).

Auch der Ausgleich zwischen Innen- u. Außenbau wird hier angestrebt. Schon im 5. u. 6. Jh. begegnen wir an den Kirchen des Kara Dagh monumentalen Zweiturm-fassaden mit dazwischenliegender Vorhalle. Schließlich werden auch in Innerkleinasien die ersten zaghaften Schritte von der Wand- u. Mauerarchitektur der Antike zur Gliederarchitektur getan, wie sie dann das spätere MA beherrscht.

D. W. [305]

E. Weigand, *Neuere Forschungen zur byzantino-slavischen Kunst der Balkanländer* (Byz. Zschr. 34 [1934] 48—70) gibt interessante Überblicke über die Neuerscheinungen (Filow, Graber usw.) seit ungefähr 1932, die sich mit der byz. Kunst in Bulgarien, Serbien u. Rumänien befassen, ohne daß etwas für die Liturgiegeschichte Bemerkenswertes erwähnt wird.

D. W. [306]

Cl. Lialine, *Un idéal de l'icone* (Irenikon 11 [1934] 270—94) setzt sich mit dem leider nur in russ. Sprache erschienenen Werke von Bulgakoff, *Ikonen und Ikonenverehrung. Ein dogmatischer Versuch* (Paris 1931) auseinander, in dem der bekannte orthodoxe Theologe sich bemüht, die Lehre von den Ikonen aus ihrer gewöhnlichen Verbindung mit dem Menschwerdungsdogma herauszulösen u. sie von der ihm besonders am Herzen liegenden Sophialehre aus zu beleuchten. Wenn dieser Versuch auch nach dem Urteil Lialines nicht gelungen ist u. vor allem auch die nötigen Kenntnisse der geschichtl. Entwicklung der Ikonenlehre vermissen läßt, so sind doch verschiedene Gesichtspunkte von bleibendem Wert herausgestellt. Die Wurzel der Ik. ist nicht eine subjektive, die menschl. Schwäche, sondern die objektive Struktur des Kosmos, der wesentlich im Urbild-Abbild-Verhältnis steht. Die Ik. ist auch nicht eine genaue Photographie der menschl. Natur Christi, eine Auffassung, die B. den Bilderverehrern vorwirft, sondern ist, wenn auch in inadäquater Weise, eine Theophanie. Durch die „Benennung“ der Ik., die in der kirchl. Weihe vollzogen wird, erhält sie Anteil am persönl. Sein des Urbildes. Bei der näheren Bestimmung der Art der Gegenwart des Urbildes in der Ik. muß man sich gleich weit entfernt halten von einem exzessiven Realismus, da keine Veränderung der Materie stattfindet, wie auch von dem nominalist. Extrem, das die Ikone in eine Reihe stellt mit subjektiven, menschl. Malereien. Ihr Inhalt ist vielmehr das objektive Mysterium. Dieses wird in der Ik. keineswegs „versinnlicht“, wie die protestant. Kirchengeschichtschreibung immer wieder behauptet, sondern „versinnbildet“, was etwas ganz anderes ist. Ein Symbol ist nicht eine Versinnlichung. Sein Inhalt ist die „Idee“, die in ihm „konkret“ wird. Aber auch das Wort „konkret“ ist hier nicht von der Dreidimensionalität zu verstehen, die ja in der östl. Kunst abgelehnt wird, sondern von der Totalität, mit der die Ik. ihren geistigen Inhalt darstellt, — im Gegensatz zur Abstraktion, wie sie in den theolog. Systemen der Scholastik herrscht. Dieser Gesichtspunkt ist auch wichtig für die richtige Beurteilung des griech. Ritus, der keineswegs das Göttl. auf die Ebene des Sinnl. herabziehen, sondern vielmehr den Geist über das Sinnl. hinaus zum Göttl. erheben will. Die Orthodoxen machen vielmehr den Zeremonien des lat. Ritus den Vorwurf des „Sinnlichen“. Der geistige Charakter der Ik. zeigt sich auch darin, daß sie in ihrer ganzen Form auf die Vereinigung des Gläubigen mit dem Göttl. im Gebete abzielt. Die Ik. ist nicht vom Gebete zu trennen. Wie sie im Gebete gemalt wird, wird sie auch im Gebete betrachtet u. verehrt. Sie wurzelt in der Kontemplation. Man könnte sie das „Sakramentale der Schau“ nennen.

D. W. [307]

C. Osieczkowska, *La mosaïque à Sainte Sophie de Constantinople et la litanie de tous les saints* (Byzantion 9 [1934] 41—83). Das Mosaik über der Tür zwischen Narthex u. Schiff stellt einen vor dem thronenden Christus knienden Kaiser dar (Leo VI.). Über dem Thron befindet sich Maria, auf der anderen Seite der Erzengel Gabriel. Wir haben in dieser Darstellung die ägypt. Form der Deesis, die sich an die Litanei von allen Heiligen anschließt.

H. E. [308]

Monastische Liturgie.

Von Hieronymus Frank OSB.

Auf eine Reihe vorzüglicher Ausgaben von *Vitae sancti Pachomii* sei auch hier hingewiesen (über die krit. Ausgabe der Pachomiusregel in der lat. Übers. des hl. Hieronymus, die Amand Boon OSB vorlegte: *Pachomiana Latina* [1932] vgl. Jb. 11 Nr. 274): *Sancti Pachomii Vita bohairice scripta* (*Corpus Scriptorum Christ. Orient.*,

Scriptores coptici Ser. III t. VII [Paris 1925]); *S. Pachonii Vitae sahidice scriptae* (ebd. *Script. coptici* Ser. III t. VIII [Paris 1933/34]). Beide Ausgaben besorgte **L. Th. Lefort**. *S. Pachonii Vitae Graecae* ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione **Francisci Halkin** SJ (Subsidia hagiographica 19 [Brüssel 1932]). Die s. y. r. Überlieferung handelt über Pachomius u. seine Schüler in einem *Asceticon*, von dem eine durch **F. Nau** besorgte franz. Übers. in der *Patrol. Orient.* IV (1908) 430—98 zu finden ist. Während schließlich eine Ausgabe der arabisch geschriebenen Pachomiusvitae erst vorbereitet wird, ist die von Dionysius Exiguus stammende latein. Übers. einer alten griech. Pachomiusvita längst bekannt (*Bibl. Hagiogr. Latina* 6410). — Bei Erforschung der wichtigsten Pachomiusviten, die uns jetzt in so guten Ausgaben vorliegen, wird nicht zuletzt gewiß auch die Kenntnis der frühmonast. Liturgie gefördert werden. Halkin macht in seiner *Introduction* zu seiner Ausgabe der *Vitae Graecae* S. 22* bzgl. der *Vita prima* eine ähnliche Bemerkung, die jetzt, nach Erscheinen der sahidisch geschriebenen *Vitae*, erst recht gilt. Um 2 Beispiele herauszugreifen, so konnte ich in meiner Bespr. der Ausgabe der griech. geschriebenen *Vitae* im „Or. Christ.“ 3. Ser. 10 (1935) 272 auf die enge Verbindung zwischen Taufe u. Berufung zum Mönchtum, oder ein anderes Mal, in einem sahid. Fragment XII, 9, auf die enge Verbindung zwischen Spendung der Taufe u. „zum Lector u. Mönch machen“ hinweisen, wobei erwähnt wurde, daß **W. Bousset**, *Evagriusstudien* (in: *Apophthegmata* [1923] 336) diese schon um 328 vorhandene Verbindung von Mönchsweihe u. Lektorweihe auch bei Evagrius Ponticus, also ebenfalls für das 4. Jh. erschlossen hat. Was ferner den in der lat. Pachomiusvita vorkommenden Ausdruck angeht: (*Palaemon Pachomium*) *habitu monachi consecravit*, so bemerkte ich Jb. 13 S. 343 in Nr. 251, daß der Ausdruck vielleicht erst die Auffassung des Dionysius Exiguus u. nicht die der griech. Vorlage der lat. Übers. wiedergibt. [309]

G. v. d. Velden, *De voorlezing van den regel van St. Augustinus* (Analecta Praemonstrat. 9 [1933] 148—56). Der hl. Norbert hat seinem Orden die „Regel des hl. Aug.“ als Lebensnorm bestimmt. In Wirklichkeit setzte sich diese damals u. schon Jbhrh. lang zusammen aus der sog. *regula secunda s. Augustini* mit ihren Bestimmungen über das *officium divinum* u. die klösterl. Tagesordnung (zuletzt hg. von **D. De Bruyne** OSB in der *Rev. Bén.* 42 [1930] 318f.) u. der sog. *regula tertia s. Augustini* (hg. ebd. 320—6). Letztere ist die für Männerklöster umgeschriebene *epist.* 211 des hl. Augustinus (siehe Näheres bei **De Bruyne** ebd. 316 ff.) u. wird heute noch im Prämonstratenserorden gebraucht. Die *reg. sec.* ging der *reg. tertia* als eine Art Prolog voraus; sie ist übrigens nirgends ohne die *reg. tertia* überliefert u. wohl von vornherein zu ihrer Ergänzung abgefaßt. Im Prämonstratenserorden hat sie sich aber nur kurze Zeit, 50 J. nach der Gründung, gehalten, aus ihr entnommene Lesungen nicht-liturg. Inhalts hingegen sind in der Prim der Prämonstratenserorden noch jahrh. lang zu finden, was wohl mit dem jeder Liturgie eigenen konservativen Charakter zu erklären ist, u. selbst heute noch beginnt die erwähnte, im Prämonstratenserorden gebrauchte Augustinusregel mit einem aus der *regula secunda* entlehnten Satz: *Ante omnia . . . principaliter nobis data*. — Die eigentl. Augustinusregel u. die sog. *regula secunda* oder besser das Stück *De ordine monasterii*, das in den Hss. nirgends Augustinus zugeschrieben wird, sind heute nur mehr nach der genannten krit. Ausgabe von **D. De Bruyne** zu zitieren, die **A. Boon** OSB (*Rev. d'hist. eccl.* 30 [1934] 214) für besser hält als die v. d. V. ebenfalls noch unbekannte, durch **A. C. Vega** besorgte (*La Regla de san Agustin. Edicion critica precedida de un estudio sobre la misma y los codices de El Escorial* [1933] = Auszug aus dem Archivo Agustiniانو). Die von **De Bruyne** a. a. O. 330 ff. (vgl. Jb. 10 Nr. 107) aufgestellte These, *De ordine monasterii* (die sog. *reg. sec. s. Aug.*) sei die erste Regel des hl. Benedikt, hat keine Zustimmung gefunden u. ist sicher unhaltbar; s. **G. Morin** OSB, *L'ordre des heures canonicales dans les monastères de Cassiodore* (*Rev. Bén.* 43 [1931] 145 ff.); vgl. Jb. 11 Nr. 277. [310]

J. Duhr, *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV^{me} siècle ou Le „de lapsu“ de Bachiarius* (Bibliothèque de la Rev. d'hist. eccl. 15; Louvain 1934). In dieser fleißigen Studie, die nur manchmal zuviel aus der Quelle, der Schrift *de lapsu* des Mönchs u. Diakons Bachiarius (um 400), herauszulesen geneigt ist, findet man einige Bemerkungen über die Jungfrauenweihe, sowohl über die Idee der Vermählung mit Christus, die ihr zugrunde liegt, als auch über das Symbol der *velatio* (68 Anm. 3 u. 22 Anm. 2). Interessant ist bei B. die Gleichung: *virgo* = *uxor patris*, wobei *pater* wiederum = *Christus* ist (76 Anm. 2), ferner die Auffassung, daß *Christus* = *spiritus Dei*, *Spiritus* der Seelenbräutigam sei (77 Anm. 1), eine Auffassung, die wohl auf die Lehre der Ophiten zurückgeht. Wenn B. c. 22 schreibt: *Ego autem dico, hoc ipsum desperare de Domino in Spiritum esse peccare, quia Dominus Spiritus est* (PL 20, 1060 C), so darf man für letzteres Zitat nicht, wie D. es S. 60 tut, Joh. 4, 24 anführen, sondern nur II Kor. 3, 17. — An sonstigen Liturgica enthält die Schrift des B. Anspielungen auf Riten der Taufrit. (68 Anm. 3; 82 Anm. 5 u. 6), einen Hinweis auf die Bischofs- u. die Diakonatsweihe; B. verwendet für die Diakonatsweihe den Ausdruck *sanctificari*, für die Bischofsweihe *consecrari* (26 Anm. 2). B. vergleicht das Geschick des *lapsus* mit dem des atl. Arael u. fragt betreffs des letztern: *aut de libro vitae deletus est, id est, de memoria Dominicae lectionis?* (c. 8 PL 20, 1045 A). Wenn Duhr 15 f. diesen Satz dahin interpretiert, der Name des *lapsus* sei aus einer *lectio*, die im Officium des Sonntags (*dominica*) stattfand, näherhin aus der Lesung der Diptychen gefilgt worden, so hat schon B. Poschmann dieses an sich schöne Kartenhaus zum Einsturz gebracht. Er wies in der Theol. Rev. 34 (1935) 267 auf eine Parallele zu *memoria dominicae lectionis* hin, auf c. 18 der gleichen Schrift: *veniat Esdras, bibliotheca legis et memoria lectionis* (PL 20, 1056 A) u. bemerkte, daß die *memoria dominicae lectionis* nichts mit der sonntägl. Lesung zu tun habe, sondern nach dem Zusammenhang einfach die Lesung der hl. Schrift sei. [311]

Kard. **I. Schuster**, *La Basilica ed il Monastero di S. Paolo fuori le mura* (Torino [1934]). Diese *note storiche* geben auf 281 S. in großen Umrissen ein Bild der Geschichte des Klosters am Grabe des hl. Paulus. Mit Bedacht ist seine Geschichte stets hineingestellt in die der Ewigen Stadt selber. Das Bild ist somit ein wechsellvolles. Hier u. da würde man vielleicht eine etwas eingehendere Schilderung erwarten. — Die Baugeschichte der Basilika wird nur so weit behandelt, als sie mit der Klostergesch. zusammenhängt, d. h. seit der 1. Hälfte des 8. Jh. Hierhin gehören auch die Bemerkungen über Osterleuchter u. Altarziborium, sowie z. B. die feine Ironie, mit der auf S. 239 erzählt wird, daß die Mönche im J. 1600 zu Ehren des hl. Paulus einen Riesenaltar (*altaroni*) in die Apsis setzten, aus kostbarem Marmor, aber so, daß das Apsismosaik zum Teil verdeckt wurde. Liturgisch interessante Hinweise finden sich vor allem im 1. Kp. Wir sehen hier Klöster sich erheben, deren Mönche den Dienst an der Apostol. Basilika zu versehen haben: *ut tribus per diem vicibus, et noctu matutinos dicerent*. Von der Meßopferfeier ist keine Rede; die Mönche sind Laien, neben ihnen existiert noch ein besonderer Klerus. Auch weiterhin hatte S. Paul, wie auch die anderen röm. Basilikalklöster, einen besonderen Charakter. Die wenig großen Kommunitäten „entsprachen weniger dem Typ der großen Abteien von Lerin, Bobbio, M. Cassino u. Luxeuil, als vielmehr dem eines mittleren Kanonikerkapitels, das sich fast ausschließlich der Feier des hl. Offiziums widmet“ (S. 28). In Zeiten der Blüte — wie unter dem Einfluß von Cluny — war S. Paul unter diesen Stadtklöstern zweifellos das erste u. beste. Noch im letzten Jh. sind die Anfänge von Solesmes u. Beuron aufs engste mit S. Paul verbunden. — Die Ausstattung des Bandes ist einfach u. würdig; leider fehlen (wenigstens in dem uns vorliegenden Band) die S. 33—41; dafür ist S. 49—56 doppelt. 23 Bildtafeln ergänzen gut den Text. B. N. [312]

O. Doerr, *Das Institut der Inclusen in Süddeutschland* (Beiträge z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens hg. v. I. Herwegen Heft 18, Münster i. W. 1934). In der in jeder Beziehung aufschlußreichen Schrift wird S. 42—52 die Inclusenweihe geschildert. D. gibt eine Übersicht der gedruckten älteren Pontificalien, die die Weihe enthalten. Die älteste Nachricht über einen Inclusionsritus findet sich bei Gregor v. Tours, *Hist. Franc.* VI 29. Die Hauptstücke der Weihe sind: *Missa*, *Processio*, *Benedictio domus*, *Introductio* u. *Obstructio*. Eine Tabelle S. 47 gibt einen Überblick, in welcher Art die einzelnen Zeremonien in den verschiedenen Riten einander folgen. Die *Missa* ist zumeist die vom Hl. Geiste oder das Requiem. Auch *Libera* u. *Commendatio animae* finden sich dabei. Die Klausur ist an die Kirche angebaut, so daß die Eingeschlossenen durch ein Fenster dem Gottesdienst beiwohnen können (S. 40). S. 52 f. wird das Stundengebet der I. geschildert; es werden dem I. am Sonntag auch die Feste der kommenden Woche verkündet (S. 54). Aus allem ergibt sich, daß trotz der Einschließung die Anteilnahme am liturg. Leben gesichert ist.

St. H. [313]

Liv. Olier OFM, *Regula reclusorum Angliae et Quaestiones tres de Vita solitaria saec. XIII—XIV* (Antonianum 9 [1934] 37—84; 243—68). Veröff. von 2 neuen Regeln für Reclusen: 1. Die lat. geschriebene *Regula reclusorum* des Reclusen Walter (um 1280); 2. Regel für Laienreclusen aus dem Orden vom Berge Karmel, im 13. Jh. in engl. Sprache geschrieben, nebst Veröff. einiger anderer sich auf die Recl. beziehender Dokumente. Cap. 16 (*De horis inclusi*) der *Reg. reclus.* ist zu vergleichen mit c. 18 der *Reg. reclus. Dublinensis*, vom selben Herausgeber 1928 veröffentl. (Jb. 8 Nr. 109): *Horas devote nocturnas et diurnas sollicitus decantet et servitii divini nihil pretermittat, quod ab ecclesia Dei statutum esse non dubitat; nec dicat simul horas canonicas, sed vicibus septem distinctis. Concorditer sonent Deo voces cordis et oris, et tamen cum liberit, liceat psallere sola meditatione, sed numquam ore nisi meditetur; melior est enim psalmus cordis quam oris et iubilatio mentis quam strepitus vocis. Si vero aliquis non intelligat sensum verbi, estimet unumquemque versum sic interpretari: Domine miserere nostri* (S. 68 f.). Die engl. Regel schreibt den Recl. vor, sich zum Nachtofficium von Hl. Kreuz (Kreuzerhöhung) bis Ostern um Mitternacht zu erheben u. von Ostern bis Hl. Kreuz um die Morgenröte. Das Officium setzt sich zusammen aus *Pater*, *Ave* u. *Credo*: 40 *Pater*, 40 *Ave* u. 3 *Credo* als Matutin; 15 P., 15 A., 1 Cr. als Laudes; 12 P., 12 A., 1 Cr. als Prim. Für jede der kleinen Horen: 10 P., 10 A. u. 1 Cr. Vor der Mittagsmahlzeit: 10 P., 10 A. u. 1 Cr., nach ihr, für seine Wohltäter: 30 P., 30 A. u. 3 Cr., and ower ladys psauter. Als Vesper: 40 P., 40 A. u. 1 Cr., als Komplet: 10 P., 10 A. u. 1 Cr. (S. 263 f.). Für die Beicht u. Kommunion: *He schall be schrewyn and hoseld III tymes in the yere* (S. 264). Unter den Fesien, an denen der Recl. Fleisch essen darf, werden genannt Trinitas, Corpus Christi, *the fest of the seynt of the cell and the dedycacyon of cell* (S. 264).

L. G. [314]

Heinrich Henel, *Altenglischer Mönchsaberglaube* (Engl. Stud. 69 [1934/5] 329—49). Enthält 6 Abschnitte: 1. Aderlaß an den Hundstagen (ein angelsächs. u. ein lat. Text: *De flebotomatione mensis augusti*); 2. Ein altengl. Aderlaßlunar (*Luna I. Bona est. her hit is <god tima>* usw.); 3. 24 krit. Aderlaßtage (ein angelsächs. Text *De diebus malis* u. ein lat. Text *Iani prima dies et septima fine timetur* usw., mit Kommentar); 4. 3 glückliche Nativitätstage (angelsächs.); 5. Die Plejaden; 6. Die Bedeutung des Wortes Alleluia (angelsächs.). Solcher „Mönchsaberglaube“ blieb auch nach der hier bes. berücksichtigten Epoche beliebt. Man findet ihn z. B. wieder bei Johann Belet u. Bartholomaeus Anglicus (vgl. Jb. 8 Nr. 339).

L. G. [315]

Ad. Mettler, *Forschungen zu einigen Quellen der Hirsauer Bewegung* (Württemb. Vierteljahrshefte für Landesgesch. 40 [1934] 147 ff.). S. 149—64 wird mit gutem Gründen gezeigt, daß die *Consuetudines Cluniacenses* des Mönches Ulrich (PL 149, 635 ff.) um 1081, der *Ordo Cluniacensis* des Mönches Bernhard (Ausg. von M. Herr-

gott, *Vetus disciplina monastica* [1726] 134 ff.) dagegen erst etwas später, kurz nach 1085, und die *Constitutiones Hirsauenses* des Abtes Wilhelm v. Hirsau, der die beiden genannten Quellen benutzt hat (Ausg. von Herrgott a. a. O. 371 ff. oder PL 150, 927 ff.) kurz vor 1091 abgefaßt sind. An diesem Ergebnis ist der Nachweis der Priorität Ulrichs vor Bernhard beachtenswert, weil bisher Bernhards Ordo meist für älter als die Arbeit Ulrichs angesehen u. ins J. 1067 gesetzt wurde, z. B. von Miß Rose Graham, Journ. of Theol. Stud. 15 (1914) 185. — S. 177 findet sich eine treffi. Interpretation der in den verschiedenen *Consuetudines* Clunys u. in den *Constitutiones* Wilhelms von Hirsau enthaltenen Angaben über Einsetzung u. Weihe des Abtes, bes. über die 2malige Übergabe des Stabs an den neuen Abt, zunächst durch den Dekan oder den rangältesten Mönch unmittelbar nach der Wahl u. dann durch den Bischof bei der Abtsweihe. Zu S. 180 f., wo von der Einladung eines beliebigen Bischofs, nicht des Diözesanbischofs, zur Vornahme der Abtsweihe die Rede ist, darf ich auf meine Arbeit: *Die Klosterbischöfe des Frankenreiches* (1932) 79 ff. hinweisen. Mettler zählt S. 180 die um 1050 geschriebenen *Consuetudines Farfenses* (ed. B. Albers, *Consuetudines monasticae* I [1900]) „zu den cluniaz. Gewohnheiten“; sie sind wirklich nichts anderes als die *Consuetudines* Clunys selbst, die hier um die Mitte des 11. Jh. vor dem Tod Abt Odilos († 1049) verfaßt worden sind; siehe zuletzt A. Wilmart OSB, *Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du IX^e siècle* (Rev. Mabillon 11 [1921] 90): „Gardons, si l'on veut, le nom de Farfa, ce monastère nous ayant valu le document; mais entendons toujours qu'il s'agit exclusivement de Cluny et que, la couverture à part, le document vient de Cluny“.

[316]

St. Hilpisch OSB, *Der Kult der heiligen Hildegard* (Pastor bonus 45 [1934] 118—33). Dieser von jedem Benediktiner bes. freudig begrüßte Aufsatz bringt zunächst ausführliche Belege für die Tatsache, daß Hildegard alsbald nach ihrem Tode als *beata*, *sancta* verehrt wurde. Die Verehrung des Volkes an ihrem Grabe zeigt sich vor allem am Jahrgedächtnis, das zuerst (um 1200) offenbar noch als Totenamt zu denken ist — trotz der Bezeichnung: *die anniversario sanctae memoriae dominae Hildegardis beatae virginis*. Schon im 13. Jh. begann auch die liturg. Verehrung H.s, u. zw. sowohl in Gembloux wie natürlich bes. in ihrem Kloster auf dem Rupertsberg zu Bingen — Vf. zeigt, daß um 1270 mit dem *anniversarium* Hildegards auf dem Rupertsberg nicht ein Jahrgedächtnis im Sinn von Totenofficium u. Totenmesse, sondern eine *solemnitas* (Festfeier) gemeint ist. Zu gleicher Zeit begegnen auch die ersten Spuren eines H.kultes außerhalb der Klöster. Andererseits aber führte der schon im frühen 13. Jh. eingeleitete Kanonisationsprozeß nicht zum Ziele. Zu den angeführten zahlreichen Zeugnissen des 13. Jh., die H. *beata* oder *sancta* nennen, macht mich der Vf. noch auf Caesarius von Heisterbach († um 1240) aufmerksam. In zweien seiner Homilienwerke, die bereits 1218 u. 1225 vollendet wurden, heißt H. *beata*, einmal auch *sancta*: siehe *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. von A. Hilka, Bd. I (1933) S. 95 unter Nr. 79 (*beata*), 141 unter Nr. 193 (*beata*), 147 u. 149 unter Nr. 208 (*beata*, *sancta*). Die Glaubwürdigkeit des Berichtes des Trithemius, daß P. Johann XXII. H. heilig gesprochen habe, wird vom Vf. mit Recht angezweifelt. Immerhin nennt ein zur Zeit Johannis XXII. in Avignon von 12 Bischöfen ausgestellter Ablassbrief für das Kloster Rupertsberg unter den Tagen, an denen der Ablass gewonnen werden könne, auch das *festum sanctae H.* Was dann die weitere Ausbreitung des H.kultes angeht, die vom Vf. gut geschildert wird, so sei hier nur für die monast. Liturgie einiges herausgehoben. In einer Hs. des 15. Jh. aus der Kölner Kartause findet sich für das H.fest eine Antiphon zum Benedictus der Laudes — H. genoß also in der Kölner Kartause u., wie Vf. wahrscheinlich macht, auch sonst bei den Kartäusern schon im 15. Jh. liturg. Verehrung. Sonst aber scheint ihr Kult bis ins 17. Jh. hinein auf ihr Kloster (seit dem 30j. Krieg Eibingen) u. einige befreundete Klöster in Belgien beschränkt geblieben zu sein

Die Eintragung H.s in die Martyrologien, die seit dem 15. Jh. erfolgte, u. ihre Aufnahme in das offiz. Heiligenverzeichnis der röm. Kirche (1584 durch Baronius) waren aber wohl die Veranlassung, daß H.s Verehrung sich weiter ausbreitete. Zwar kennen das von Papst Paul V. approbierte *Breviarium monachorum nigrorum in Germania* u. seine späteren Ausgaben H.s Fest nicht, wohl aber nahm die Lothring. Benediktinerkongregation von St. Vannes H. Ende des 17. Jh. in ihr Brevier auf. Das alte Brevier von Eibingen bzw. vom Rupertsberg entnahm für das Officium am Feste der hl. H. alles aus dem Commune Virginum. Eigen waren nur die Lesungen der 2. Nokturn, die Antiphonen zum Magnificat der 1. u. 2. Vesper u. zum Benedictus. Im 19. Jh. hat Abt Guéranger v. Solesmes schon 1830 im ersten Entwurf für das Kalendarium seines Klosters bzw. der kommenden französ. Kongregation das H.fest aufgenommen, u. das Kalendar, das 1851 die Bestätigung der Ritenkongregation erhielt, brachte das Fest als *festum duplex* zum 18. IX. Guéranger bearbeitete selbst das Officium u. benutzte für die Lesungen der 2. Nokturn das Brevier von St. Vannes. Von Solesmes übernahm das Fest die Beuroner Kongregation. 1908 führte es die Schweizer Kongregation ein. Erst die Brevierreform unter Pius X. führte das Gedächtnis der hl. H. für den ganzen Orden ein, wenn auch nur als Memoria am 17. IX. Einzelne Kongregationen feiern jedoch das Fest mit höherem Range. [317]

W. A. Pantin, *Documents illustrating the activities of the general and provincial chapters of the English black monks 1215—1540*. T. II (Camden third Series, vol. XLVII; London 1933). P., der 1931 in einem 1. Bd. die Dokumente der Kapitel von 1215—1333 herausgab, bietet hier die *acta et statuta* der J. 1336—1540 — seit 1336, dem Erscheinen der *Benedictina* Benedikts XII., bis zur Unterdrückung 1540 waren die Benediktinermönche Englands in einer einzigen Provinz zusammengefaßt, während sie seit dem Laterankonzil von 1215 bis zum Jahre 1336 in 2 Provinzen geteilt waren, die von Canterbury u. die von York. Die Ausgabe, die natürlich auch für die Kenntnis der monast. Liturgie wichtig ist, kenne ich leider nur aus Besprechungen. So hebt A. Boon OSB in der Rev. d'hist. eccl. 30 (1934) 195 hervor, daß aus Bestimmungen von 1363, 1421 u. 1444 der ständige, für eine würdige Feier des Officium geführte Kampf zu ersehen sei. Als liturg. Einzelheit merkt Boon eine Entscheidung des Provinzialkapitels von 1429 über die Elevation des Kelches (s. P. Browe, *Die Elevation in der Messe*, Jb. 9 S. 29 ff., bes. 33 f.) an, daß *ad missas ab omnibus potentibus calix elevetur, nisi hii qui senio vel debilitate depressi calicem more secularium elevare non poterunt, tunc servant modum qui antiquitus servabatur* (S. 183). [318]

The Monastic Breviary of Hyde Abbey, Winchester, edited with liturgical introduction, notes and indices by J. B. L. Tolhurst, Vol. I u. Vol. II = *Temporale* (London 1931/2), Vol. V = *Commune sanctorum, Kalendarium, Letania, Officium defunctorum* (ebd. 1934) (Henry Bradshaw Society Bd. 69—71). Vol. 3 u. 4, die das *Sanctorale* enthalten werden, stehen noch aus. Wenn sie vorliegen, werden wir die Ausgabe dieses um 1300 geschriebenen benediktin. Breviers würdigen. [319]

Ph. Hofmeister OSB, *Les statuts du monastère des Bénédictines de Marienberg-lez-Boppard (1437)* (Rev. Bén. 46 [1934] 439—55). Aus der Hs. 1258/819 (Hofmeister u. V. Redlich, *Johann Rode von St. Mathias bei Trier* [1923] zitieren stets irrtümlich 1819) der Stadtbibl. von Trier fol. 1—9 werden die Statuten ediert, die Abt Johann Rode von Trier-St. Matthias 1437 dem Benediktinerinnenkl. Marienberg in Boppard gegeben hat. In c. 2 *De divino officio* wird die *doctrina* des *pater noster Benedictus* aus c. 43 seiner *Regula* eingeschärft: *Nihil operi divino praeponi debet... At vero in divino existentes officio consonet voci devocio pariterque clamori se conformet amor, quia non in clamore, sed in amore auditur oratio*. Vor den *matutinae regulares* werden die *matutinae de virgine gloriosa* gebetet (c. 2), was wohl im Kloster der *beata et gloriosa virgo Maria* zu Boppard auch schon vorher üblich

war. Nach der Komplet sollen die *sorores* $\frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{2}$ Stunde zur Verfügung haben *pro cottidianis rememorandis defectibus* (c. 3). Während die tägl. „Anhörung“ der Messe vorgeschrieben wird (c. 9. *Quod singulis diebus Magistra et sorores singulae audiant missam*), ist der Empfang der Kommunion auf verhältnismäßig wenige (20) Tage im Jahre beschränkt (c. 8). Bei der Feier der Messe soll *ad vitanda pericula* Rotwein benützt werden (c. 9). Die gemeinsame Arbeit beginnt mit Ps. 69, dem *Pater noster* u. 2 Orationen (c. 13). — H. hätte noch darauf hinweisen können, daß sich in der Stadtbibl. Trier vom lat. Text der Statuten, der in 1258/819 vorliegt, eine Abschrift befindet: Cod. 367/1693 fol. 957 ff., u. daß ferner in Koblenz Staatsarchiv 703 A. VII. 1, m. 86 eine schlechtere deutsche Fassung des Originals von Trier 1258/819 erhalten ist. [320]

E. Nolte, *Quellen u. Studien zur Geschichte des Nonnenklosters Lüne bei Lüneburg. 1. Teil: Die Quellen. Die Geschichte Lüne von den Anfängen bis zur Klostererneuerung im Jahre 1481* (Studien zur Kirchengesch. Niedersachsens 6; Göttingen 1932). Weniger die erhaltenen „urkundl.“ als die „literar. Quellen“ zur Geschichte des Benediktinerinnenklosters Lüne bei Lüneburg geben bisweilen auch Aufschluß über die hier gepflegte monast. Liturgie, allerdings fast ausschließlich erst für die Zeit seit Einführung der Bursfelder Reform 1481. Vf. der vorliegenden, Frau Äbtissin Elsbeth v. Möller zu Kloster Lüne gewidmeten gründlichen Untersuchung, die dazu beiträgt, „die niedersächs. Klosterarchive mit ihren Schätzen aus ihrem Dornröschenschlaf zu wecken u. der Wissenschaft zu erschließen“, kommt daher in den von den Quellen zur Lünener Geschichte handelnden Abschnitten auch auf die Liturgie des Klosters zu sprechen. An „literar. Quellen“ ist eine wohl bei der Annahme der Bursfelder Reform nach Lüne gelangte Hs. des ausgehenden 15. Jh. wichtig, seit 1883 im Staatsarchiv Hannover, Accessionskatalog des Staatsarchivs zu 1883 Nr. 19. Sie überliefert die Satzungen für reformierte Frauenklöster, die den Konstitutionen der die Bursfelder Union ursprünglich bildenden Mönchsklöster nachgebildet sind. Vorauf geht ein kurzer *prologus cerimoniarum, rituum et consuetudinum sanctimonialium ordinis sancti Benedicti sub observancia Bursfeldensi sponso suo Christo summo regi famulancium*. Der 2. Teil der Satzungen bringt die Vorschriften für das kult. Leben in der Klostergemeinschaft, die übrigens selbst nicht der eigentlichen Bursfelder Kongregation angehört hat. Eine gute Quelle für die typ. Lünener Verhältnisse, gewiß auch die liturg., liegt sodann vor in einem bald nach 1500 entstandenen Kodex, dem *Lünener Statutenbuch*, heute im Lünener Archiv. Von diesem Statutenbuch ist leider nur der 2. Band erhalten. N. druckt S. 116 ff. das in der Hs. überlieferte Registrum zu beiden Bänden, das naturgemäß manche Liturgica enthält. Als einer der Vorlagen des Statutenbuchs hat nach N. 21 ein selbständig überlieferter *ordo coronationis virginum* zu gelten. Ein *liber coronationis*, also ein Text mit dem Ritus der Jungfrauenweihe, wird auch in einem Brief aus dem J. 1522 genannt (41 Anm. 1). In einer Hs. des beginnenden 16. Jh., einem *registrum bonorum*, heute Hs. Hann. Prov.-Bibl. XXIII, 896, finden sich auch Mitteilungen über Eintritt u. Einkleidung von Nonnen, über den Beerdigungsritus im Anschluß an bestimmte Einkünfte u. über den Altardienst. Auch in den ungewöhnlich zahlreichen durch Briefbücher erhaltenen Briefen, mit denen Kloster Lüne unter den Nonnenklöstern Niedersachsens einzig dazustehen scheint, mögen hier u. dort Gegenstände klösterl. Lit. behandelt sein. Aus der eigentlichen Lünener Historiographie sind 2 Berichte der tüchtigen Priorissa Mechtild Wilde (1504—35) bemerkenswert. Im 1. spricht sie über Tod, Bestattungsfeierlichkeit ihrer Vorgängerin u. von ihrer eigenen Wahl, der 2. setzt mit dieser Wahl u. ihrem Ritus ein. In die ersten Regierungsjahre derselben Priorissa fällt das im Lünener Archiv noch vorhandene Amtsbuch der Sakristanin mit seinen 3 Teilen. „Ein erster Teil bringt Nachrichten über das Kirchenjahr; die Zahl der Wochen zwischen Advent u. Estomihi (Sonntag Quinquagesima) wird angegeben; ferner wann man die Tage der Heiligen feierte, die jeweils auf Sonn-

oder andere kirchliche Festtage fielen, wie etwa Karfreitag u. Himmelfahrt. Bemerkenswert wird auch, wenn der Tag eines Heiligen neu eingeführt wurde. Der Musikhistoriker wird manche liturg. Notizen finden. Man erfährt, wenn auch nur durch Angabe der Anfangsbuchstaben des Namens, wer die Liturgie mitsang (soll heißen: wer bestimmte Gesangsstücke an einem bestimmten Fest vortrug), wann eine Prozession stattfand, der Bischof im Kloster weilte, der Stiftungstag einer Kapelle oder eines Altares gefeiert bzw. ein solcher geweiht oder für den kranken Herzog eine Messe gehalten wurde“ (31 f.). Im 2. Abschnitt ist der Angabe der Todesfälle in der Klosterfamilie meist eine kurze Notiz über das Beerdigungszeremoniell u. Glockengeläut bei den Vigilien hinzugefügt. — Erwähnenswert sind an Quellen, die für die Geschichte der klösterl. Liturgie ergiebig sind, ferner „zwei Rollen aus vielen aneinandergehefteten Papierstreifen von durchschnittlich 11 cm Breite u. 23—28 cm Länge mit liturg. Eintragungen“. Beide Rollen entstammen dem 16. Jh. S. 35 Anm. 3 werden die Eintragungen für das 1. Jahr (1528) in Abschrift wiedergegeben: Wer bestimmte, für Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag u. Ostersonntag vermerkte Gesangsstücke der Liturgie vorzutragen hat, wer an Ostern Tischleserin u. Tischdienerin sein soll, ist durch große Buchstaben, die aber nicht Anfangsbuchstaben des Namens sein können, gekennzeichnet. — Mit der Annahme der Bursfelder Reform wurden in Lüne, wo eine liturg. Reform nach Ansicht des Vf. kaum erforderlich gewesen ist, liturg. Bücher *secundum ordinarium sancti Benedicti ordinis observantiae Bursfeldensis* angeschafft bzw. von Lüne Nonnen selbst geschrieben. Diese schrieben *omnia nostra cantualia et alios libros, der wy in chor bederff* (S. 41). Aus der Zeit vor Einführung der Bursfelder Reform ist lediglich eine große Zahl von Fragmenten liturg. Bücher erhalten; sie gehören vielleicht zum Teil der Amtszeit des Lüne Propstes Heinrich v. Langlingen (um 1340) an u. sind dadurch auf uns gekommen, daß sie als Einband anderer Hss. dienten (S. 42 f.). Es ist übrigens eine auf Palimpsestblättern liturg. Texte geschriebene kleine Grammatik erhalten, die den Nonnen zur Einführung ins Lat. diene. — Unklarheit des Stiles beeinträchtigt zuweilen, z. B. S. 21, wo überdies Z. 5 von oben statt: „In ihr“ „In ihm“ zu lesen ist, die Freude an der Lektüre des Buches, das auch in seinen andern Abschnitten, die hier nicht zur Besprechung stehen, überaus belehrend ist. [321]

Fr. Jansen, *Das älteste gedruckte Reisebrevier der Bursfelder Benediktinerkongregation* (Beiträge zur Inkunabelkunde hg. von der Gesellschaft für Typenkunde des 15. Jh., 1931, Beilage 6 S. 1—8). In glücklicher Ergänzung zu P. Volk, *Zur Gesch. des Bursfelder Breviers* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. des Benediktinerordens 46 [1928] 59) weist Vf. ein in Köln von Johann Koelhoff d. Älteren gedrucktes Brevier, das in Psalterband u. zweigeteiltes Lektionar zerfällt u. der typograph. Ausstattung nach zwischen 1486 u. Anfang 1493 entstanden sein muß, als Exemplar der ältesten, zwischen Aug. 1486 u. Aug. 1488 auf Pergament u. Papier gedruckten Reisebrevierausgabe der Bursfelder Kongregation nach. Die Mangelhaftigkeit dieser Koelhoff'schen Ausgabe, die 1493 durch den Druck des Georg Stuchs in Nürnberg u. 1496/98 durch den des Peter Drach in Speyer ersetzt worden ist, wird hervorgehoben, ohne daß auf ihre liturg. Mängel u. Besonderheiten an dieser Stelle schon eingegangen wird. [322]

Alexis Presse, *Notes sur le Culte liturgique rendu à S. Etienne Harding dans l'Ordre de Citeaux* (Cisterc.-Chronik 46 [1934] 105—8; 108—11 = Übers. des Aufsatzes). „Kein sicher begründetes Zeugnis, kein erwähnenswertes Dokument beweist, daß Stephan formell heiliggesprochen wurde. Wie bei vielen anderen Heiligen des Ordens haben wir es hier . . . nur mit einer Heiligsprechung zu tun, die die Kanonisten als *Canonisatio aequipollens* bezeichnen . . . Die Eintragung des hl. Gründers in das röm. Martyrologium am Ende des 16. Jh. scheint die Cistercienser veranlaßt zu haben, dem hl. Stephan eine öffentliche liturg. Verehrung zu erweisen, eine Verehrung, von der man in einer früheren Epoche keine Spur findet, soviel uns bekannt

ist.“ Das Fest des Hl., das in Spanien schon vor 1623 eingeführt war, wurde 1623 vom Generalkapitel in Cîteaux für den ganzen Orden als Fest von 12 Lektionen befohlen u. 1683 vom 17. IV. auf den 16. VII. verlegt. Die weitere Entwicklung des Festes u. seine Rangerhöhung wird geschildert. Abweichungen von Lesarten der 2. Nokturn werden in den aufeinanderfolgenden Ausgaben des Breviers festgestellt. „Der alte Cistercienser-Ritus hat stets das Fest des hl. Stephans *sub ritu MM* am 17. April gefeiert . . . Nach diesem Ritus wird es leider nur noch in einigen wenigen Klöstern gefeiert, die das Glück haben, das alte Brevier, dieses verehrungswürdige Denkmal unserer ersten Ordensväter, noch zu besitzen.“ [323]

L. Walter, *Festofficien zu Ehren des hl. Stephan, dritten Abtes von Cîteaux* (ebd. 73—83; 112—6). 1683 wurde durch das Generalkapitel in Cîteaux das 1623 für den ganzen Cisterc.-Orden eingeführte Fest des als Ordensvater verehrten hl. Stephan vom 17. IV. auf den 16. VII. verlegt u. mit einer Oktav versehen. In der Reichsabtei Salem, wo man 1700 dem neuen Feste zulieb den Jahrestag der Weihe der Klosterkirche vom Sonntag vor dem Feste der hl. Magdalena (22. VII.) auf den Sonntag nach dem Feste des hl. Michael (29. IX.) verlegen ließ, gingen in der ersten Hälfte des 18. Jh. die Mönche daran, für das Fest des hl. Stephan ein eigenes Officium ganz aus Texten der hl. Schrift zusammenzustellen — das bisherige Festofficium war mit Ausnahme der Lesungen der II. Nokturn u. der im 17. Jh. gedichteten Hymnen ganz aus dem *Commune Confessorum non Pontificum* genommen. Verfasser der S. 75—83, 112—116 abgedruckten 4 Formulare, je 2 für das Stundengebet u. die Messe, zu deren Einführung in Salem es aber allem Anschein nach wegen der solchen Neuerungen gegenüber in Cîteaux geübten Zurückhaltung nicht mehr kam, ist Stephan Enroth aus Meersburg, der 1745 Abt von Salem wurde († 1746), u. der auch das Officium am Reliquienfest (erster Sonntag im August) für Salem u. die ihm unterstellten Frauenklöster zusammenstellte. Der Dichter der Festhymnen ist der Salemer Professe Benedikt Staub, der 1616 eingetreten u. 1656 als Sekretär der oberdeutschen Cisterc.-Kongregation gestorben ist. Im Vesperhymnus wurden später Strophe 3, 7 u. 8 gestrichen u. in der 4. Strophe Vers 1: *Pneumatis tandem mediante flatu* durch *Spiritus sancti* usw. ersetzt. [324]

Considerationes pro condendo novo Breviario Ord. Cist. (ebd. 11—5). Ein merkwürdiger Reformvorschlag von unbekannten Verfassern, wohl des 18. oder besser (siehe Al. Presse, oben Nr. 323, S. 106 unt. Anm. 13) des 17. Jh. Er wird von der Redaktion der Zschr. folgendermaßen beurteilt (S. 19): „Aus dem vorlieg. Reformversuch kann der Leser erkennen, welch ein Wirrwarr in unserm Brevier entstanden wäre, würde er zur Ausführung gekommen sein. Durch die voreilige Einführung des *Missale Romanum* ist ein Teil unseres Ritus verlorengegangen. Unserm Brevier stand der Untergang mehr als einmal bevor. Wer davon sich unterrichten will, lese die Artikel 'Zur Geschichte unseres Breviers', die in den Jahrgängen 1917 u. 18 (der Cisterc.-Chronik) erschienen sind.“ [325]

St. Kainz OSB, *Ein liturgischer Kasus aus Kühbach (Oby.) vor dem kurfürstlich-bayrischen Geistlichen Rat* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. des Benediktiner-Ordens 52 [1934] 179—86). Nach allgemeinen Bemerkungen über die Verleihung von Ring u. Stab bei der Abts- u. Äbtissinweihe durch den konsekrierenden Bischof wird die Tatsache erwähnt, daß seit 1622 die Äbtissinnen der 3 Benediktinerinnenabteien der Diözese Augsburg durch den Weihbischof von Augsburg die Äbtissinweihe empfangen. Es folgen Angaben, wann bei der Weihe der Stab überreicht wurde; schließlich doppelte Überreichung, am Schluß der eigentl. Weihe nach dem Graduale der Messe u. nach dem *Ite missa est*. Dann wird der Fall dargelegt, wo 1788 bei einer Äbtissinweihe die Überreichung des Stabes unterblieb, aber zu Unrecht, wie der Kurfürstlich Geistl. Rat entschied. Auf die noch heute verschiedene Praxis der Übergabe von Ring, Stab u. Pectorale bei der Äbtissinweihe wird 180 Anm. 4 hingewiesen. Die von Rom 1932 bestätigten Konstitutionen der poln. Benediktinerinnenkongregation

enthalten den Satz: „Abbatissa ab episcopo benedicitur et benedictione accepta baculum, crucem pectoralem et annulum deferre potest.“ [326]

Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien, hg. von der Badischen Historischen Kommission, bearbeitet von **G. Pfeilschifter**, I. Bd. 1752—1773 (Karlsruhe 1931) [s. Jb. 13 Nr. 451]; II. Bd. 1774—1781 (ebd. 1934). Diese Korrespondenz ist eine solche Fundgrube auch für die Geschichte der Liturgie u. speziell der monast. Lit., daß ihre Herausgabe auch im Namen der Liturgiewiss. aufs wärmste begrüßt werden muß. „Möge es mir Deo favente vergönnt sein, wieder in einigen Jahren auch den dritten Band vollenden u. damit das ganze Werk abschließen zu können.“ Dieser im Vorwort zum 2. Bd. ausgesprochene Wunsch des Bearbeiters ist leider nicht in Erfüllung gegangen. Wenn wir seiner, τοῦ ἐν ἀγίοις (vgl. Vorwort zum 2. Bd. S. 5*), in Dankbarkeit für die vorgelegten 2 Bände gedenken, hoffen wir aber doch, daß der 3. Bd., der die Korrespondenz Gerberts von 1782 bis zu seinem Tode 1793 enthalten soll u. der von Pf. selbst schon vorbereitet worden ist, noch erscheinen u. so das monumentale Werk kein Torso bleiben wird. Ein ausgezeichnete Sachindex unterrichtet u. a. auch über Gegenstände der Geschichte der Lit., des Chorals, der monast. Lit., die G. in seinen Briefen berührt hat. Auch der Personenindex kommt hier in Frage, bes. unter dem Stichwort: Gerbert. Aus dem Sachindex seien an Liturgica hervorgehoben: Brevier, Brevierreform Benedikts XIV., Gebrauch des Einsiedler Breviers in St. Blasien bis 1777 u. Einführung des Breviers der Kongregation von St. Vannes in St. Bl.; deutsches Brevier für Stiftsdamen. Neue Choralbücher in St. Bl. Feiertage: Verminderung ihrer Zahl u. Erhöhung ihrer Festlichkeit. Kaisergebet in der mailänd. Lit. Kirchenmusik. Notizen über Gegenstände der ambrosian., gallikan. u. röm. Lit., über ein in St. Bl. neu eingeführtes Missale, über sonstige Missalien. *Officium de Eucharistia*, lat. u. deutsch von Gerbert verfaßt u. 1771 in St. Blasien gedruckt. Ein Exemplar dieser Tagzeiten, „offenbar das bis jetzt einzige bekannte“, fand Jos. Rest in der Universitätsbibl. von Freiburg i. Br. (s. Hist. Jb. 56 [1936] 396). Verschiedene Sakramentare. Ein außerordentlich reiches Wissen, eine Unsumme von Arbeit ist in den Anm. ausgestreut, ohne die ein rechtes Verständnis der einzelnen Briefe oft unmöglich wäre. Für Fragen der Liturgiegesch. weise ich etwa hin auf die Anm. über das monast. Brevier in Einsiedeln, St. Vannes u. St. Blasien oder über das Hornbacher Sakramentar aus dem 10. Jh. Geht man hier den in Bd. I, S. 576 Anm. 3 angeführten Stellen aus Gerbert, *Monum. vet. lit. alem.* I (1777) nach, so lernt man übrigens, daß im Kloster Hornbach noch im 10. Jh. am 23. VII. die *ordinatio s. Perminii episcopi* gefeiert worden ist, also der Bischofsweihtag jenes aus Südfrankreich oder Spanien stammenden Abtbischofs, der in der Profeßliturgie seiner Klöster (Reichenau, Murbach usw.) die älteste uns erhaltene benediktin. Profeßurkunde benützen ließ. [327]

L. Walter, *Wahl und Benediktion des Abtes Robert Schlecht von Salem* (Cisterc.-Chronik 46 [1934] 319—21). Erwähnenswert ist eine angefügte Notiz über die Weihe des letzten Abtes von Salem, Kaspar Oexle am 5. IX. 1802. „Wegen eines uns heute lächerlich erscheinenden Formfehlers in den Bestätigungsbullen von Rom verweigerte trotz der hochkritischen polit. Lage Fürstprimas v. Dalberg-Konstanz monatelang die Benediktion, u. als er endlich wegen der Zeitbedrängnisse diese gestattete, fand sich kein deutscher Bischof, der die Feier vornehmen wollte. Ein zufällig in Augsburg lebender Emigrant, der Bischof von Valence, war es, der sich endlich dazu verstand.“ [328]

L. Walter, *Die Klosterfrauen von Baintd in Not und Bedrängnis* (ebd. 353—66). Rechter Geist der Aufklärung, auch in liturgicis, weht in der Verordnung, die König Friedrich I. von Württemberg am 4. II. 1809 für die im Kloster zurückgebliebenen Nonnen des aufgehobenen Cisterc.-Frauenklosters Baintd bei Ravensburg an das Dekanat Ravensburg erlassen hat. „Der Chorgesang muß durchaus aufhören, desto

mehr Zeit aber der Arbeit u. anderen nützlichen Beschäftigungen gewidmet werden.“ „Die Klosterfrauen sollen das Teutsche Brevier statt des unverständlichen Lateinischen beten u. weil der Chor aufhört, daraus eine gemeinschaftliche Morgen- und Abendandacht in der Kirche machen.“ „. . . Die Ordensfeste u. das Fest des besondern Kirchenpatrons dürfen immer nur am darauffolgenden Sonntag, u. zw. nur für die Klosterfrauen gehalten werden; ebenso dürfen diese Feste weder von der Kanzel noch durch Anschlagung eines Zettels oder sonst auf eine Art dem Volke verkündet werden.“ [329]

Matth. Quatember, *Gedanken zur Revisio liturgica* (ebd. 301—04). Die Gedanken, die der Reform der Cisterc.-Lit. gelten, wollen „gegen ungesunde Neuerungen Front machen u. zu einer gesunden Erneuerung ein wenig beitragen“. „Die Revisio Liturgiae Cisterc. ist nicht ein Mode- u. Zeitbedürfnis, sie ist eine innere Notwendigkeit, die in der Revisions- bzw. Reformbedürftigkeit der Lit. Cist. selber wurzelt. Dies wird mehr und mehr schmerzlich u. peinlich empfunden; um so peinlicher, je größer das Verlangen u. der feste, ernste Wille sind, im Geiste der Regel des hl. Benedikt u. nach den Satzungen unserer Ordensväter ein wahrhaft liturg. Leben zu führen u. dem Opus Dei wieder jenen Platz einzuräumen, den es der Regel des hl. Benedikt nach u. nach der Idee u. Verfassung des (Cist.-)Ordens beansprucht u. beanspruchen muß.“ Als Grundfrage im Problem der Revision der Cist.-Lit. wird die Frage der Zusammenarbeit zwischen dem *Ordo Cisterciensium strictae observantiae* u. dem *S. Ordo Cisterc.* bezeichnet. Die 1892 begonnene Arbeit des *Ordo Cist. str. obs.* an der Restauratio der Lit. Cist. wird vollauf gewürdigt. Eine eigene liturg. Kommission sucht „die Lit. Cist. von allen heterogenen Elementen, soweit dies heute sich ermöglichen läßt, zu reinigen; alle Widersprüche, die sich in der Lit. Cist. von heute finden, auszumerzen u. die *conformitas Missalis cum Rituali a 1689 adhibito antiquo Missali Cisterciensi* (Decr. S. C. SS. RR. 8 Maii 1913) herzustellen“. Sie hat bereits eine Reihe von liturg. Textausgaben vorgelegt u. „arbeitet seit längerer Zeit an einem *Manuale Caeremoniarum pontificalium* für die Ordens- äbte u. an der Revisio des *Kalendarium Cisterc.*“. Vf. betont, „daß der *Ordo Cist. str. obs.*, was die Revisio lit. u. ihren Fortschritt u. ihre Erfolge anlangt, dem *S. Ordo Cist.* weit voraus ist“, und redet einer Zusammenarbeit der beiden Orden in der Frage der Rev. Lit. Cist. das Wort, möchte vor allem die Gefahr vermieden wissen, daß Neuerungen in die Lit. Cist. eingeführt werden, „die die Einheit der Lit. Cist. zerschlagen u. eine Doppel-Liturgia schaffen würden“. Vf. weist ferner darauf hin, daß aus Sparsamkeitsgründen „beide Orden auch ein materielles Interesse an der Erhaltung der einen Lit. Cist. u. folglich auch an einer gegenseitigen Verständigung u. Fühlungnahme bei der Lösung des Problems der liturg. Revision u. Reformation“ hätten. Die angekündigte, aber im laufenden Band der Ztschr. nicht erschienene Forts. will „einige Wunden aufdecken, an denen die Lit. Cist. krankt, u. zugleich auch die Heilmethode u. die Heilmittel zur Gesundung, zu einer gesunden Erneuerung, anzugeben versuchen“. [330]

Pl. Lefèvre, *Les chants de la procession du IV^e dimanche de l'avent dans la liturgie de Prémontré* (Analecta Praemonstrat. 9 [1933] 59—62) beweist einleuchtend, daß im neuesten Processionale des Prämonstratenserordens von 1932 bei der Antiphon *ad introitum chori*, dem dazugehörenden Versikel u. der Oration am 4. Advents- sonntag mit einer fast 800 J. alten Ordenstradition gebrochen worden ist. Im ältesten Ordinarium des Ordens aus dem 12. Jh. (München Cod. lat. 17 174 fol. 60) lautet die Rubrik: *Dominica quarta . . . , ad processionem . . . , etiam si fuerit Vigilia Nativitatis Domini, Resp. «Quomodo». Ad introitum «O Virgo». Vers. «Ave Maria». Collecta «Deus qui de beate Marie»*. Sie ging unversehrt in die Ordinarium-Hss. des MA über u. findet sich in den Drucken von 1575, 1622, 1628 u. 1635 wie in einer fläm. Übers. von 1674. Im Ord. von 1635 liest man z. B.: *Ad processionem cantatur R. Quomodo; in statione De profundis; ad introitum chori ant. O virgo, V. Ave*

Maria, *collecta* Deus qui de beatae. In der neuesten Ausgabe des *Proc.* steht aber die Rubrik, daß am 4. Adventssonntag, wenn er nicht mit der Weihnachtsvigil zusammenfalle, *ad introitum chori* die Antiphon *Ecce mater nostra Ierusalem* mit Versikel u. Oration der 3 vorhergeh. Adventssonntage gesungen werde, während die Antiphon *O virgo virginum* mit ihrem Versikel u. ihrer Oration nur dann zu wählen sei, wenn der 4. Sonntag mit der Weihnachtsvigil zusammenfalle. Die Behauptung, diese Neuerungen seien durch das Ord. von 1739 verlangt, beruht lediglich auf der falschen Interpretation einer unklaren Stelle im *Proc.* von 1727, das seinerseits fast wörtlich die entsprechende Rubrik der Ausgaben des *Proc.* von 1666 u. 1674 wiedergibt. [331]

Pl. Lefèvre, *Trois manuscrits Norbertins inconnus, conservés à la Bibliothèque Royale de Bruxelles* (ebd. 62—9). L., Mitarbeiter an der liturg. Kommission des Prämonstratenserordens, entdeckte in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel 3 wertvolle Zeugen der alten liturg. Traditionen seines Ordens: Nr. 8544, Voll-Brevier von 1321; Nr. 8469, Missale-Fragment aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jh.; Nr. 128, ein Vollmissale aus dem 15./16. Jh., die L. auf Grund bestimmter in ihnen erwähnter Heiliger einem in der Nähe von Brüssel gelegenen Kloster der Diözese Cambrai zuweist. Der Wert der 3 Hss. für das Studium der *Consuetudines* des Präm.-Ordens wird hervorgehoben. So hat man z. B. dank dem einen Missale aus dem 13./14. Jh. u. dem Brevier von 1321 den ursprüngl. Ritus der *Sepultura fratrum* kennengelernt u. fast ohne Änderungen ins neue Processionale des Ordens von 1932 aufgenommen. Die beiden Missalien werden bei der Revision des *Missale Praemonstr.* gute Dienste leisten. [332]

Pl. Lefèvre, *La nouvelle édition du Processionale Praemonstratense de 1932* (ebd. 170—5). Enthält eine krit. Würdigung, die auch diejenigen Punkte der neuen Ausgabe hervorhebt, wo man eine jahrh. lange Ordenstradition bewußt verlassen hat. „Il est . . . profondément regrettable que, dans la ligne de conduite suivie, on ait préféré emboîter le pas à des correcteurs intelligents d'une époque de décadence liturgique plutôt que de respecter la pureté d'une tradition familiale, introduite par les héritiers directs du fondateur et maintenue avec amour, pendant plus de cinq siècles, dans la congrégation canoniale.“ [333]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

A.

Entwicklung der abendländischen Liturgie bis zum Jahre 1000 (Texte und Riten).

Von Theodor Klauser.

Aus dem *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* XI 2 (1934) seien vermerkt die Artikel *Missel* und *Missel romain* (Cabrol); aus Bd. XII 1 (1935) der 100 Spalten lange Artikel *Mozarabe* (Cabrol). [334]

Das *Lexikon für Theologie und Kirche* brachte im 6. Bande (1934) u. a. die ausgezeichneten Artikel *Lektionar*, *Lesungen*, *Liturgische Bücher* (Engberding); ferner den Artikel *Laudes Hincmari*, der im Verhältnis zur liturgie- und rechtsgeschichtl. Bedeutung des Gegenstandes wohl allzu dürftig ausgefallen ist (vgl. z. B. Schramm, *Zschr. Sav.-Stift. f. Rechtsgesch.*, Kan. Abt. 34 [1935] 340; *Dictionnaire d'archéologie* VIII 2, 1901 ff.). — Aus Band 7 (1935) seien erwähnt die Artikel *Messe* (Stapper), *Missale* (Manser), *Ordo* (Eisenhofer). [335]

E. A. Lowe, *Codices latini antiquiores. A palaeographical guide to latin mss. prior to the ninth century*. Part I: *The Vatican City* (Oxford 1934). Das Werk des hervorragenden Oxforder Paläographen, 1. Teil einer auf 9 Bände berechneten Sammlung in Folio, bringt von allen vor dem 9. Jh. geschriebenen lat. Hss. des Kapitelsarchivs von St. Peter u. der Vaticana Schriftproben in der Größe des Originals mit nebenanstehender paläograph. Charakteristik. Eine Einleitung u. eine ausgezeichnete Bibliographie eröffnen u. beschließen den Band. An Liturgica begegnen die *Vaticani* 3833 (Evangelistar, Palimpsest), 3835 f. (Homiliar Agimundi, früher der Apostelbasilika gehörig), 4329 (Lektionar, Einzelblatt), 5359 (Psalter, Palimpsest), 5465 (IV Evv. mit Capitulare), 5755 (Paulusbriefe mit Capitulare), 6018 (Evangelistar? Fragment), 7016 (IV Evv. mit Capitulare), 10644 (unteritalisches Sakramentar, Fragment), 13501 (Homiliar, Fragment). Ferner die *Palatini* 187 (Psalter, Fragment), 212 (Homiliar), 216 (Homiliar), 493 (Sacram. Gallican. Vetus), die *Reginenses* 9 (Paulusbriefe mit Capitulare), 74 (Voll-Lektionar mit Capitulare lect. et evv.), 257 (Missale Franc.), 316 (Gelasianum), 317 (Gothicum). Wenn ich recht sehe, waren nur der Vat. 3833 u. der Reg. 74 bisher unbekannt. [336]

Marie Comeau, *Les Prédications pascales de saint Augustin* (Rech. de science rel. 23 [1933] 257—82). Vf., die G. Morins Ausgabe der *Sermones s. Augustini post Maurinos reperti* (1930) ausgiebig mitheranzieht, hebt auch liturgisch Bemerkenswertes hervor, z. B. die Fülle der Lichter in der Ostervigil, die Konsekrationsformel der Messe, die wohl mit der in der span. Liturgie identisch war, einzelne Riten u. Gebetsformeln der Messe, Arkandisziplin, Gesang des Psalmverses *Hic est dies quem fecit Dominus* während der Osteroktav u. noch am Oktavsonntag, Ablegen der weißen Kleider an diesem Tage, Perikopenordnung in der Osterwoche u. a. m. Über all dies wird man heute eine die Sermones u. andere Augustinuschriften noch voller ausschöpfende Belehrung bei W. Roetzer OSB, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegesch. Quelle* (1930) (s. Jb. 10 Nr. 419) finden. Was die Frage der Arkandisziplin angeht, die Vf. S. 264 f. kurz berührt, Roetzer aber nicht behandelt, so hätte auf Guelferbyt. VII 1 (Morin S. 462) hingewiesen werden sollen: Hier ist ersichtlich, daß Aug. am Karsamstag zu den Competentes schon vor der Taufe *de sacramento fontis* sprach, während er die Katechese *de sacramento mensae dominicae* erst nach der Taufe, am Ostersonntag, vor den *infantes* u. *fideles* hielt. — Zu der von Vf. S. 262 gewürdigten schönen Oration in einer Predigt der Ostervigil (Denis II 5 Morin S. 17 Z. 25 ff.) — die Or. ist nur in einer einzigen Hs. (Casin. XVII) nach der gewöhnlichen Schlußformel *Conversi ad dominum* überliefert — vgl. eine ähnliche Or. am Schluß einer Pfingstpredigt (Sermo 272). — Aus Mai 94, 7 (Morin S. 338) wäre noch erwähnenswert gewesen, daß die Neugetauften während der Oktav innerhalb der *cancelli*, der Altarschranken, standen. Ihr Eintreten in die Schar der übrigen Gläubigen (in Verbindung mit dem Ablegen der weißen Kleider?) war rituell ausgestaltet (ebd.: *quod hodierno die sollempniter geritur*). Hierauf beziehen sich Aug.s Bemerkungen in Predigten am So. der Osteroktav: *multa agenda sunt* (Guelferb. 19, 2 Morin S. 503); *ne moras faciamus, acturi multa* (Anfang von Sermo 260). H. Fr. [337]

B. Capelle OSB, *Le Kyrie de la messe et le pape Gelase* (Rev. Bénéd. 46 [1934] 126—44). Bishop war in einem viel beachteten Aufsatz über das Kyrie zu dem Ergebnis gekommen, daß dieses Element der Meßfeier wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 5. Jh. vom Osten her in die Liturgie Italiens u. Roms übernommen worden sei. W. Meyer u. der von C. nicht erwähnte W. Bousset, Nachr. Gött. Ges., phil.-hist. Kl. (1916) 135—63, hatten gezeigt, das die sog. *Deprecatio Gelasii* des Paris. 1153 mit gewissen Fürbittgebeten ir., fränkisch-deutscher u. mailänd. Herkunft eng zusammenhängt u. daß all diese Texte mehr oder weniger freie Übersetzungen oder Nachahmungen griech. Vorlagen sind. Auf diesen Grundlagen baut C. weiter. Aus Gregor. M., *Ep.* 9, 26 ergebe sich, daß in Rom zum Kyrie ursprünglich mehr

gehörte als nur diese Formel. Der Vergleich mit östl. Liturgien u. mit der mailänd. zeige, daß mit den von Gregor erwähnten *alia quae dici solent* eine Litanei gemeint sein müsse. Eine solche Litanei sei aber eben in den Fürbittgebeten von der Art der Deprecatio erhalten (C. legt übersichtliche, z. T. synopt. Ausgaben dieser Texte vor). Nun trage die *Deprecatio* des Paris. 1153 die Überschrift *Deprecatio quam papa Gelasius pro universali ecclesia constituit canendam esse*. In der Tat verrate der Text die schriftstellerische Art des Gelasius. Da aber der Pontifikat dieses Papstes gerade in die Zeit falle, in der die Einschaltung des Kyrie in die röm. Messe erfolgt sein müsse, sei Gelasius wahrscheinlich nicht nur der Schöpfer jener nach griech., letztlich vielleicht jerusalemit. Vorlage gestalteten Litanei, sondern zugleich auch der Mann, der das Kyrie überhaupt erst in die röm. Liturgie eingeführt habe. Und da schon in der *Deprecatio* mehrere Formeln sich an Christus richten, sei die Formel *Christe eleison* bereits damals, nicht aber erst durch Gregor I. eingeführt worden, wie öfter vorschnell aus Registr. 9, 26 gefolgert worden sei. — Einem ersten Einwurf, den man gegen C.s Auffassung erheben kann, hat er selbst schon das Wasser abzugraben versucht: daß sich nichts von einer Litaneiformel in den vorgregorian. röm. Sakramentaren finde, liege daran, daß uns die vorgregorian. Liturgie nur bruchstückhaft erhalten sei; außerdem sei der Vortrag der Litanei Sache des Diakons gewesen, die diakonalen Formeln hätten aber normalerweise weder im Sakramentar noch im Antiphonar Platz finden können. — Der Lösung einer anderen Schwierigkeit, die sicher auch Meyer u. Bousset gegen C.s Aufstellungen erhoben haben würden, ist in seinen Ausführungen nirgends vorgearbeitet: die Litanei von der Art der *Deprecatio* u. das Gebet der Gläubigen, das die röm. Liturgie heute nur noch beim Karfreitagsgottesdienst, ursprünglich aber in jeder Messe nach dem Evangelium verrichtete, sind zweifellos verschiedene Gebetstypen (darüber z. B. Wilmarth, *DACL* VI 1, 1075 f.), aber sie haben doch nahverwandte Züge. Bezeichnend genug ist in der von Ps.-Germanus vorausgesetzten Liturgie die diakonale Litanei an die Stelle des Gebets der Gläubigen gerückt. Nun müßte die Blütezeit der von C. angenommenen Litanei mit der des Gläubigengebets in Rom zusammenfallen. Ist es denkbar, daß die röm. Messe damals zwei umfangreiche Interzessionsgebete von verwandter Art nebeneinander ertrug? — In seiner Besprechung (*Anal. Boll.* 52 [1934] 410—2) weist P. Grosjean auf einen von C. u. seinen Vorläufern nicht beachteten Text aus den *Dicta Patricii* des *Book of Armagh* hin: *Aecclesia Scotorum, immo Romanorum, ut christiani ita ut Romani sitis, ut decantetur vobiscum oportet omni hora orationis vox illa laudabilis: Curielession, Christelession. Omnis aecclessia quae sequitur me cantet: Cyrielession, Christelession. Deo gratias*. Da die Datierung dieses Textes ungewiß ist u. da es unklar bleibt, wie viele *Dicta* in der Stelle zusammengetragen sind, ist mit dem Zitat vorerst nichts Entscheidendes anzufangen. [338/9]

J. Veale, *Saint Patrick and the Kyrie eleison. Was he the first to introduce it into Western Church?* (*American Eccles. Review* 90 [1934] 265—80) tritt für die Echtheit der *Dicta Patricii* (s. Nr. 339) ein u. folgert aus ihnen, daß P. als erster im Abendland außerhalb Roms das *K. el. Chr. el.* verwendete. Vf. gibt u. a. eine gute Übersicht über die Geschichte des *K. el.*, kennt aber nicht die diesbezgl. Arbeiten von Fr. J. Dölger, *Sol salutis*, u. E. Peterson, *Εἰς Θεός*. A. S. [340]

J. des Graviers, *L'expression dominicae resurrectionis dies dans les œuvres de Grégoire de Tours* (*Ephemer. Liturg.* 48 [1934] 289 f.) zeigt, daß der im Titel genannte Ausdruck bei Gregor wechselnde Bedeutung hat. Nach dem Zusammenhang bezeichnet er *Hist. Fr.* 5, 17 f. und *De virt. s. Martini* 4, 16 das Osterfest, an anderen Stellen aber, z. B. *Mir. s. Jul.* 11 und *De virt. s. Martini* 3, 35, einen gewöhnlichen Sonntag. Diese Feststellung veranlaßt den Vf. zu einer Nachprüfung zweier geschichtlich bedeutsamen Berichte Gregors, *Hist. Fr.* 9, 20 (Begegnung Gregors mit König Guntram 588) u. 8, 31 (Ermordung des Prätextatus von Rouen 586). In beiden

Fällen ist *dominicæ resurrectionis solemnitas* bzw. *dies* nach F.s Feststellungen sicher ein Sonntag. [341]

J. Quasten, *Expositio antiquæ liturgiæ Gallicanæ Germano Parisiensi ascripta* (Opusc. et Text. ser. lit. 3; Münster i. W. 1934). Bequeme Ausgabe mit nützlichen Anm. Der Text ist der bei Migne mitgeteilte, doch sind die Konjekturen Wilmarts u. anderer berücksichtigt. Im ersten Satz von Ep. 1 möchte ich mit Wilmart *pater-narum traditionum*, nicht *patrum traditionum* lesen. Qu. spricht sich mit Bishop u. Wilmart gegen die Verfasserschaft des Germanus aus. Zu den *perpauci*, die nach Qu. noch an der Urheberschaft des Germanus festhalten, gesellt sich neuestens mit einem bissigen Angriff auf den „Hierophanten“ Bishop und den „Hierodulen“ Wilmart Henri Leclercq, Art. *Messe: Dict. d'arch.* XI 1 (1933) 648 ff.; nach L. hätte Isidor den Verfasser der Briefe, nicht dieser jene ausgeschrieben; auf alle übrigen Beweise Wilmarts geht L. bezeichnenderweise nicht ein. [342]

A. W. S. Porter, *Studies in the mozarabic office* (Journal of Theol. Stud. 35 [1934] 266—86) untersucht 1. die Beziehungen zwischen dem Orationale von Verona u. dem Antiphonar von León, 2. den Sonntag *de carnes tollendas*, 3. das Fasten-offizium. [343]

G. Morin OSB, *Sur la date de la provenance de l'Ordo Scrutiniarum du Cod. Ambros. I 27 sup.* (Rev. Bénéd. 46 [1934] 216—23). Lambot hatte den Ordo in seiner Ausgabe (vgl. Jb. 11 Nr. 300) etwa in das 8. Jh. setzen zu müssen geglaubt; seine Gründe waren: die ausschließliche Berücksichtigung der Kindertaufe u. die mangelhafte sprachliche Fassung der Rubriken. M. bleibt, m. E. mit Recht, bei seiner ursprünglichen Datierung (6. Jh.); vgl. den Jb. 7 Nr. 313 besprochenen Aufsatz. In manchen Gegenden, so im südl. Gallien, sei die Kindertaufe nachweislich schon in der 1. Hälfte des 6. Jh. allgemeiner Brauch gewesen, u. Parallelen zu dem Verfalls- latein der Rubriken könne man auch bei hochgebildeten Vertretern des 6. Jh. wie Gregor v. Tours u. Benedikt v. Nursia finden. In der Frage nach der Herkunft des Ordo hatte L. sich mit einem unbestimmten Ergebnis begnügen müssen: der Text sei irgendwo in Oberitalien entstanden. M. sammelt eine Reihe von Zügen, die auf die Gegend von Aquileja hinweisen. Die Tatsache, daß der Text wohl eine Kathedrale, aber keinen Bischof voraussetzen scheint, gibt ihm die Lösung des Problems ein: der Ordo müsse aus Grado stammen. Hier konnte unter der Regierung des Bisch. Elias, 571—86, der Ordo entstehen, hier konnte er auch im 11. oder 12. Jh. in einer Fassung abgeschrieben werden, welche die Abwesenheit des Bischofs voraussetzt; denn seit dem 10. Jh. residieren die Patriarchen von Grado gewöhnlich in Venedig. [344]

A. Paredi, *Due sacramentari ambrosiani* (La Scuola Catt. [1934] 200—10). Bei der Vorbereitung einer Arbeit über die ambros. Präfationen bedarf P. einer sicheren Gruppierung, bzw. Datierung der einzelnen Hss. Die angekündigte Edition des *Sacr. Triplex* durch C. Mohlberg OSB soll diese Aufgabe endgültig lösen. Unterdessen bietet P. einige Anhaltspunkte für die 2 Hss. E u. N (Sigel des krit. Apparates im *Missale Duplex*) aus der Bibliothek des Metropolitankapitels bzw. der Ambrosiana. Nach kurzer Inhaltsangabe begründet er die Zusammengehörigkeit der beiden Hss. aus den gegenübergestellten Kalendarien u. der Tatsache, daß beide Hss. eine (in sich allerdings nicht identische) auffallend erweiterte Form des Toten-gedächtnisses im Kanon haben. Das letztere Argument scheint mir allerdings, wenigstens in dieser Form, nicht sehr überzeugend. B. N. [345]

P. Borella, *Il capitolare ed evangelario ambrosiano di San Giovanni Battista in Busto Arsizio* (Ambrosius 10 [1934] 210—32). Dies Evangeliar ist außer der von Ceriani der Neuausgabe des Missale Ambrosianum zugrunde gelegten Hs. A 28 inf. der Ambrosiana das einzige uns bekannte ambros. Evangeliar. Der damalige Msg. Ratti hatte auf seine Bedeutung schon hingewiesen; diese erhöht sich durch das dem Evangeliar vorangehende Capitulare. B. veröffentlicht dieses ganz in übersichtlicher

Weise unter Beifügung von kurzen Noten. Ein Vergleich mit A 28 inf. (= J) zeigt die nahe Verwandtschaft u. das gleiche hohe Alter des Codex aus Busto (= Bu). Eine praktische Gegenüberstellung des Heiligenkalenders von J u. Bu mit E, N (vgl. Nr. 345) u. den anderen ambros. Missalien bzw. Sakramentarien des 9.—11. Jh. zeigt das deutlich. In J u. Bu fehlen noch *Mariae Annuntiatio* u. *Assumptio*. In Bu fehlt zudem das Fest der *Purificatio*. Ebenso ist in beiden Evangeliarien das Kreuzauffindungsfest nicht verzeichnet. Da endlich die dem Gelasianum des 8. Jh. eigenen Heiligenfeste fehlen, so bieten die 2 Codices auch eine neue Stütze gegen die Ansicht A. Baumstarks, das Gelasianum habe diese Feste dem ambros. Brauche entnommen. Ein Bericht über die verschiedenen Ankündigungen von Festen u. Festgruppen, in Analogie mit dem Ritus von Aquileja, vervollständigt die Studie.

B. N. [346]

J. Beran, *Quod festum B. M. V. in liturgia romana primum fuerit?* (Casopis katolíckého Duchovenstva 75 [1934] 215—22). Dem Rez. unzugänglich, vgl. jedoch Nr. 354. [347]

W. H. Frere, *Studies in early Roman Liturgy II. The Roman Lectionary* (Alcuin Club Collections 30; Oxford-London 1934) und:

Th. Klauser, *Das römische Capitulare evangeliorum. Texte u. Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte. I. Typen* (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forsch. 28; Münster i. W. 1935).

Im Vorwort zum 1. Bd. der *Studies* (vgl. Jb. 10 Nr. 387) hatte F. bereits darauf hingewiesen, daß ein weiterer Band Untersuchungen zum Meßlektionar enthalten sollte. Es war indessen aus dieser Bemerkung nicht ohne weiteres zu entnehmen, daß Vf. anderes u. mehr zu bringen gedachte als eine eingehende Prüfung der bereits gedruckt vorliegenden Texte. Darum ließ sich Ref. durch die Ankündigung F.s in seinen schon 1926 begonnenen Bemühungen um eine umfassende Bestandsaufnahme u. Sichtung der hsl. erhaltenen röm. Perikopenlisten nicht aufhalten. So kam es, daß kurz hintereinander 2 Veröff. erschienen, die im wesentl. das gleiche Ziel verfolgen: F.s 247 S. starke Studie u. der 1., schon 319 S. umfassende Bd. des 3teil. Capitulare-Werkes aus der Feder des Ref. Von einer bedauerlichen Kraft- u. Zeitverschwendung wird man in diesem Fall nicht sprechen dürfen. Es gibt Forschungsgebiete, die so schwierig sind u. so viele Irrtumsmöglichkeiten umschließen, daß es durchaus erwünscht sein kann, wenn hier mehrere Forscher unabhängig voneinander die gleiche Arbeit tun, damit am Ende die Ergebnisse des einen an denen des anderen nachgeprüft werden können. Zu diesen schwierigen Gebieten darf aber die Perikopengeschichte u. ganz bes. die Geschichte der röm. Meßevangelien unbedingt gerechnet werden; denn die Fülle der Hss. ist so groß (die vom Ref. XXXVII ff. veröff., noch unvollständige Liste der Capitulare-Hss. zählt bereits 429 Exemplare), ihr an sich eintöniger Text ist so ungeheuer mannigfaltig, daß äußerste Zähigkeit u. ein jahrelanges Studium (F. beschäftigt sich mit dem Stoff seit mehr als 40 J.!) vonnöten sind, will man aus der Masse der Hss. auch nur die wichtigsten herausfinden, sie textlich überschauen u. ihre Zusammenhänge richtig erfassen; dabei sind natürlich der Irrtumsmöglichkeiten außerordentlich viele. Erfreulicherweise darf festgestellt werden, daß die beiden Vf. im wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen gelangt sind. — Das Gemeinsame u. Besondere der beiden Bücher läßt sich am besten veranschaulichen, wenn von der breiter angelegten Arbeit des Ref. ausgegangen wird. Diese beginnt mit einer umfangreichen Einleitung (XI—CXIV). Ihren Kern machen die Hss.-Verzeichnisse aus, die trotz knappster Fassung allein 85 S. füllen; hier sind nicht nur die Hss. mit röm. Evangelienlisten, sondern auch die mit Perikopennotizen am Rande, mit Epistellisten, mit Listen beider Meßperikopen, mit vollem Text der Epistelperikopen, vollem Text der Evangelienlesungen u. mit vollem Text beider Perikopen zusammengestellt, u. zw. jede Gruppe sorglich von der anderen getrennt. Auf Grund dieser Verzeichnisse wird ein vorläufiges Bild der äußeren Entwicklung

gezeichnet. Es ergibt sich, daß die Randnote die älteste Form der abendländ. u. auch der röm. Perikopenaufzeichnung gewesen ist, daß vielleicht im 5. Jh. die Listenform aufkam, einige Zeit später die Form des Perikopenbuches, d. h. des Buches mit voll ausgeschriebenen Perikopentexten, u. daß schon um 700 der Versuch gemacht wurde, die Perikopen in den Rahmen des Meßbuches aufzunehmen. Alle diese Formen, von der Randnote abgesehen, haben bis zum Beginn der Neuzeit friedlich nebeneinander existiert. Von keiner Form aber haben sich so viele Zeugen, vor allem aus der ältesten Zeit, erhalten wie von der Evangelienliste; der Umstand, daß sie zum Bestande der mit relig. Respekt behandelten Vierevangelienhss. gehörten, wird daran nicht unbeteiligt sein. Eine solche Evangelienliste nannte man *capitulare evangeliorum*, eine Bezeichnung, die damit zusammenhängt, daß *capitulum* nicht bloß den Buchabschnitt allgemein, sondern auch (so schon bei Augustinus) das liturg. Lesestück, die Perikope, bedeutete. In neuerer Zeit ist für die Liste der Evangelienperikopen u. mehr noch für die parallele Form der Epistelliste gerne der Ausdruck *comes* verwendet worden, in der Annahme, diese Bezeichnung entspreche frühma. Gepflogenheiten. Diese Auffassung hat indessen der Kritik nicht standhalten können. *Comes* hieß anscheinend jeder handliche Auszug aus der Gesamtbibel, der für homilet., catechet. oder liturg. Zwecke angelegt wurde; auf alle Fälle war mit diesem Wort immer nur ein Buch mit vollausgeschriebenen Texten gemeint. — Fast alle diese Dinge findet man, von den Hss.-Verzeichnissen abgesehen, auch in Freres Buch (vgl. vor allem S. 59 ff.), allerdings meist ohne eingehendere Begründung u. in so knapper Fassung, daß der Laie über wichtige Einzelheiten leicht hinweglesen wird. Die Einleitung des Ref. behandelt jedoch über das Gesagte hinaus auch noch Dinge, die F. gänzlich unerörtert gelassen hat; sie gibt eine Bibliographie der röm. Perikopenforschung, würdigt kurz die bisherigen Leistungen u. skizziert sodann die Methode, die bei der Capitulareforschung einzuschlagen ist. Dabei wird vor allem der Begriff des „Typus“ entwickelt, den auch F. verwendet; es werden damit gewisse Textformen bezeichnet, die als stadtröm. Ausgangspunkte der Entwicklung (Archetypi) deutlich greifbar werden. Die Ermittlung dieser „Typen“ ist das Entscheidende an der Capitulare-Forschung, weil mit ihnen der Rahmen gewonnen ist, in den die ebenso gewaltige wie bunte Masse der Zeugen irgendwie eingeordnet werden kann. — Im Hauptteil seines Buches hat Ref. die Texte der 4 bisher von ihm ermittelten Typen vorgelegt; sie werden mit den griech. Großbuchstaben *Π*, *Α*, *Σ* u. *Δ* bezeichnet. Der Text dieser Typen ist jedesmal durch krit. Bearbeitung einer Anzahl ausgewählter Zeugen gewonnen; diese Zeugen, durch latein. Großbuchstaben bezeichnet, sind in einer jeweils vorausgeschickten Einleitung eingehend beschrieben. Die 4 Typen werden, wie die Überschriften zeigen, folgendermaßen datiert: *Π* (nach dem wichtigsten Zeugen, Pal. 46, so bezeichnet) um 645; *Α* (nach Lorsch, dem vermutlichen Heimatort von 2 Hauptzeugen, so benannt) um 740; *Σ* um 755; *Δ* (nach der Haupths., Douai 12, gewählt) nach 750. Die nähere Begründung dieser Zeitansätze wie überhaupt die gründl. Untersuchung der 4 typ. Texte mußte für den 2. Band aufgespart werden. Auch der weitere Programmpunkt, die Einordnung einer Auswahl weiterer Hss. in den Rahmen der Typen, konnte in diesem 1. Bd. nicht mehr untergebracht werden; dafür ist ein 3. Bd. bestimmt. Aus diesem letzteren wird indessen schon ein wichtiger Text herausgegriffen u. am Schluß des 1. Bd. mitgeteilt, nämlich ein rein röm. Capitulare, das einen bis zum Ende des 8. Jh. fortgeführten Abkömmling des Typus *Π* darstellt u. allerhand merkwürdige u. wichtige Einzelheiten enthält. Ferner bringt der 1. Bd. des Ref. noch eine Übersicht über die Entwicklung des röm. Festkalenders vom 7. bis 9. Jh. u. ausführliche Register der vorkommenden Perikopen, Feste u. Kultorte. — F. stellt die gleichen 4 Typen heraus. Dem eben genannten Typus *Π* entspricht hier ein „Earlier-Type“, dem Typus *Α* ein „Martina-Type“, dem Typus *Σ* ein „Standard-Type“ u. dem Typus *Δ* der „Vitus-Type“. Die Bezeichnung „Earlier-Type“

geht von der Tatsache aus, daß die damit gemeinte Textform unter den ermittelten die älteste ist. Wer weiß aber, ob ihr dieser Charakter im weiteren Verlauf der Untersuchungen erhalten bleiben wird? Umbenennungen sind immer etwas Mißliches, man sollte sie daher von vornherein überflüssig machen. Den 3. Typus nennt F. „Standard-Typ“, weil er sozusagen die offizielle Textform der karoling. Zeit gewesen sei u. sich eben darum auch bes. stark verbreitet habe. Ich finde hingegen, daß der bevorzugte Text der karoling. Ära vielmehr der Typus A gewesen ist; habe ich recht, so ist auch die Benennung „Standard-Typ“ für Z nicht glücklich gewählt. Dagegen treffen die Bezeichnungen „Martina-“ u. „Vitus-Typ“ tatsächlich wichtige Eigentümlichkeiten von A u. A u. dürfen daher als gelungen betrachtet werden. In der Textvorlage geht F. gänzlich andere Wege als Ref. Er druckt zunächst je einen einzelnen Vertreter des Earlier- (Reims 10) und des Standard-Type (Brit. Mus., Harl. 2788) vollständig ab u. gibt dabei den Tageseintragungen beider Texte genau übereinstimmende Nummern; bei den anderen Typen werden nur die Abweichungen von den ersten zwei notiert. Einen kritisch gesichteten, auf den besten erreichbaren Zeugen aufgebauten Text der 4 Typen findet man also bei F. nicht. Hier scheint mir eine beträchtliche Schwäche des Buches zu liegen. Erstens geben nämlich gerade die gewählten Zeugen, der Reimser u. der Londoner, nur ein unvollkommenes Bild ihrer Typus-Vorlage, da gerade sie recht eigenwillige Wege gehen. Zweitens ist es für den Benutzer des Buches recht unbequem, daß er den Martina- u. Vitustext nicht als Ganzes voll abgedruckt vor sich sieht. Mit dem Fehlen einer krit. Textausgabe der 4 Typen hängt es wohl auch zusammen, daß F. zu einer bestimmteren Datierung der röm. Vorlagen nicht vorgedrungen ist. Den Weg haben Morins Untersuchungen zu den Würzburger Texten vor langen Jahren schon gewiesen. Baumstarks Studien, die F. fremd geblieben zu sein scheinen, u. meine eigenen hatten Morins Methode gerade an Vertretern des Earlier-Type weiter erprobt. Bei F. findet man für den letzteren nur die unbestimmte Datierung auf das 7. Jh. bzw. das beginnende 8. Jh. (61, vgl. 89); der Standard-Type wird der Zeit nach Gregor II. († 731) zugewiesen (ebd.); der Martina-Typ wird als dessen Weiterentwicklung bezeichnet u. dem ausgehenden 8. Jh. zuerkannt (90); vom Vitus-Typ erfährt man nur, daß er eine Weiterentwicklung der anderen ist u. daß er mit Rücksicht auf die ältesten Zeugen auch noch in das 8. Jh. gehören muß (vgl. 118; 134 ff.; 147 ff.). Ist die Vorlage u. Datierung der Typen ein wenig im Argen geblieben, so hat F. um so mehr geleistet in der Einordnung der nicht-reintyp. Texte. Hier finden sich ausgezeichnete Beobachtungen u. vielfach abschließende Lösungen für die oft sehr verwickelt liegenden Probleme. Die außerordentlich knappe Art der Darstellung u. die Unübersichtlichkeit der Gesamtlage des Buches machen freilich auch hier das Verständnis u. die Benutzung des Buches nicht immer leicht. Um den Text zu entlasten, hat F. ein interessantes System von Abkürzungen zur Bezeichnung der einzelnen Sonn- u. Wochentage des Jahres ausgedacht: die Sonntagsperioden des Jahres werden durch die Siglen Adv., Nat., Theoph., XL, Pasch., Pent., Apost., Laur., Cypr., Ang. vertreten; ein hinzugesetzter arab. Exponent bedeutet den Sonntag innerhalb der Perioden, eine danach folgende röm. Ziffer den Wochentag. Pasch. VI bezeichnet also den Freitag nach Ostern, Pasch.² VI dagegen den Freitag nach dem 2. Sonntag nach Ostern. — Eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse versucht F. S. IV f.: 1. Die vorhandenen Hss. führen uns bis ans Ende des 7. oder bis zum Anfang 8. Jh. zurück. 2. Den Text des Earlier-Type hat Pippin in der Mitte des 8. Jh. von Rom erhalten u. in seinem Reiche verbreitet. 3. Der Standard-Text entspricht dem Capitulare, das Karl d. Gr. am Ende des 8. Jh. amtlich verbreiten ließ, obwohl dieser Text eine etwas ältere liturg. Entwicklungsstufe darstellte als das von Karl d. Gr. gleichzeitig geförderte gregorian. Sakramentar. 4. In der Folge gelangen noch weitere stadtröm. Texte, welche die neueren Feste enthalten, ins Frankenreich. 5. Das Capitulare wird hier, namentlich bezüglich der Sonntage nach Ep. u. Pfingsten, überarbeitet. 6. Eine Alternativserie

von Ferial-evangelien konkurriert mit der älteren u. setzt sich ganz oder teilweise an deren Stelle. 7. Auch der gelasian. Einfluß modifiziert das Capitulare; vielleicht gehen die neue Ferialreihe, das *Commune Sanctorum* u. die Trennung des Sanctorale vom Temporale auf diesen Einfluß zurück. 8. Durch alle diese vielfältigen Einflüsse wird die alte Form des röm. Capitulare allmählich völlig aufgelöst; es kann schließlich von irgendeiner textl. Einheit nicht mehr die Rede sein, sondern es gibt eine Fülle von örtl. Sonderlisten, die nur noch lose mit einer röm. Vorlage zusammenhängen. — Damit ist die Entwicklung in den Grundlinien wohl richtig gesehen. Doch läßt sich in fast allen Punkten m. E. noch mehr u. Genaueres sagen. Den Beweis dafür muß ich freilich vorerst noch schuldig bleiben. Inzwischen hat die liturgiegeschichtl. Forschung allen Anlaß, dem greisen Vf. des engl. Buches für sein Werk aufrichtig dankbar zu sein. — Besprechungen: *Questions liturg. et paroiss.* 21 (1936) 116 (Bötte); *Recherches de Théol. anc. et médiév.* 8 (1936) 217 f. (ders.); *La Vie Spirituelle* 47 (1936) 56—8 (De Puniet); *Rev. d'Hist. eccles.* 32 (1936) 374 f. (ders.); *Zschr. f. kath. Theol.* 1936, 291 f. (Jungmann); *Ephem. Liturg.* 1936, 81—83 (Mohlberg). 348/9

R. J. Hesbert OSB, *La Messe „Omnes gentes“ du VII^e Dimanche après la Pentecôte et „l'Antiphonale Missarum“ Romain* (Rev. Grégor. 17 [1932] 81—9; 170—9; 18 [1933] 1—14) kommt zu folg., gut begründetem, Ergebnis, das er unterdessen noch bekräftigen konnte (*Antiphonale Missarium sextuplex* [1935] S. LXXVII): Die Messe *Omnes gentes* vom 7. Sonntag n. Pf. gehört nicht zum ursprüngl. Text des röm. *Antiphonale Missarum* Gregors d. Gr.; sie fehlt in den ältesten Hss. u. selbst noch in ziemlich jungen röm. Hss. des 13. Jh. Indessen hat fast die gesamte hsl. Überlieferung vom 8. Jh. an diese überzählige Messe aufgenommen. Mehrere ihrer Gesangstücke sind damals bereits vorhandenen Messen entlehnt. So stammt der *Introitus Omnes gentes* aus der Vigilmesse von Ascensio, die dem ursprüngl. röm. *Antiphonale Missarum* ebenfalls fremd ist. Das Graduale *Venite filii* ist aus der alten Scrutiniemesse *Dum sanctificatus fuero* vom Mittwoch der 4. Fastenwoche genommen. Das Offertorium *Sicut in holocausto* ist der neuen Messe eigen und offenbar schon vom Redaktor als Antwort auf das Graduale *Venite filii* gedacht. — H. weist hier auf die im Jb. 5 S. 37 angeführte Profießmesse des Cod. 54 von Engelberg (Ende des 12. oder Anfang des 13. Jh.) hin, die das gleiche Graduale u. das gleiche Offertorium enthält. — Die Messe *Omnes gentes* wurde für den 7. So. n. Pf. zusammengestellt, an dieser Stelle findet man sie in fast allen Hss. Der Interpolator scheint noch das Gesetz gekannt zu haben, nach dem die *Introitus-* u. *Communioantiphonen* wie die *Offertorien* der Sonntage n. Pf. die Reihenfolge des Psalters beachten, beim Offertorium wählte er allerdings statt des Psalmverses das genannte Stück aus Dan. 3. Manche Gegenden nahmen die Messe *Omnes gentes* erst spät an u. begnügten sich mitunter, sie am Ende der Sonntagsmessen n. Pf., zwischen dem 22. u. 23. So., einzureihen. Sie sollte offenbar, wie H. in seinem *Antiphonale Missarum sextuplex* S. XLVI (s. auch S. XXXV f.) bemerkt, Lücken füllen: zwischen dem 6. So. n. Pf. u. Peter u. Paul, zwischen der Messe *Si iniquitates* vom 22. So. n. Pf. u. der Messe *Dicit Dominus*, die häufig schon zum Advent gerechnet wurde, u. schließlich zwischen dem 3. So. n. Epiph. u. So. Septuagesima. H. Fr. [350]

K. Mohlberg OSB, *Zu meinen Untersuchungen über das glagolitische Missale von Kiew* (*Zschr. f. slav. Philol.* 10 [1933] 100—3). Erklärungen zur Kritik von B. v. Arnim, erschienen ebd. 8 (1931) 494—503. [351]

L. Gougaud OSB, *Une oraison protéiforme de l'Ordo commendationis animae* (Rev. Bénéd. 46 [1934] 8—11) weist die Quellen der Formel *Commendamus tibi* aus dem *Ordo commendationis* nach. Das 1. Glied der Formel (*Commendamus . . . non renuas*) stammt aus einer Oration, die man schon in einem Arelatenser Klosterordo des 6. Jh. (*Caesarii Regula virg.* ed. Morin 31) u. im alten Gelasianum (Wilson 299), verkürzt im Leofric Missal u. im Rituale von St. Florian findet. Glied 2—4

(*Agnosce . . . Laetifica . . . Licet . . .*) finden sich in zwei verschiedenen Formeln. Die 1., beginnend mit den Worten *Suscipe*, begegnet im alten Gelasianum (296 Wilson) u. im mozarabischen *Liber ordinum* (Férotin 110); sie verschwindet im 11. Jh. Die 2., beginnend mit den Worten *Omnipotens sempiterna Deus*, taucht zuerst Ende des 10. Jh. im Sakramentar von Winchcombe auf u. läßt sich bis zum 16. Jh., vorwiegend in engl. Texten, verfolgen. Formell bemerkenswert ist das 3. Glied des Textes: die Wendung *ne memineris . . . ebrietatum*, die auch in den klösterl. *Ordines* beibehalten war, fällt durch die altertüml. Ungeschminktheit der Ausdrucksweise auf; *furor sive fervor mali desiderii* ist ein um 1500 vollzogener Kompromiß zwischen den miteinander streitenden Lesarten *furor* u. *fervor*, letztere seit dem 12. Jh. bezeugt. [352]

B. Fischer, *Die Entwicklung des Instituts der Defensores in der römischen Kirche. Eine Studie im Anschluß an Ordo Romanus I* (Ephem. Liturg. 48 [1934] 443—54) gehört nur wegen des Ausgangspunktes der Untersuchung in den Rahmen des Jb. [353]

P. de Puniet OSB, *Le sacramentaire romain de Gellone* (Ephem. Liturg. 48 [1934] 3—65; 157—97; 357—81; 517—33; 49 [1935] 109—25; 209—29; 305—47; 50 [1936] 3—33; 261—95; noch unvollendet). Diese nicht sehr glücklich betitelte Veröffentlichung gibt in Tabellenform eine Übersicht über den Formelbestand der wichtigsten Vertreter des *Gelasianum saec. VIII*. Berücksichtigt sind das *Gellonense*, das von Cagin schon edierte Sakramentar von Angoulême, das Berliner Sakramentar der Sammlung Phillips, das durch Chevalier bekannt gewordene Reimser Sakramentar des Godelgaudus, der in einer Ausgabe Mohlbergs vorliegende Sangall. 348 nebst dem Cod. 350 der gleichen Bibliothek, die Zürcher Hss. C 43 u. 30, das von Dold veröff. Karlsruher Palimpsest CXII, der Paris. 2296, das von Mohlberg publizierte Palimpsest der Angelica, das Brüsseler Kurzsakramentar u. das Sakramentar von Monza. Auf jede dieser 13 Hss. entfällt in der Tabelle eine Spalte; 2 weitere sind für das alte *Gelasianum* des Reg. 316 u. für das *Gregorianum* bestimmt. Vom alten *Gelasianum* u. vom *Gellonense* als dem ältesten u. führenden Vertreter des *Gelasianum saec. VIII* sind die Anfänge u. Schlüsse sämtlicher Formeln mitgeteilt; das Formelgut der übrigen Zeugen der jüngeren gelasian. Gruppe ist durch Zahlen vertreten; vom *Gregorianum* werden nur die Formeln nachgewiesen, die in das jüngere *Gelasianum* übergegangen sind. Für die Sakramentarforschung ist das Erscheinen dieser Synopse von großer Bedeutung. Man erfährt jetzt endlich im einzelnen, was im *Gellonense* u. einigen anderen bisher gar nicht oder nur teilweise bekannt gewordenen Zeugen steht. Man kann mit Hilfe der Tabellen des Vf. nun auch bequem überblicken, wie sich das *Gelasianum saec. VIII* zu seinen beiden Vorlagen, dem alten *Gelasianum* u. dem *Gregorianum*, verhält u. was für Abweichungen innerhalb dieser Sakramentargruppe selbst bestehen. Einen Teil dessen, was sich von den Tabellen ablesen läßt, hat Vf. selbst in den beigegebenen Abhandlungen schon vermerkt. In diesen findet man nämlich außer einer Beschreibung des *Gellonense* u. seiner Schwesterhss. (I—II) zusammenfassende Betrachtungen über die Hauptteile des Sakramentarinhalts: über die Weihnachts- u. Fastenzeit (III), die Bußriten (IV), das Sanktorale (V), die nachpfingstl. Sonntage (VI), den Advent (VII) u. über Commune- u. Votivmessen (VIII). Vf. stellt fest, daß das jüngere *Gelasianum* seinen Namen zu Recht trägt. Seine Formulare sind weit überwiegend aus gelasian. Stoff u. nach gelasian. Vorbild gebaut, wenn auch für die Gruppierung der Rahmen des *Gregorianum* maßgebend war. Das benutzte *Gelasianum* ist mit dem Reg. 316 nächst verwandt; dagegen stimmt das verwertete *Gregorianum* weder mit dem Paduanus noch mit dem Hadrianum genau überein — es ist eben, was Vf. nicht ganz klar gesehen zu haben scheint, etwas jünger als der Paduanus u. darum um einige Feste, wie z. B. Primus u. Felicianus, reicher. Wenn Vf. zum 1. I. bemerkt, dieser Tag bezeichne das älteste Marienfest, nämlich die Dedicatio der Basilika S. Maria Antiqua u. zugleich den Triumph der Gottesmutter über die falschen Gottheiten, so ist das

sicher unhaltbar. Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung der im jüngeren *Gelasianum* vorkommenden Feste; hier sind durch verschiedenen Druck die dem *Gelasianum* u. *Gregorianum* gemeinsamen Feiern, die jedem der beiden Bücher eigentümlichen u. endlich die vom jüngeren *Gelasianum* hinzugefügten unterschieden. Freilich müßten einige der letzten Gruppe zugeschriebenen Feste zum Bestande der gregorian. Vorlage geschlagen werden, in der sie nach Ausweis der *Capitularia evangeliorum* sicher gestanden haben; so Gregor, Primus u. Felicianus, Basilides. Die umbrischen u. campanischen Heiligenfeste, die sich im alten *Gelasianum* finden, bringt Vf. mit dem siegreichen Kampfe des Narses gegen die german. Eindringlinge zusammen, eine Vermutung, die man im Auge behalten muß. Die Messen in *vigilia* u. in *natale omnium apostolorum* des alten *Gelasianum* möchte Vf., wie schon früher, auf ein altröm. Fest aller Apostel zurückführen. Gewiß zu Unrecht. Im Anschluß an die Betrachtungen zum Sanktorale wird die Frage aufgeworfen, wie es kam, daß die beiden röm. Sakramentare für dieselben Heiligenfeste völlig verschiedene Formulare hatten. Vf. vermutet, das alte *Gelasianum* sei das Sakramentar der Zömeterialbasiliken u. der Stationsgottesdienste, das *Gregorianum* dagegen das des Laterans gewesen. Auf seiten des alten *Gelasianum* spreche dafür, daß sich hier die Formel für die Verkündigung der Stationsfeiern finde u. daß jede Messe 2 Kollekten habe; von diesen müsse die 1. für die Kollektenkirche, die 2. für die Stationskirche bestimmt gewesen sein. Auf seiten des *Gregorianum* spreche für die Hypothese, daß dieses Sakramentar in seinem Text besondere Beziehungen zum Lateran aufweise u. daß viele Hss. den Vermerk trügen: *ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum*. Mit den vom Vf. ins Feld geführten Indizien ist der Beweis nicht erbracht; der Hinweis auf den Bibliotheksvermerk der gregorian. Hss. ist sogar falsch, da dieser sich nicht auf die Bibliothek des röm. Patriarchiums, sondern auf die Aachener Palastbibliothek bezieht (s. zuletzt Lietzmann, *Sacr. Gregorianum* XVI f.). Die ganze Frage läßt sich wohl erst entscheiden, wenn ein gründlicheres Studium des *Leonianums* uns über das Werden der röm. Meßformulare besser unterrichtet hat u. das Verhältnis der im *Leon.* gesammelten Meßtexte zum *Gelasianum* u. zum *Gregorianum* planmäßig untersucht ist. Wenn übrigens Vf. meint, die Formel für die Ankündigung der Feste sei im *Gregorianum* deswegen weggefallen, weil das Martyrologium u. das Sakramentar ja genaue Zeit- u. Ortsangaben enthielten, so ist doch zu bedenken, daß die Feste nicht zunächst für den Klerus, sondern für das Volk angekündigt wurden; dieses hatte aber sicher im allg. keine Möglichkeit, in die Sakramentare u. Martyrologien Einblick zu nehmen oder die Verlesung des letzteren anzuhören. Sicher hat auch im 7. u. 8. Jh. der Diakon noch die kommenden Feiern angekündigt; daß die Formel nicht mehr ins Sakramentar aufgenommen wurde, lag vielleicht daran, daß eben das Sakramentar nicht die diakonalen, sondern die bischöfl. bzw. priesterl. Texte enthalten sollte, vielleicht z. T. auch daran, daß die Verkündigung immer häufiger mit der Predigt verbunden wurde; dort hat sie ja dann auch ihren dauernden Platz gefunden. [354]

P. Symons, *Les prières liturgiques pour le Roi* (Quest. liturg. et paroiss. 19 [1934] 89—93). Während die *Orationes pro imperatore* (nr. 5 der *Orationes diversae* des Missale Romanum) röm. Ursprungs sind — zuerst bezeugt im *Gelasianum* S. 276 f. Wilson —, sind die *Orationes pro rege* (nr. 6 der *Orat. div.*) nichtröm. Ursprungs. Man begegnet ihnen zuerst im Alkuin. Anhang des *Gregorianum*, dann bei Hincmar von Reims (PL 125, 808). Aber bei diesem erscheint nicht der Schluß *Per Dominum* wie bei Alkuin, sondern der richtige *Qui vivis*. Die Frage, ob Hincmar eine Änderung vorgenommen hat oder 2 unabhängige alte Überlieferungen vorliegen, möchte S. eher im letzteren Sinne entscheiden. In den engl. Zeugen der Kollekte findet man vom 11. Jh. an nach *devitare* den Zusatz *et hostem superare*. Ins *Pontificale Romanum* (pars I) sind die fränk. Gebete erst nach 1583 eingedrungen. — Die *Oration* *Deus cui omnis potestas* begegnet einerseits in der *Benedictio abbatis* (*Pontif.*

Rom. p. 1), anderseits in den *Preces pro rege* u. in erweiterter Form im *Ordo ad benedicendum imperatorem* (*Ordo Rom.* XII). Diese Oratio muß altröm. sein u. wurde ursprünglich wohl ganz allgemein auf jeden hierarch. Amtsträger angewandt. [355]

Wolfram von den Steinen, Chlodwigs Taufe: Tours 507? (Histor. Jahrb. 53 [1933] 51—66). *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine Quellenkritische Studie* (Mitt. des österr. Instituts f. Geschichtsforsch. 12. Erg.-Band [1932] 417—501). Die 2. ungemein gehaltreiche Arbeit geht insofern neue Wege, als sie die Frage ernstlich behandelt, „unter welchen Voraussetzungen die (von der Taufe Chlodwigs handelnden) Quellen, gerade an diesem Punkte, stehen, was sie sagen wollen u. können, woher sie, gleichviel ob richtig oder falsch, ihre Nachrichten haben“. Eines der Ergebnisse beider Arbeiten ist der gegenüber der These B. Krusch' von der Taufe Chl.s in Tours 507 geführte Nachweis, daß Chl. von Bisch. Remigius in dessen Bischofsstadt Reims am Weihnachtsfest eines zwischen der Alamannenschlacht u. dem Burgunderkrieg liegenden Jahres getauft worden ist, nach Vf. 498, u. mithin die traditionelle, auf Gregor v. Tours, *Hist. Francorum* II 29—31 fußende Ansetzung der Taufe auf Weihnachten 496 so ziemlich zu Recht besteht. Bei der Interpretation der von der Taufe Chl.s sprechenden Quellen zeigt sich Vf. nicht nur mit der Tauf-liturgie völlig vertraut — hier kann er sich auf P. de Puniet OSB, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne* (Rev. des questions histor. 72 [1902] 382—423) stützen —, sondern auch, woran es bisher die Historiker hatten fehlen lassen, mit der liturg. Katechumenatspraxis (s. bes. *Chlodwigs Übergang zum Christentum* 451 f.). Aus dem Brief des Bisch. Avitus v. Vienne, in dem dieser Chl. seine Glückwünsche zu der am Weihnachtsfest empfangenen Taufe übermittelt, ersehen wir, daß Chl. vor seiner Taufe Avitus benachrichtigt hatte, er sei *competens*, Taufkandidat, geworden (Aviti ep. 48, *M. G. Auct. antiq.* VI, 2 S. 75; zum Begriff *competens* siehe *Chlodwigs Übergang* 454 f.). Diese Äußerung Chl.s wirft ihr Licht auf eine Bemerkung in dem um 565 an Chl.s Enkelin Chlodosvinde, die Gemahlin des Langobardenkönigs Alboin, gerichteten Brief des Bischofs Nicetius v. Trier. Da heißt es von Chl.: . . . *humilis ad domni Martini limina cecidit et baptizare se sine mora promisit* (*M. G. Epp.* III, 122). Daß wirklich das überlieferte *pro misit* beizubehalten u. nicht, wie Krusch will (Neues Archiv 49 [1932] 460 f. u. Histor. Vierteljahrsschr. 28 [1934] 566 f.), in *per misit* zu ändern ist u. daß das in Tours abgelegte Taufversprechen Chl.s vor 507, ja, wie aus dem Brief des Nicetius ersichtlich ist, vor dem Krieg mit Gundobad, also vor 500, abgelegt sein muß, zeigt Vf. mit aller nur wünschenswerten Klarheit im 1. Aufsatz. Mit dem Taufversprechen machte Chl. also Ernst, indem er sich als *competens* bekannte. Das braucht m. E. nicht in Tours selbst geschehen zu sein, wie Vf. annimmt, der mit dem Taufversprechen auch die Taufanmeldung (das *nomen dare*) u. die Einladung zur Teilnahme an seiner am Weihnachtsfest bevorstehenden Taufe „vor den Reliquien des kathol. Nationalheiligen“, ja, an dessen Fest, dem 11. XI., erfolgt sein läßt (*Chlodwigs Übergang* S. 491). Nach ihm „entspricht die Frist vom 11. XI. bis zum 25. XII., dem Taufstag, ganz vortrefflich jenen 40 Tagen, die als normale Dauer der Kompetenzeit galten“. Möglich ist dieser Besuch Chl.s *ad domni Martini limina* am 11. XI. natürlich — für dieses Datum spricht sich auch L. Levillain aus: *La conversion et le baptême de Clovis* (Rev. d'hist. de l'église de France 21 [1935] 185 mit Anm. 64) —, aber ebenso möglich ist er doch auch an einem andern, früheren Tage, etwa am Bischofsweihtag des Hl. (11. VIII. bzw. schon 4. VII.) oder am Translationstag seiner Gebeine (4. VII.); über diese Feste s. zuletzt A. Lambert OSB, *La Fête de l'„Ordinatio sancti Martini“* (Rev. Mabillon 26 [1936] 1 ff.) u. hier S. 14 ff. eine Kritik der diesbezügl. Angaben Gregors v. Tours. Daß ferner die Kompetenzeit, wenn die Taufe an einem andern Termin als in der Osternacht gespendet wurde, genau der Zeitspanne der Quadragesima entsprochen habe, ist nur Vermutung. — Vertrautheit mit liturg. Sprache u. liturg. Brauch gehört schließlich auch

dazu, einen andern Satz des Avitusbriefes richtig zu verstehen: *Numquid fidem perfecto praedicabimus, quam ante perfectionem sine praedicatore vidistis?* So schreibt Avitus dem Chl. zur Taufe. Vf. übersetzt: „Sollen wir dem Vollkommenen den Glauben predigen, den Ihr schon vor der Vollkommenheit gesehen habt?“ u. gibt eine gute Interpretation dieses Satzes (*Chlodwigs Übergang* 492 ff.): Chl. muß vor seiner Taufe Zeuge eines Wunders gewesen sein, muß im Wunder den Glauben gesehen haben. „Mir besteht kein Zweifel, daß Avitus an dieser Stelle ein von Chl. erlebtes Wunder voraussetzt, u. zwar eins, das mit des Königs *perfectio* = Taufe in Verbindung steht.“ Doch erblickt er darin nicht mehr, wie er es früher tat, eine Anspielung auf die Alamannenschlacht, sondern sucht das Wunder in der Nähe der Taufe: „Chlodwig hatte in Tours am Martinstag etwas von jenen Wundern miterlebt, die Nicetius auch dem Alboin verheißt“. Gegen diese Schlußfolgerung hat L. Levillain zweimal Einspruch erhoben, in seiner anerkennenden u. weithin zustimmenden Besprechung der beiden Arbeiten des Vf.: *Le Moyen Age* 44, 3^e série t. 5 (1934) 272 u. in seinem oben gen. Aufsatz *La conversion* etc. S. 173 f., u. zw. geht er von der Tatsache aus, daß Chl. bei seinem Taufversprechen in Tours am Ende des Katechumenats stand. „Hätte nun Avitus auf Wunder des hl. Martinus angespielt, wie hätte er dann sagen können, Chl. *habe den Glauben vor seiner Taufe ohne Prediger gesehen?* Dieser Einspruch Levillains scheint begründet: Wer seine Katechumenatszeit zum großen Teil schon hinter sich hat u. durch seine Taufanmeldung *competens* wird, ist eben nicht mehr *sine praedicatore*. Mit Levillain müßte man also nicht an ein Wunder in Tours, sondern an die wunderbare Hilfe Gottes denken, die Chl. in der Alamannenschlacht erfahren hatte. Indessen scheint die Frage doch wohl erlaubt, ob Avitus nicht jene *praedicatio* gemeint haben kann, wie sie bei Chl. in intensiver Weise mit dem Zeitpunkt, wo er *competens* wurde, einsetzte, also bald nach seinem Besuch in Tours. Wenn diese Frage bejaht werden dürfte, so kann Avitus sehr wohl, wie Vf. wollte, ein in Tours geschehenes Wunder im Auge gehabt haben, dessen Augenzeuge Chl. geworden war. H. Fr. [356]

B. Capelle OSB, *Alcuin et l'histoire du symbole de la messe* (Recherches de Théol. ancienne et médiévale 6 [1934] 249—60) verbessert u. ergänzt eigene frühere Ausführungen (ebd. [1929] 7—20). In einem neugefundenen Brief, den Alkuin zwischen 795 u. 798 in Sachen des Adoptionismus an Beatus von Liebana richtete (Carlo, *Contribución al corpus de códices visigóticos* [Madrid 1931] 214 f.), bezieht sich der Absender auf ein in der Liturgie gesungenes Credo; er sagt darüber: *in simbolo catholice pacis cantare solemus*. Nun hat aber der Text des von Alkuin angeführten Credo 2 charakteristische Lesarten mit dem Stowe Missal (8 Warner) gemein: *descendit de celo, homo natus*. Ein um 800 von Alkuin (*Adv. Felicem* 1, 9) angeführtes Credo stimmt mit dem Stowe Missal außer in den beiden erwähnten Wendungen noch in 2 weiteren überein: *natum ex Patre, crucifixus autem*. Die frühe Entstehung des Stowe Missal (um 810) u. der altertüml. Charakter seiner Texte schließen die Annahme seiner Abhängigkeit von karoling. Neuerungen aus. Andererseits verrät die ir. Liturgie, wie schon Bishop, *Liturgica historica* 165 ff. sah, span. Einwirkungen u. zw. solche unmittelbarer Art. In Spanien aber war das Credo 589 nach byzant. Vorbild in die Messe aufgenommen worden; dieses span. Beispiel muß auf Irland eingewirkt haben. Die Iren nahmen indessen 2 Änderungen vor: es wurde nicht der in Spanien geläufige Credotext gewählt, sondern der den Iren vertraute; außerdem wurde das Credo nicht wie in Spanien (u. Byzanz) vor oder nach dem Pater noster, sondern nach dem Evangelium gesungen. Um 700 war der ir. Einfluß auf die Liturgie der Angelsachsen sehr stark; damals wird nach C. sowohl der ir. Credotext wie die Gewohnheit, das Credo nach dem Evangelium zu singen, nach York gekommen sein. Von dort dürfte Alkuin die Sitte nach Aachen mitgebracht haben, wo man freilich dann den korrekten, von Paulinus v. Aquileja 796 bearbeiteten Text dem ir. vorzog. Die Stationen in der Geschichte des Credos

der Messe wären demnach: Konstantinopel, Spanien, Irland, York, Aachen, die fränkisch-deutsche Kirche, Rom. Der zeitl. Rahmen der Entwicklung wäre durch die J. 515 u. 1014 bezeichnet. Auf das meistens angeführte Zeugnis über die Einführung des Credo schon durch Petrus Fullo um 475 muß nach C., *Cours et Conférences des semaines* 6, 174 verzichtet werden. — Der schwache Punkt in diesen scharfsinnigen Kombinationen ist wohl der ir. Faktor. Irland soll die Anregung zur Annahme des Credo von Spanien übernommen, sich aber gleichzeitig vom span. Vorbild freigemacht haben, indem es 1. einen anderen Text wählte, 2. einen anderen Platz im Ganzen der Messe dafür bestimmte. Hier werden weitere Untersuchungen den letzten Zweifel noch ausräumen müssen. [357]

A. Dold OSB, *Ein seltsamer Textzeuge für die Prophetien des Karsamstags und ihre Gebete* (Ephem. Liturg. 48 [1934] 301—9) gibt den dürftigen Text eines vereinzelt Pergamentblattes der Münchener Staatsbibl., Clm 29 164, bekannt u. bemüht sich um seine Deutung. Das Blatt ist nach D. um 800 geschrieben. Die in seinem Text vorgesehenen Karsamstagsprophetien entsprechen den Stücken 4—11 der *Gelasiana saec. VIII*, doch sind die angeschlossenen Orationen nur bei Prophetie 4 u. 5 die gleichen wie in der genannten Sakramentargruppe; die von Prophetie 6—9 halten sich genau an die Reihenfolge des *Gregorianum*, die restlichen 2 sind ungewöhnlich. Auf Prophetie 9 folgt merkwürdigerweise der Anfang einer Rubrik: *Hanc dicit quando in ecclesiae*, worauf das Ms. abbricht. An Hand einer S. 303 mitgeteilten Synopse über den Prophetienteil aller röm. Sakramentargruppen sucht D. die Rätsel der vielgestaltigen Überlieferung zu lösen; abschließende Aufschlüsse sind jedoch vorerst wohl noch unmöglich. [358]

A. Dold OSB, *Ein Evangelien-Perikopen-Fragment des Stiftes St. Peter in Salzburg* (ebd. 382—9). Es handelt sich um ein dem frühen 9. Jh. angehöriges Fragment vom Deckel der Hs. A VIII 33, das den Capitulare-Text vom Samstag vor Palmsonntag bis Freitag nach Weißen Sonntag mitteilt. D. gibt einen diplomatisch getreuen Abdruck des Textes u. vergleicht ihn mit 12 anderen Capitularia. Offenbar gehört das Fragment in die Nähe des Typus A. [359]

J. M. Hanssens SJ, *Le texte du Liber officialis d'Amalaire* (Ephem. Liturg. 47 [1933] 113—25; 226—48; 313—28; 413—30; 493—505; 48 [1934] 66—9; 223—32; 549—69). Diese gründliche Untersuchung behandelt in 18 Kp. alle Fragen, welche die Überlieferung des *Liber officialis* aufgibt. Die Studie ist als Grundlegung einer hoffentlich bald erscheinenden krit. Neuausgabe des Buches gedacht. H. hat insgesamt 57 Hss. des L. o. ermittelt; die von Cochlaeus u. von Hittorp benutzten ließen sich nicht mehr nachweisen, scheinen also verloren zu sein. Der bisher verwandte Titel *De ecclesiasticis officiis* ist sicher falsch; gerade die ältesten Hss. bezeugen den Titel *Liber officialis* u. mit *Liber* oder *Libellus officialis* pflegte auch Amalar selbst seit 836 mit Vorliebe sein Werk zu bezeichnen. Der Autornamen Symphosius Amalaricus findet sich in einer einzigen Hs., dem von Adhemar v. Chabannes geschriebenen Paris. 2400. Der letzte unter den 7 beigegebenen Briefen (am Schluß der Migne-Ausgabe abgedruckt) ist erst vom 10. Jh. an hsl. bezeugt u. sicher unecht. Brief 1—6 sind zwischen etwa 823 u. 835 geschrieben. Die allseitige Prüfung der Überlieferung hat H. gestattet, die älteren Feststellungen von Wilmarth (Rev. Bénéd. 37 [1925] 73—99; 276—82) zu erhärten u. schärfer zu fassen: es sind nicht bloß 2, sondern 3 Fassungen des Buches durch Amalar zu unterscheiden. Die 1. enthielt die Vorreden *Gloriosissime* u. *Ubi sanctus Augustinus*, die 3 ersten Bücher u. die Briefe 1—4; diese Fassung wurde nach 813 in Lotharingen geschrieben u. 823 Ludwig d. Frommen gewidmet; ihr Hauptverbreitungsgebiet waren Austrasien u. Neustrien. In der 2. Fassung ist das Buch auf die jetzigen 4 Bücher angewachsen; hinzugekommen sind auch die Briefe 5—6; der Text ist schon erheblich verändert; diese Fassung findet vor allem im Elsaß, in Bayern u. in Italien Verbreitung. Die 3. Redaktion ist veranlaßt durch die bei der Romreise

von 831 gemachten Erfahrungen; ihr Kennzeichen ist die Vorrede *Postquam scripsi*. — In einer Hs. des Corpus Christi College in Cambridge, geschrieben im 10. Jh. in Landevennec, findet sich ein bei Andrieu nicht zu belgender Ordo für die 3 letzten Tage der Karwoche; H. druckt ihn S. 228 Anm. 4 ab. [360]

A. Wilmart OSB, *Un témoin anglo-saxon du calendrier métrique de York* (Rev. Bénéd. 46 [1934] 41—69). Den früher Beda zugeschriebenen metr. Kalender *Prima dies eqs.* hatte zuletzt H. Quentin, *Martyrologes historiques* 123 ff. ediert u. als eine in York nach 745, also jedenfalls lange nach Bedas Tod, entstandene Schöpfung erwiesen. W. kann jetzt in dem Cotton. Vesp. B VI des Brit. Museums einen neuen, um 850 in Lichfield entstandenen Zeugen vorstellen, der sich mit dem von Erchempert Ende des 9. Jh. in Montecassino benutzten Text eng berührt u. mit diesem vor allem die Erwähnung des Todes des hl. Bonifatius gemeinsam hat. S. 65 ff. hat W. den Text des neuen Zeugen in krit. Bearbeitung vorgelegt u. zugleich das Verhältnis seines Heiligenbestandes zu dem der anderen Hss. übersichtlich dargestellt. Wichtiger als all dies ist in unserem Zusammenhang folgendes. 1. W. macht auf die bisher völlig übersehene Tatsache aufmerksam, daß in dem Gedicht v. 67 f. das Allerheiligenfest erwähnt ist: *Multiplci rutillet gemma ceu in fronte Nouenber, / Cunctorum fulget sanctorum laude decorus*. W. unterzieht die Zeugnisse für das Allerheiligenfest einer neuen eindringlichen Prüfung u. kommt zu dem Ergebnis, daß der Festgedanke seit dem 7. Jh. „überall in der Luft lag“, daß es aber insulare, letztlich vielleicht von ir. Anregungen gespeiste Kreise sind, welche dem Gedanken kurz vor 800 konkrete Form gegeben haben. Erst in diese Zeit wäre daher auch der Kalender zu setzen. 2. Die Kalender des MA zerfallen, wie schon Bishop erkannte, in eigentliche „Kirchenkalender“, d. h. solche, die aus der liturg. Praxis erwachsen sind u. ihr dienen, u. „Kalender“ schlechthin, künstliche, aus literarischer Beschäftigung u. subjektivem Ermessen hervorgegangene Erzeugnisse, die für die private Erbauung u. Belehrung bestimmt waren. Der Kalender von York gehört sicher zur 2. Gruppe; er ist nach W. nächst dem Kalender von Luxeuil-Corbie (um 700) u. dem Kalendarium Willibrords (vor 721) ihr ältester Vertreter. Die Untersuchung der Feste des Yorker Kal. zeigt, aus welchen Quellen derartige Kalenderschreiber schöpften. Man findet a. 39 Kalendernotizen, welche sich durch die Benutzung des alten *Gelasianum* u. des *Gregorianum* erklären lassen (wobei aber für die in England gebrauchten Bücher m. E. ein gallikan. Einschlag anzunehmen ist, vgl. *Circumcisio*); b. 10 Notizen, welche sich auf Heilige der Gegend von York beziehen, ohne aus dem dortigen „Kirchenkal.“ geschöpft zu sein; c. 16 Notizen, deren Herkunft weder auf die 1. noch auf die 2. Weise erklärt werden kann (Anastasius muß hier wohl gestrichen u. zur 1. Gruppe geschlagen werden, da er seit dem 7. Jh. in vielen röm. Büchern gestanden hat; vgl. mein *Capitulare Evangeliorum* I 16 nr. 33 u. ö.). Die an 3. Stelle genannten Eintragungen führt W., im großen u. ganzen sicher mit Recht, auf die hagiograph. Lektüre, näherhin auf die Martyrologien zurück. Es ist sicher auch richtig, wenn W. weiter ausführt, daß die Kal. von der Art des Yorker die Erweiterungen, die der „Kirchenkal.“ in den nächsten Jh. erfuhr, vorbereitet u. veranlaßt haben; nur glaube ich, daß die Martyrologien dabei nicht bloß mittelbar, d. h. durch die Kal., sondern auch unmittelbar mitgewirkt haben; vgl. meine Ausführungen in der *Festgabe Kard. Schulte* (1935) 17 ff. Ich bin auch nicht sicher, ob es richtig ist, wenn W. 61 Anm. 2 das Auftreten der Apostelgruppe im *Gelasianum saec. VIII* auf die Einwirkung der Martyrologium Hieronymianum zurückführt. [361]

B. Buennner OSB, *L'ancienne Liturgie Romaine. Le Rite Lyonnais* (Lyon 1934). Die mit Einschränkungen berechnigte These des Vf. ist, daß sich in Lyon der altröm. Ritus besser erhalten habe als anderswo; daraus erklärt sich der zunächst etwas verwirrende Titel des Buches. Klar u. fesselnd geschrieben, zerfällt es in einen geschichtl. (15—116) u. einen beschreibenden Teil (117—293). Am Schluß ist ein

157 Nummern umfassender Katalog der erhaltenen Lyoner Liturgica angehängt; man findet hier auch ausführliche Erklärungen zu den 29 Tafeln des Buches. Diese Tafeln, neben die 21 Textabb. treten, geben die einzelnen liturg. Funktionen u. die dabei verwandten Paramente u. Geräte wieder; sie sind teils aus Werken des 18. u. 19. Jh. übernommen, teils nach Aufnahmen des J. 1934 hergestellt. — Die entscheidenden Ereignisse der Lyoner Liturgiegeschichte sind im 1. Teil i. a. recht verständlich dargestellt: die Einführung der reinen gregorian. Liturgie nach dem Aachener Vorbild unter Bischof Leidrad um 800, die Rezeption des römisch-deutschen Pontifikale unter Burchard II. um 1000, die Annahme des jansenistisch eingestellten sog. Pariser Meßbuchs u. Breviers unter Erzb. de Montazet zwischen 1768 u. 1787, die Einführung der röm. Bücher unter gleichzeitiger Anerkennung des alten Lyoner Zeremoniells im J. 1864 bzw. 1902. Der Legende von der kleinasiat. Herkunft der Lyoner Liturgie ist B. ebensowenig zugetan wie der von Duchesne, Thibaut u. a. vertretenen Auffassung, daß wenigstens die gallikan. Liturgie des 5. bis 8. Jh. ihre Wurzeln im Osten habe; man findet S. 30—43 nützliche Tafeln, die das Studium des gegenseitigen Verhältnisses der byzant., röm., gallikan. u. ambrosian. Meßliturgie erleichtern. Wenn B. S. 43 meint, das *Sacr. Gregorianum* sei durch Augustin v. Canterbury um 600 nach Gallien, insbes. nach Lyon, gebracht worden, so wird man ihm entgegenhalten müssen, daß die Archetypi aller bisher untersuchten *Gregoriana* über das J. 630 nicht hinausführen u. alle anderen Quellen noch viel jünger sind. Über die Bedeutung der liturg. Reformbestrebungen des Bonifatius u. Pippins, der fränk. Reise Stephans II. u. der röm. Reise Chrodegangs, sowie über die Eigenart des *Gelasianum saec. VIII* u. das zeitliche Verhältnis all dieser Faktoren hat B. teils unklare teils unrichtige Vorstellungen (43 ff.), vgl. dagegen *Histor. Jahrb.* 53 (1933) 169 ff. (Jb. 13 Nr. 277). Die interessante Frage, wie das unröm., von Florus geschaffene u. von Agobard gebilligte Lyoner Antiphonar wieder außer Gebrauch kommen konnte, bleibt leider unerörtert (68). Die Jh. zwischen 1000 u. 1570 sind in B.s Darstellung *saecula obscura*; hier wäre offenbar noch vieles nachzuholen, da es an Hss. dieser Zeit, wie der Katalog zeigt, nicht fehlt. Auch zu einer näheren Untersuchung des Einflusses der pian. Ausgaben auf die Liturgie von Lyon scheint B. nicht gekommen zu sein; mit dem Satz „Lyon corrigea ses livres liturgiques tout en gardant soigneusement les vieux usages“ (81) ist wenig anzufangen. — Der Schwerpunkt des Buches liegt aber offenbar erst im 2. Teil, wo sich auch in den Anm., namentlich in dem Kp. über den *Ordo missae*, der Niederschlag ausgedehnter eigener Forschungen angesammelt hat. Zur vollen Entfaltung ist die Lyoner Lit. immer nur in der klerusreichen Kathedrale (ursprünglich St. Stephan mit den Annexen St. Johannes u. Hl. Kreuz [vgl. die analogen Verhältnisse am Lateran in Rom]; im 12. Jh. wird St. Johannes Hauptbau) gekommen; daher beschränkt sich B. darauf, die in der Kathedrale einst u. heute geltenden Verhältnisse zu schildern. Ich hebe nur die bemerkenswertesten Einzelheiten heraus. Wie in Rom steht die Kathedra im Scheitelpunkt der Apsisnische, rechts u. links schließen sich die Bänke für die assistierenden Priester an. Der Hochaltar, den Innozenz VI. 1245 weihte, hat die uns geläufige Stellung. Aber unmittelbar hinter ihm, also an der Kathedralseite, steht ein kleinerer Altar, auf dem täglich mit dem Gesicht zum Schiff zelebriert wird u. der bei feierl. Funktionen als Kredenz dient. Es scheint mir sicher, daß dieser Altar der ursprüngliche war; er birgt die 806 nach Lyon gelangten Reliquien des hl. Speratus u. Gen., vielleicht ist also erst seit 1245 die feierl. Messe in entgegengesetzter Richtung gehalten worden. Der Altar war bis zum 18. Jh. außerhalb des Gottesdienstes unbedeckt. Vor dem Hochaltar, d. i. zur Schiffsseite hin, stand bis 1749 der „Râtelier“, ein hohes Gerüst mit 7 gelben (!), Kerzen, von denen eine Tag u. Nacht brannte. Nach Beseitigung des Râtelier wurden Kreuz u. 6 Leuchter auf den Altar gestellt, was bis dahin nicht üblich gewesen war (139 ff.). Der Zelebrant u. seine Leviten trugen beim tägl. Hoch-

amt Mitren in der Farbe der Gewänder (147). Der Amikt wurde bis 1737 über der Albe getragen, der Manipel erst nach der Kasel angelegt (151; 221¹). Die Kapitularien trugen bis 1749 an allen höheren Festen Cappae in der Tagesfarbe. Erst 1766 wurde die Sitte abgeschafft, bei gewissen Bußriten barfüßig zu erscheinen (154 f.). Eine Orgel kennt die Kathedrale erst seit 1841; bis in die neuere Zeit ist nur Choralgesang geduldet worden (105; 150). Ein merkwürdiger Gebrauch ist die *a priva*: war beim Gottesdienst ein ernster Fehler gemacht worden, so wurde die Feier in gedämpftem Tone fortgesetzt; beim Offizium begaben sich in einem solchen Falle die Kapitularien hinter den Altar (150¹). Das Offizium wurde bis ins 18. Jh. auswendig gebetet, worauf man nicht wenig stolz war; daher sind auch nur wenige Lyoner Breviere erhalten (92; 175). Die Taufe wurde noch im 16. Jh. durch Untertauchen gespendet (177). Der Kalender der Kirche von Lyon ist, wie in allen zisalpinen Ländern des MA, der gregorian. mit einem starken Einschluß gelasianisch-gallikan. Gutes (181 ff.). Die Darbringung von Brot u. Wein wird, wie in vielen französ. Kirchen, gleichzeitig vorgenommen; die Patene mit der Hostie liegt dabei auf dem Kelch (236). Die Anamnese betet der Zelebrant mit kreuzförmig ausgebreiteten Armen (237). Die kleine Elevation erfolgt bei den Paternosterworten *fiat voluntas tua sicut in coelo* (239). Das *Libera* wird mit lauter Stimme gebetet bzw. gesungen (241). Zur *Sumptio sanguinis* gibt es keine Formel (242). Besonderheiten des Hochamtes: Es beginnt mit dem Kuß des Evangelienbuches u. des Altares; eine Inzensierung des Altares gibt es an dieser Stelle nicht. Epistel, Graduale usw. sowie Evangelium werden vom Zelebranten sitzend gelesen (248 f.). An den Ferialtagen der Fastenzeit bringen zwei Kapitulare Brot u. Wein zum Sitz des Zelebranten (251). Der Subdiakon hält die Patene nicht mit einem Velum, sondern mit dem Manipel (253). Bei der Elevation steht der Chor verneigt (255). Nach dem 1. *Agnus Dei* wird, ursprünglich gleichzeitig mit der Kommunionprozession, die Antiphon *Venite populi* (in Belley die Antiphon *Gustate et videte*) eingeschaltet (256; 281 ff.); daraus ist zu folgern, daß ursprünglich nur 1 *Agnus Dei* gesungen wurde, u. vielleicht auch, daß die Antiphon älter ist als das *Agnus Dei*. Vom *Sanctus* bis zur Kommunion wurde der Altar im MA ständig von zwei Thuriferaren inzensiert (258). Ein Schlußsegens wird in Hochämtern nicht erteilt (258). Besonderheiten des Pontifikalamtes: Es wirken mit 7 Zeroferare, ein „grand sous-diacre“ mit Mitra u. 6 weitere Subdiakone, 1 mitrierter Archidiakon u. 6 andere Diakone, 6 Priester in Kasel — die höhere Assistenz führt u. a. die Namen *symmystae*, frz. „symmuses“ (246; 332) —, der Pontifex zwischen 2 Priestern in Cappa, 3 Kapläne in Cappa (261; bei der Erörterung der Siebenzahl der Diakonen usw. verwechselt B. die staatliche Stadteinteilung Roms in 14 Regionen mit der kirchl. in 7 Regionen). Der Pontifex trägt beim Einzug den Stab nicht selbst; statt dessen hält er, von seinen Assistenten unterstützt, ein langes Gremiale vor sich (265, vgl. Taf. 10); B. führt diesen Brauch wenig überzeugend auf die röm. Ordovorschrift zurück: *illi* (die Assistenten) . . . *procedunt cum ipso sustinentes eum*. Einmal im Jahre, nämlich am Gründonnerstag, konzelebrieren die Priester noch mit dem Bischof (270). Vor dem Evangelium ziehen ein Priester, der Erzdiakon u. der erste Subdiakon in feierl. Prozession in eine Seitenkapelle, füllen hier den Kelch mit Wein u. bringen ihn zum Speratusaltar, wo das Wasser in den Kelch gegossen wird; dieser Ritus heißt *administratio*; B. hält ihn ohne soliden Grund für den vorverlegten Rest des röm. Opferganges, nicht für einen Nachhall der oriental. u. gallikan. Opferprozession (271 ff.). Die assistierenden Priester bringen dem Pontifex beim Offertorium je eine kleine Hostie; von den Kapitularien erhält er eine Gabe in Geld (276). Nach dem gesungenen *Libera* folgt die dreiteilige *Benedictio*; B. sieht in dem Segensgruß *Pax domini* ein Zeichen, daß auch die röm. Messe ursprünglich an dieser Stelle eine *benedictio* hatte; im 5. oder 6. Jh. habe man den alten Sinn des *Pax domini* vergessen u. die *benedictio super populum* am Schluß der Messe eingeführt (?), die dann im 13. Jh. durch den

heutigen Schlußsegen abgelöst worden sei (279). Die gesamte Assistenz kommuniziert noch heute; nachher werden die übriggebliebenen Hostien zum Sakramentsaltar übertragen (283). Die Liturgie des Karsamstags u. der Pfingstvigil beginnt noch heute mit dem gutröm. Ruf *Accendite* (288¹). Bei der Taufwasserweihe wurden Tropfen vom Wachs der brennenden Osterkerze in das Becken gesprengt; jeder Kleriker bekam von dem neugeweihten Wasser zu trinken (326; vgl. dazu etwa Ambros., *De myst.* 3, 14). — Die Frage, wie sich in Lyon so viele altertüml. Züge in der Liturgie erhalten konnten, beantwortet B. mit dem Hinweis auf 3 Tatsachen: 1. der Gottesdienst wird auswendig gehalten; 2. es steht ein ungewöhnlich großes Personal zur Verfügung, so daß Vereinfachungen erst spät nötig wurden; 3. das Kapitel der Primatalkirche genießt eine bes. starke Selbständigkeit (123). — Bemerkt sei noch, daß sich in B.s dankenswertem Buch viel Material zum Verständnis der alten Ordensliturgie der Karthäuser u. Dominikaner findet. — Bespr.: Journal of Theol. Stud. 36 (1935) 427 ff. (Ratcliff); Rev. des Questions histor. 63 (1935) 297 ff. (Tribout); Rev. d'hist. de l'Égl. de France 22 (1936) 55 ff. (Leroquais); Rech. Théol. anc. et méd. 7 (1935) 331 f. (Capelle). [362]

A. Ehrhard, *Der Marmorkalender von Neapel* (Riv. di archeolog. crist. 11 [1934] 119—50). Nachprüfung u. Weiterführung der von H. Achelis (vgl. Jb. 11 Nr. 371) angestellten Untersuchungen. Nach E. gehört die im Marmorkal. verarbeitete byzant. Vorlage noch in die letzten Jahre des 7. Jh. Sie erweist sich damit als das älteste noch erreichbare Exemplar des byzant. Kalenders überhaupt. Dieser trat nämlich erst im Gefolge des Trullanum von 692 ins Leben. Die Überarbeitung, welche die byzant. Vorlage in Neapel erfuhr, erstreckte sich auf folgende bezeichnende Einzelheiten: 1. Der Anfang des Kal. wird vom 1. IX. auf den 1. I. verlegt; 2. es werden 83 spezifisch byzant. Feste gestrichen u. durch spezifisch latein. ersetzt (darunter ist eine „Stuhlfeier Petri“, *dies quo electus est sanctus Petrus papa*, am 12. II.); 3. in 15 Fällen werden auch die auf einem andern Tag liegenden latein. Parallelfeste byzant. Feiern eingetragen u. zu ihren Gunsten abermals ebenso viele byzant. Notizen weggelassen. Diese Veränderungen an der Vorlage, so folgert E., setzen eine gewisse Loslösung der Neapler Kirche von Konstantinopel u. ihre stärkere Annäherung an Rom voraus, also Verhältnisse, wie sie in Neapel erst nach 815 gegeben waren. Da die Herstellung der Marmorplatten nach dem Tode des Bisch. Paul III. († 821), also vermutlich unter Tiberius († 841) oder Johannes IV. († 849) erfolgt ist, hält E. es für wahrscheinlich, daß einer der beiden letztgenannten Bischöfe den neuen Text geschaffen hat; Redaktion u. öffentliche Aufstellung fielen also zusammen. „Die Art und Weise, wie das latein. Element darin zur Geltung gebracht wird unter gleichzeitiger Wahrung der byzant. Grundlage, zeugt von einer nicht geringen Fertigkeit, die Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen, ohne der Vergangenheit untreu zu werden“ (150). — Bedeutet die Einfügung der latein. Feste u. vor allem der „Stuhlfeier“ vom 12. (!) II. wirklich eine Anpassung des byzant. Kal. an den der röm. Kirche, wie E. meint? Die Tatsache, daß noch nicht die Hälfte aller latein. Eintragungen des Marmorkal. röm. ist u. auch fast alle anderen Liturgiebezirke des Westens stark berücksichtigt sind, muß doch bedenklich machen. So scheint mir mit diesem Aufsatz des Altmeisters der Byzantinistik noch nicht das letzte Wort über die Entstehung des Marmorkal. gesprochen zu sein. Man wird auch die Herkunft der westl. Eintragungen noch genauer prüfen müssen. Von den röm. läßt sich wohl jetzt schon sagen, daß sie einer Vorlage entnommen sind, die lange vor 800, vielleicht sogar vor 700, abgeschlossen war. — In unserem Zusammenhang ist natürlich auch die Frage bedeutsam, ob der Marmorkal. überhaupt ein liturg. Dokument ist. Delehay (Anal. Boll. 49 [1931] 410) hat die Frage verneint, Achelis u. E. bejahen sie. Dazu ist m. E. folgendes zu sagen: Ein Text von der Art des Marmorkal. kann u. muß als liturg. Dokument bezeichnet werden, wenn er entweder selbst innerhalb eines liturg. Aktes Verwendung findet (wie etwa das

Martyrologium in der Prim) oder wenn in ihm die im Laufe des Kirchenjahres durch einen liturg. Akt begangenen Gedenktage zusammengefaßt sind (wie in dem unserem Missale u. Brevier beigegebenen Kal.). Daß der Marmorkal., in dem alle Tage des Jahres, ausgenommen 4, mit Eintragungen versehen sind, ein liturg. Dokument in dem letztgenannten Sinne ist, wird man wohl nicht behaupten dürfen. Denn 1. ist eine solche Dichte von eucharistisch gefeierten Gedenktagen vor dem späten MA sonst nicht nachweisbar, u. 2. entspricht auch die Besetzung der für die Quadragesima in Frage kommenden Wochen mit Festen nicht den um 820 vor auszusetzenden liturg. Gepflogenheiten. Ist der Marmorkal. wenigstens ein liturg. Dokument in dem erstgenannten Sinne, d. h. wurden gleichlautende Texte beim Meßopfer oder beim Officium verwandt? Wir wissen es nicht, da wir die Neapolitaner Liturgie dieser Zeit nicht kennen. [363]

P. E. Schramm, *Die Krönung bei den Westfranken u. Angelsachsen von 878 bis um 1000* (Zschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 54, Kan. Abt. 23 [1934] 117—242). Diese grundlegende Studie befaßt sich mit der Erklärung, Einordnung u. Datierung von 5 westfränk. u. 2 engl. Krönungsordines. — 1. Ludwig II., 877 in Compiègne gekrönt, ließ sich zur Verstärkung seines Thronrechts 878 in Troyes durch Papst Johannes VIII. noch einmal krönen. Vom Ordo dieser Krönung kennt man aus dem Sakramentar von S. Thierry zunächst nur die Segensformel, die der Papst selbst damals gesprochen hat (Martène I. 2 cp. 10: Ordo 3). S. vermutet aber mit Grund, daß die im genannten Sakramentar vorausgehenden 2 Orationes u. 2 Benedictiones gleichfalls zum Ordo von 878 gehören. — 2. Der Kapetinger Odo wird 888 in Compiègne durch den Erzb. von Sens gekrönt. Zu dieser Krönung gehören: a. der von Martène a. a. O. als Ordo 4 mitgeteilte, aber offenbar verstümmelte Text mit Oratio, Konsekrationsformel, Postcommunio (!) u. Petitio; b. die *MG Capp.* II 2, 375 abgedruckte Promissio; c. der Festgesang *Odo princeps altissime* (*MG Poet. lat.* IV 1, 137 f.), der nach S. durch den Dichter beim Krönungsmahl vorgetragen wurde. — 3. P. Delalande hat 1666 aus einem jetzt verschollenen Pontificale aus Sens einen Ordo mitgeteilt, den C. Erdmann in die Forschung wieder eingeführt hat. Dieser Ordo ist, wie die benutzten Vorlagen verraten, nach 878 u. zw. im Sinne der durch die Ordines von 869 u. 877 bezeichneten Reimser Überlieferung abgefaßt worden; anderseits ist seine Entstehungszeit mit Rücksicht auf die Wiederbenutzung durch spätere Texte vor 960 zu suchen. S. gibt ihm den Namen „Erdmannscher Ordo“ u. datiert ihn auf rund 900. Der Text umfaßt: a. die Königskrönung mit Petitio der Bischöfe u. Promissio des Königs (= 877), Volksbefragung u. Te Deum (= 869), Segensformeln u. Gebete zur Übergabe der Insignien Ring, Schwert, Krone, Zepter, Stab (= 869 bzw. 877; nur Ring-, Schwert- u. Stabformel neu); b. ein Meßformular (Rahmen: *Missa quotidiana pro rege* des alkuin. Anhangs; Benedictio = 877; dazu neue Schlußbenediktion); c. die Königinnenweihe mit Salbung u. Übergabe von Ring u. Krone (Salbungsformel anscheinend neu; Insignienformeln denen von c nachgebildet). — 4. Aus derselben Quelle entnahm Delalande 5 andere Insignienformeln, die sich auf die gleichen Insignien beziehen wie bei Ordo 3 c. S. setzt sie, weil sie noch nicht durchgehend mit *Accipe* beginnen, wohl mit Recht noch ins 10. Jh. Spuren dieser Formeln sind in der Folgezeit nicht feststellbar, der Ordo ist also nicht rezipiert worden. — 5. Der älteste angelsächs. Ordo ist in 2 Hauptfassungen erhalten, der kürzeren des Leofric-Missale (ed. Warren 230 ff.) u. der längeren des Egbert-Pontificale (ed. Greenwell 100 ff.). Die Egbert-Fassung enthält: a. eine Katechumenenmesse mit Oratio aus der *Missa pro rege* des alkuin. Anhangs (Muratori II 187), den Lesungen Lev. 26, 6—9 u. Mt. 22, 15 ff., sowie dem Intr. *Iustus*, dem Grad. *Salvum fac* u. dem Allelujavers *Magnus Deus* (als Ganzes ist dieser Meßteil noch nicht nachgewiesen); b. einen Königsordo, der 3 einleitende Gebete, Hauptsalbung mit Begleitformeln, Zepterübergabe, ausgedehnte Benedictio, Stab- u. Helmübergabe, dreifachen Heilruf, Thronsetzung, Huldigungs-

kuß u. Schlußgebete umfaßt (als Vorlagen sind erkennbar: der Trauordo für die Heirat zwischen der fränk. Prinzessin Judith u. dem Angelsachsen Aethelwulf vom J. 856 u. ein gelasian. Mischsakramentar von der Art des Engolismensis); c. die Gläubigenmesse (aus der Königs- u. Kriegsmesse des alkuin. Anhangs zusammengestellt); d. ein „Mandatum“, das 3 Praecepta des Königs an das Volk umfaßt. In der Leofric-Fassung fehlen a u. c ganz, außerdem die meisten Rubriken u. einige Formeln von b. Zum gemeinsamen Text beider Fassungen gehört eine Formel, die sonst erst im Sac. Fuldense nachweisbar ist, zum Plus der Egbert-Fassung eine Formel, die aus dem Erdmannschen Ordo zu stammen scheint. Aus diesem Sachverhalt folgert S., daß die Urfassung des angelsächs. Ordo, annähernd erhalten im Leofric-Text, um dieselbe Zeit entstanden sei wie das Fuldaer Sakramentar (Mitte 10. Jh.) u. daß die bald danach erfolgten Erweiterungen, die im Egbert-Text vorliegen, sämtlich auf den Einfluß des westfränk. Erdmannschen Ordo zurückgehen. Als Heimat des angelsächs. Ordo vermutet S. Winchester, nennt den Ordo aber gleichwohl „Dunstan-Ordo“, weil die Entstehung mit der Reformarbeit Dunstans eng verknüpft scheint. — 6. Der nächste engl. Ordo gilt bisher gewöhnlich als Ordo Aethelreds (978), nach S.s. triftigen Feststellungen muß er aber für die Krönung Edgars zu Bath 973 hergerichtet worden sein. Aufbau: a. Königsordo mit Einzugs- Te Deum, Promissio (dem Mandatum von 5 genau entsprechend), 3 einleitenden Gebeten, Konsekrationsgebet, Salbung mit Begleitformeln, Übergabe von Ring, Schwert, Krone, Zepter u. Stab, Benedictio u. Thronsetzung mit begleitenden Gebeten (benutzt: Metzger Ordo von 869, Erdmannscher Ordo, Mainzer Ordo von ca. 960, Dunstan-Ordo); b. Königinnenweihe mit Salbung, Ringübergabe u. Krönung (Formeln nach dem Erdmannschen Ordo); c. *Missa pro ordinato rege* (Quelle: Erdmannscher Ordo bzw. alkuin. Anhang). — 7. Der sog. Ordo des Ratold von Corbie (Martène: Ordo 5) ist in Wirklichkeit ein Text, der vor 986 unter Abt Fulrad von St. Vaast nach der Vorlage des Erdmannschen, sowie nach dem Dunstan- u. Edgar-Ordo hergestellt worden ist, u. zw. vermutlich als Privatarbeit, die dann — vielleicht erst 1108 — in Frankreich rezipiert wurde. Bezeichnend, daß aus den engl. Vorlagen die für Frankreich sinnlosen nord. Völkernamen übernommen worden sind. Der Ordo umfaßt: a. den Königsordo mit Petitio, Promissio, Volksbefragung, Te Deum (vgl. Erdmann-Ordo), 3 einleitenden Gebeten, Konsekrationsgebet, Salbung, Übergabe von Ring, Schwert, Krone, Zepter, Stab, Benedictio, Thronsetzung (vgl. Edgar- bzw. Erdmann-Ordo), 3 Praecepta, Huldigungskuß, Heilrufe (vgl. Dunstan-Ordo); b. einen Hinweis auf die Messe, die wie im Edgar-Ordo erst nach der Königskrönung stattfindet; c. die Königinnenweihe (*benedictio*) mit Salbung, Ringübergabe u. Krönung (= Edgar- bzw. Erdmann-Ordo). — Die von S. entworfene Entwicklungsreihe dürfte im wesentlichen richtig gezeichnet sein. Insbes. scheint mir die Schlüsselstellung des Erdmannschen Ordo klar erwiesen. Zu den Einzelheiten sei folgendes bemerkt. S. 128: Der Ritus der Niederlegung der Promissionsurkunde auf den Altar ist wohl nicht erst im 9. Jh. aufgekommen. Bei der bekannten Tendenz, alles Römische nachzuahmen, konnte der entsprechende röm. Brauch (vgl. z. B. Bened. *Reg. mon.* 58; *Lib. diurn.* 84) nicht bis zum 9. Jh. ohne Anwendung auf die Krönungsordnung bleiben. S. 132: Die Schlüsse, die aus der Einfügung der Postcommunio *Actiones nostras* gezogen werden, scheinen mir sehr problematisch. Das Gebet hat auch bei Martène die Überschrift *Ad complendum*, ist also als Postcommunio gemeint. Nun fehlen aber Oratio u. Sekret der Messe. Der Text ist also irgendwie nicht in Ordnung. Hier wäre zunächst noch einmal auf den Kodex zurückzugreifen. S. 145: Die hier gemachte Voraussetzung, daß Ring u. Stab des Bischofs bei dessen Weihe bis zum 10. Jh. ohne Formel überreicht wurden, ist zweifelhaft; vgl. die Übergabe der Altargeräte bei den Klerikerweihen in den Mischsakramentaren des 8. Jh. S. 160 f.: Sehr zu beachten ist, daß nach der Egbert-Fassung des Dunstan-Ordo die Königskrönung gleich den Klerikerweihen innerhalb der Messe,

näherhin nach dem Evangelium erfolgt; dagegen findet sie gemäß Edgar-, Fulrad- u. Mainzer Ordo noch vor der Messe statt. Ist damit nicht erwiesen, daß die Egbert-Fassung erheblich jünger ist als alle diese Ordines? S. 185: Es ist zu erwägen, ob nicht der durch die *Ordines Romani* im Frankenreich u. in England bekannt gewordene röm. Brauch, nach der Papstmesse ein Convivium zu halten, auf die Entstehung des Königsmahles mit eingewirkt hat. S. 223: Dem Wechsel der Ausdrücke *benedictio* u. *consecratio* für die Krönung müßte wohl genauer nachgegangen werden. — Erfreulicherweise hat S. im Anhang von sämtlichen behandelten Texten vorläufige Neuausgaben vorgelegt u. genaue Angaben über Hss., Drucke, Literatur, Vorlagen usw. hinzugefügt; Entlehnungen sind bis ins einzelne kenntlich gemacht. Noch eine Kleinigkeit: die Verwendung des Ausdrucks „Sakramentar“ zur Bezeichnung eines einzelnen Formulars ist nicht üblich u. mißverständlich. [364]

F. Wormald, *English Kalendars before A. D. 1100. I Texts* (Bradshaw Society 72; London 1933) ist keine vollständige Sammlung, sondern nur eine Auswahl. Es sind abgedruckt 19 Kalendarien. Gezählt sind freilich 20, doch ist nr. 15. das Kal. aus dem Missale des Robert v. Jumieges, nicht wiedergegeben. Übrigens sind auch die abgedruckten Texte keineswegs sämtlich Inedita. Einige sind anderswo schon vollständig veröff., so nr. 4 Leofric-Missal, nr. 5 Bosworth-Psalter. Von anderen kannte man wenigstens die wesentlichsten Züge. Nur nr. 7, 19 u. 20 waren bisher unbekannt. Nur 3 gehören dem 9. u. 10. Jh. an, die 16 anderen dem 11. Jh. Man wird den 2. Band, der Einleitung, Indizes u. Noten enthalten soll, abwarten müssen, ehe zu den Fragen der Datierung, Lokalisierung u. Gruppierung Stellung genommen werden kann. Die Wiedergabe ist, wie wir das bei den Veröffentlichungen der Bradshaw Society gewöhnt sind, musterhaft übersichtlich. Zwei Tafeln geben Proben von nr. 3 u. 13 (London, Cott. Nero A 11; London, Arund. 155). [365]

G. Morin OSB, *Débris d'ancien sacramentaire dans les reliures de mss. de l'Ambrosienne* (Rev. Bénéd. 46 [1934] 381—92). In verschiedenen Bibelkodizes der Ambrosiana fand M. als Schutzblätter erhebliche Stücke eines Sakramentars aus dem 10. Jh., das einer Kirche des hl. Bartholomäus angehört zu haben scheint. Aus dem Text der Fragmente, den M. beschreibt bzw. im Wortlaut mitteilt, ergibt sich, daß es sich im Kerne um ein Sakramentar von der Art handelt, wie sie im 10. Jh. nicht selten ist: eine gregorian. Grundlage mit Stationsangaben ist durchgesetzt mit Stücken aus dem *Gelasianum* bzw. dem alkuinischen Supplement. Aber das Merkwürdige ist, daß dieses Sakramentar, dessen Heimat man in Oberitalien zu suchen Anlaß hat (daher auch Michael am 8. V.), eine Reihe von offenbar fränk. Formularen mit sonst unbekannten Gebeten aufweist; man findet Medardus v. Soissons am 8. VI., Justus u. Pastor v. Narbonne am 6. VIII., Timotheus u. Apollinaris v. Reims am 23. VIII., Julian v. Brioude am 28. VIII. Man wird als Heimat des Sakramentars mit M. einen Bischofssitz oder eine Stadt in Oberitalien anzunehmen haben, die etwa zu Reims nahe Beziehungen unterhielt. [366]

H. Jenner, *The Lannaed Mass of St. Germanus in Bodl. Ms. 572* (Journal of the Royal Institution of Cornwall 33 [1934] 477—92). Zu dieser *Missa Germani episcopi* vgl. Jb. 13 Nr. 285. Nach J. war der hl. Germanus, der der Kirche von St. Germans den Namen gab, wahrscheinlich ein örtlicher Heiliger, dessen Patronat erst später durch den des hl. Germanus von Auxerre abgelöst worden ist; der letztere war in Großbritannien wegen seiner zwei Missionsreisen sehr bekannt und verehrt. L. G. [367]

R. Spindler, *Das altenglische Bußbuch (sog. Confessionale Ps.-Egberti). Kritisches Textausgabe nebst Nachweis der mittellateinischen Quellen, sprachlicher Untersuchung und Glossar* (Leipzig 1934). Das hier vorgelegte altengl. Poenitentiale ist nach den Untersuchungen des Vf. in der 2. Hälfte des 10. Jh. abgefaßt worden. Sein Stoff stammt zu 45 Proz. aus dem Bußbuch des Theodor, zu 18 Proz. aus dem des Egbert, zu 12 Proz. aus Cummean, zu 10 Proz. aus dem Bußbuch des Beda;

der Rest ist aus jüngeren fränk. Quellen übernommen. Die altengl. Quellen sind also stark bevorzugt. Den Entstehungsort sucht der Vf. in Ostmerciën, näherhin in Ramsey. Daß Egbert v. York als Schöpfer des Werkes angesehen wurde, lag wohl daran, daß die ersten Sätze des Hauptteils als aus Egberts latein. Bußbuch stammend erkannt wurden. Eine deutsche Übersetzung ist der Textausgabe leider nicht beigegeben. [368]

A. Dold OSB, *Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente* (Texte u. Arbeiten 1, 25; Beuron 1934). Morin hatte 1931 über Bruchstücke eines reichgeschmückten Vollmissale in beneventan. Schrift berichtet, die sich in Payerne (Peterlingen) bzw. in Zürich befinden; vgl. Jb. 11 Nr. 301. D., der nimmermüde Freund der Fragmente, hat sich auch dieser Stücke angenommen u. sie mit gewohntem Finderglück um einige weitere vermehren können. Insgesamt liegen jetzt 16 Blätter bzw. Blätterteile vor. Mit ihrer Edition u. Untersuchung befaßt sich der im Titel genannte Band. Der Hg. berechnet den Umfang des zerstörten Meßbuches auf rund 350 Seiten; es muß bei seinem riesigen Format von 435 × 310 mm ohne Einband etwa 21 Pfund gewogen haben. Aus der Schrift, die dem sog. Bari-Typ der Beneventana angehört (vgl. darüber jetzt, auch die ausgezeichneten Darlegungen Hesberts [unten Nr. 370] S. 111), ist zu schließen, daß der Kodex um das J. 1000 geschaffen wurde. Als Heimat vermutet D. mit gutem Grunde ein im 10. Jh. gegründetes Benediktinerkloster in Bari selbst. Gerettet sind ganz oder teilweise 22 Formulare: 11 Stücke gehören dem Temporale an, u. zw. beziehen sich nr. I bis VIII u. X auf Tage zwischen Quinquagesima u. Karfreitag, XXI u. XXII auf 2 Sonntage der nachpfingstl. Reihe; 10 weitere Stücke stammen aus dem Sanctorale u. zw. aus dem Sommer- und Herbstteil (Johannes Bapt., Transl. Benedicti, Nabor-Felix, Praxedes, Apollinaris, Laurentius); nr. IX ist der Kanon. Bemerkenswert ist, was sich über die Anlage der einzelnen Formulare ergibt: Den Titeln sind i. a. die röm. Stationen beigelegt. Vom Introituspsalm wird außer dem ersten gewöhnlich noch ein zweiter, mit *Rep(etendum?)* eingeleiteter Vers notiert; nach D.s Erklärung (S. LXIII) wären nur diese 2 Verse gesungen worden. Dem Introitus folgen an ausgezeichneten Tagen 2 Orationen u. danach öfters, aber nicht regelmäßig (in 9 Fällen sicher, in 2 Fällen sicher nicht) 3 Lesungen, die 1. durch das Graduale, die 2. durch Tractus oder Alleluja abgeschlossen. Nach dem Evangelium findet sich in 9 Fällen eine *Oratio post evangelium* (so die Überschrift in der Hs.). Die Präfation trägt stets den altentl. Titel *prex*. Das von D. als merkwürdig betrachtete Fehlen des Offertorius u. der Communio am Samstag nach Aschermittwoch ist keineswegs verwunderlich; die Gesangsteile dieses Tages sind dieselben gewesen wie am Freitag, am verlorenen Kopf der Messe wird also die Rubrik gestanden haben: *Can(enda?) de fer. VI*; vgl. z. B. Formular XIV. — Nach den Ergebnissen, die Hesbert bei der Untersuchung der beneventan. Liturgiebücher erzielt hat (vgl. Nr. 370), durfte man erwarten, daß die Fragmente des Meßbuches von Peterlingen im wesentl. gregorian. Gut mit einem gewissen archaischen Einschlag zeigen würden. Dieser Einschlag ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, sicher da; dagegen ist eine führende Rolle der gregorian. Tradition nirgends zu spüren. Stärker sind die Beziehungen zum Sondergut der Gelasiana, saec. VIII. Man wird die Aufarbeitung der anderen südital. Sakramentare abwarten müssen, ehe das Geheimnis dieses merkwürdig hybriden Buches gelüftet werden kann. — Im Anhang teilt D. den Inhalt von 2 weiteren Bruchstücken des Jb. 2 S. 102 ff. zuerst von ihm behandelten Salzburger Sakramentars mit. Während sich die zuerst mitgeteilten Fragmente in der Münchner Hs. 15815 fanden, stammen die neuen aus der Salzburger Hs. V 1 H 162. Sie umfassen die Zeit vom Aschermittwoch bis zum Weißen Sonntag. Bemerkenswert sind vor allem die in den neugefundenen Stücken auftretenden, dem Paduanus fremden Präfationen, in denen der Hebr. stark herangezogen ist. [369]

[R. J. Hesbert OSB.] *Le codex 10 673 de la Bibl. Vaticane fonds latin (11^e s.), Graduel Bénéventain* (Paléographie Musicale 14; Tournai 1931 ff.). Diesem zur Zeit (Anfang 1937) noch nicht abgeschlossenen Bande hat der jetzige Hg. der *Pal. Mus.*, J. Gajard, ein Vorwort vorausgeschickt, über das auf Grund eines anderweitigen Nachdrucks bereits Jb. 12 Nr. 569 berichtet wurde. Die Abhandlung selbst beginnt S. 60 mit einer längeren Einleitung, welche die für Choralhss. in Betracht kommenden Grundsätze der Textkritik entwickelt. Kp. 1 (79 ff.) erklärt in ausgezeichnete Weise, wie es möglich war, daß sich in Süditalien eine liturg., gesangl. u. hsl. Überlieferung selbständiger Art entwickeln u. solange behaupten konnte. Leider hat die alte bodenständige, nach dem polit. Zentrum Benevent benannte Tradition kein Denkmal hinterlassen; was wir in den erhaltenen Hss. finden, ist röm. Liturgie, allerdings eine mit altertüml. Bestandteilen durchsetzte: „L'archaïsme, telle est peut-être la note la plus caractéristique de la tradition bénéventaine“ (97). Dieser altertüml. Charakter der beneventan. Hss. wird im 2. Kp. (99 ff.), außer an der Schrift (sie ist nach H. nur die konservative Weiterführung der altital.), an der Notation u. an der Melodieführung, an 3 textl. Einzelheiten nachgewiesen: 1. An der Messe *Omnes gentes* (7. Sonntag n. Pf.); s. Nr. 350. — Der altertüml. Charakter der beneventan. Liturgiezeugen wird 2. nachgewiesen an den Evangelien der nachpöpstl. Sonntage. Von diesen her gesehen zerfallen die röm. Liturgiezeugen des 11. bis 15. Jh. in eine beneventan. u. eine nichtbeneventan. Gruppe. Vergleicht man aber den Befund der beiden Gruppen mit den ältesten Dokumenten der röm. Perikopenüberlieferung, so ergibt sich, daß die beneventan. Gruppe dem ältesten röm. Zeugen dem Würzburger Capitulare (bzw. dem von mir so genannten Typus II) folgt, während die nichtbeneventan. entscheidende Züge des jüngeren fränk. Capitulare etwa von der Art des Murbacensis trägt. — Der Archaismus wird 3. nachgewiesen an den Eigentümlichkeiten des Psalteriums. In der beneventan. Tradition findet man stets den Text des Ps. Romanum wie in den authent.-röm. Zeugen, während die transalpine Überlieferung zwar nicht für die reicheren Gesänge, wohl aber für die schlicht-psalmod. Stücke zum Ps. Gallicanum übergegangen ist. In diesem Zusammenhang wird auf eine praktisch bedeutsame Folgerung hingewiesen: findet man in den reicheren Gesängen des Graduale Romanum den Text des Ps. Gallicanum, so steht der jüngere Ursprung des betr. Stückes fest (Beispiel: das Offertorium des 24. Sonntags verglichen mit dem Allelujavers des gleichen Tages). — Zwei andere archaische Züge, auf die man in den beneventan. Hss. stößt, werden nur in einer Anm. (196) gestreift, weil sie vermutlich nicht als Erbschaft Roms anzusprechen sind: das gelegentliche Vorkommen einer hagiograph. Lesung statt der Epistel u. die häufigere Beibehaltung des Systems der 3 Lesungen. — Mit Kp. 3 (197 ff.) wendet sich Vf. dem im Titel genannten beneventan. Graduale der Vaticana zu, das heute allerdings nur noch vom Sonntag Septuagesima bis zum Karsamstag reicht. Die tiefgründige Einzeluntersuchung, die ständig auch andere beneventan. Zeugen heranzieht, fördert eine Fülle von bemerkenswerten Feststellungen zutage. Nur auf die wichtigsten kann hier in Kürze hingewiesen werden. 1. Die Communio *Amen dico*, welche am Montag der 1. Fastenwoche den hier fälligen 3. Psalm verdrängt hat, findet sich nicht erst, wie früher vermutet, in den Franziskanermissalien, sondern schon in den beneventan. Hss. des 11. Jh.; sie ist des Evangeliums wegen vom 18. VI. übernommen worden. — 2. Vgl. die unter Nr. 371 besprochene Abhandlung des Vf. — 3. An den Samstagen der Quatemberwoche wird in Süditalien je nur ein Viertel des auch sonst vorkommenden Danielhymnus (Dan. 3, 56 ff.) gesungen; es ist bezeichnenderweise das 1. Viertel, das auf die Fastenquatember entfällt. — 4. Cod. Benevent VI 38 hat am Montag der 3. Fastenwoche die Notiz: *Fer. II ad s. Marcum Antiphona ad scrutinium. Dum sanctificatus eqs.* Was soll man daraus folgern, daß einerseits die Sakramentare von Angoulême u. Gellone, andererseits ein beneventan. Text übereinstimmend die Verlegung der Skrutinienfeier

von den Fastensonntagen auf die nachfolgenden Montage u. dabei sogar ungefähr denselben Introitus voraussetzen? H. meint, daß beide Gebräuche, der beneventan. wie der fränk., auf eine gemeinsame alte ital. Disziplin zurückzuführen seien. Ich möchte nach den Erfahrungen, wie sie uns etwa das Palimpsestsakramentar der Angelica vermittelt hat, doch auch die andere Möglichkeit offen lassen, daß fränk. Brauch etwa durch die Kluniazenser seine Vorläufer bis nach Süditalien ausgeschickt hat. — 5. Die 2. Lesung u. das 2. Graduale vom Sonntag *Sitientes* (4. Fastensonnt.), sonst nur noch durch die Capitularia, das Graduale von Rheinau, den Vat. 4770 u. den Micrologus (PL 151, 1015) bezeugt, findet sich auch in den beneventan. Hss.; ähnlich ist es mit dem Montag u. Dienstag der Karwoche. — 6. Die Codd. Benevent VI 33 u. Lucca 606 weisen dem Gründonnerstag, genau wie die Mailänder Liturgie schon in den Tagen des Ambrosius (Ep. 20, 25 f.), als erste Lesung die 4 Kapitel des Jonasbuches zu; dabei war das eingeschaltete Canticum wie in allen solchen Fällen im beneventan. Bereich von der Höhe des Ambo aus exultetartig zu singen. Die übrigen beneventan. Zeugen weisen diese Jonaslesung hingegen dem Karsamstag zu. Ob sie in Benevent hier oder doch am Gründonnerstag ihren ursprünglichen Platz hat, ist nicht auszumachen. Auf alle Fälle hat diese Lesung wegen der Feierlichkeit ihres Vortrags auch die Kunst befruchtet: die Ambonen der Abruzzern u. Kampaniens sind gerne mit der Jonasdarstellung geschmückt (Fabre in seinem Jb. 6 Nr. 374 erwähnten Aufsatz hat diesen Ursprung der Ambodekoration nicht erkannt). — 7. Das Graduale Benevent VI 40 hat am Gründonnerstag noch eine 2., rein beneventan. Messe mit 2 dieser Messe eigentümlichen Stücken, der *Ingressa Postquam surrexit* u. dem Graduale *Vadit propitiator*; letzteres ist auch in mailänd. u. röm. Zeugen, aber nicht an derselben Stelle, zu finden u. stellt die Wiedergabe einer Dichtung des Romanos da. — 8. Beim Mandatum sang man in Benevent das Evangelium *Ante diem festum* erst zum Schluß der Funktion; voraus ging eine eigentümliche, wohl aus der byzant. Liturgie stammende, den Verräter apostrophierende Antiphon: *Lavi pedes tuos, discipule, feci te testem sacramenti mei. Manducasti panem meum; et tu, quare sine causa sitisti sanguinem meum?* Diese Antiphon begegnet bedeutsamerweise auch in 2 stadtröm. Antiphonarien; vgl. ferner Sakramentar von Angoulême S. 42 Cagin 283 ff. — 9. Als ursprüngl. Form des Resp. *Tenebrae factae*, das am Karfreitag in der röm., mailänd. u. beneventan. Liturgie in verschiedener Verwendung vorkommt, erweist sich eine Textgestalt, in welcher vor dem Abschnitt *et emisit* ein Hinweis auf den Lanzenstich eingeschaltet war; die heutige Textform des Brev. Roman. ist also Frucht einer Korrektur an diesem später als anstößig empfundenen Text. Hierüber hat H. ausführlicher gehandelt in der Rev. Grégor. 1934—6 u. in dem aus diesen Artikeln erwachsenen Buche *Le Répons Tenebrae dans la liturgie Romaine, Milanaise et Bénéventaine* (Tournai 1936). — 10. Die Karsamstagsliturgie hat im beneventan. Bereich ein eigentümliches Gesicht gehabt. Zuerst sang man die nur hier bezeugte Antiphon *Ad vesperum* mit Ps. 29 (vgl. die röm. Mette des Karsamstag, 2. Nokt.); es folgten die ersten 11 Lektionen, jede mit einem Traktus, darauf die Riten der Feuer- u. Osterkerzenweihe, die 12. Lesung (Is. 54), die Taufwasserweihe, die Litanei u. die Messe. Bemerkenswerterweise kennt die beneventan. Ordnung keine Prozession mit dem neugewonnenen Licht in die Kirche; das Licht wird unbemerkt auf den Ambo getragen: *quasi ex occulto proferatur in pulpico* (= Ambo). Das Exultet wird vom Vf. mit einer alles Frühere überholenden Gründlichkeit untersucht. Wenn H. in diesem Zusammenhang sagt, daß die Bari-Form des Exultet ursprünglich in ganz Süditalien Geltung hatte, so möchte ich Bedenken gegen diese zu allgemeine Wendung anmelden; die Untersuchung des Rotulus von Gaeta führt m. E. unweigerlich zu dem Schluß, daß in Süditalien auch die Formel *Deus mundi conditor* eine Rolle gespielt hat, s. meinen Aufsatz *Eine rätselhafte Exultetillustration* in: *Corolla Curtius* (Stuttgart 1937).

R. J. Hesbert OSB, *Les dimanches de carême dans les Mss. romano-bénéventains* (Ephem. Liturg. 48 [1934] 198—222). Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Rubrik, die sich in dem aus Süditalien stammenden, aber im wesentl. röm. Meßbuch Vat. 10645 am Feste der *Assumptio Eliae* findet: *Lectio: require retro in ebdomada de Samaritana in feria III. Evangelium: require in quatuor parabole in feria II* (vgl. Jb. 10 S. 48). Eine zu Elias passende Ep. findet sich am Dienstag der 2. Fastenwoche: die Erzählung vom Besuch des Elias bei der Witwe von Sarepta; ein entsprechendes Ev., das auch die Charakterisierung in *quat. parab.* verdient, begegnet am Montag der 3. Fastenwoche: Luc. 4, 23 ff. Diese beiden Perikopen müssen also wohl gemeint sein. Aber wie konnte man die 2. Fastenwoche *ebdomada de Samaritana* nennen, da doch in der röm. Tradition die Perikope von der Samariterin nicht auf den 2. Sonntag, sondern auf den Freitag der 3. Woche fällt? Der Einblick in andere süditalien. Hss. zeigt, daß in Süditalien u. Dalmatien, also in einem der röm. Liturgie folgenden Raum, im 10. u. 11. Jh. der 2., 3., 4. u. 5. Fastenstg. mit den Perikopen *de Samaritana*, *de Abraham*, *de Caeco* u. *de Lazaro* ausgestattet sind. Diese Einrichtung erweist sich bei näherer Prüfung als Nachwirkung ältester beneventan. Überlieferung; sie ist aber außerdem auch für Gallien, für Spanien u. Norditalien bezeugt. Wie wäre es aber denkbar, daß die wichtigsten Liturgiegebiete des Westens diese Einrichtung hatten, aber Rom nicht? Der Schluß ist wohl unabweisbar, daß auch die röm. Kirche ursprünglich diese Organisation kannte, sie aber spätestens zur Zeit Gregors d. Gr. aufgegeben hat. Schwierig ist dann nur zu erklären, warum man die Perikopen gerade auf die Tage verschoben hat, an denen man sie seit dem 7. Jh. findet. Der Umstand nämlich, daß anfangs an den 3., 4. u. 5. Fastenstg. die Skrutinien geknüpft waren, die gleichfalls spätestens in gregorian. Zeit verlegt wurden, ließe erwarten, daß die Perikopen eben an den neuen Skrutinientagen zu finden wären; das ist aber nicht der Fall. Besonders die Verschiebung der Perikope *de Abraham* auf den Passionssonntag läßt sich schwer verstehen. Eine befriedigende Lösung dieses Problems ist noch nicht gefunden. — Hingewiesen sei noch auf eine hübsche Beobachtung des Vf. In der Lesung -der Fer. VI. nach dem 3. Fastenstg. sind die Verse Num. 20, 3—5 durch die im bibl. Text nicht vorhandenen Worte *Date nobis aquam, ut bibamus* ergänzt. Das Motiv dieser Texterweiterung ist mit Händen zu greifen: Es sollte zu dem *Da mihi bibere, da mihi hanc aquam* des Ev. eine Parallele geschaffen werden. [371]

V. Leroquais, *Les Bréviaires manuscrits des Bibliothèques publiques de France*. 5 Bde u. 1 Tafelband (Paris 1934). Ein gewaltiges verdienstvolles Werk liegt abgeschlossen vor uns, das Register sämtlicher Brevierhss., die sich in den öffentl. Bibliotheken Frankreichs finden. Nach Ausscheidung all dessen, was den Namen Brevier nicht verdient, verblieben 914 Hss. Dieses weitschichtige Material führt uns L. diesmal — im Unterschied zu dem Katalog der Sakramentare u. Missalien (s. Jb. 5 Nr. 311 f.; 6 Nr. 291) u. dem der Livres d'heures (Jb. 8 Nr. 294—8) — in der alphabet. Folge der Bibliotheken vor, in denen die Hss. heute aufbewahrt werden, die vernünftigste Ordnung, die man wählen konnte. Bd. 1 umfaßt so neben der für alle, die eine ähnliche Arbeit zu leisten haben, überaus wertvollen Einleitung die Bibliotheken Abbeville bis Colmar, Bd. 2 Colmar bis Paris, Bibl. Nat., Bd. 3 Bibl. Nat. bis Paris, Ste Geneviève, Bd. 4 Ste Geneviève bis Vitry-le-François. Im gleichen Bd. 4 folgen S. 337—419 Additions et corrections, 420—441 ein Supplément aux missels mss. (s. o.), 442—82 zwei Listen der behandelten Hss., eine in der alphabet. Folge der Bibliotheken, die 2. in der alphabet. Folge der Provenienzorte. — Der Beschreibung der einzelnen Hss. gehen voraus die Angaben über Herkunft, Alter u. Bibliotheksnummer. In der Inhaltsangabe erscheinen alle Heiligen, die über das gemeinkaroling. Schema hinausgehen, das L. ein für allemal am Schlusse der Einleitung, Bd. 1, CXXX—CXXXII, gibt. Am Schlusse erscheint jedesmal eine kurze paläograph. Würdigung. Der 5. Bd. bringt

339—348 Errata et addenda u. umfaßt im übrigen das ungemein reichhaltige Register, das in einer alphabet. Folge Personen u. Sachen in sich begreift. Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung die ganze Fülle der Stichworte auch nur anzudeuten. Nur auf einiges möge hingewiesen sein. Mit Hilfe des Themenregisters S. CXX—CXXVII der Einleitung läßt sich aus dem Register der Gesamtbestand der Brevierilluminiierung ohne weiteres ablesen, von der der Tafelband in 140 Foliotafeln ausgezeichnet ausgewählte u. vortrefflich reproduzierte Spezimina vom J. 1099/1105 bis 1531 bietet. Die nachkaroling. Heiligen sind mit sämtlichen Fundorten vertreten, Nikolaus allein beansprucht z. B. für sich mehr als 2 Spalten mit Zahlen. Willkommen ist das Register der Kirchweihdaten S. 79—84 oder das der Reliquienfeste 264—66. Wir finden noch einmal die Bibliotheken mit ihren Hss., wir finden Nekrologiennotizen, Ortsnamen, Kirchennamen usw. Ganz besonderes Augenmerk verdient die mit vieler Liebe u. mit auf langen Bibliotheks-wanderungen erworbener Sachkenntnis geschriebene Einleitung. Nachdem Vf. in 2 Kp. die Fragen beantwortet hat, was ein Brevier ist u. wie es zum Brevier gekommen ist, handelt er in zwei weiteren Abschnitten über die Identifizierung bzw. Lokalisierung u. die Datierung der Brevierhss. Diese beiden Paragraphen stellen sozusagen die Methode dar, deren sich alle zu bedienen haben, die in anderen Ländern die Arbeit L.s leisten möchten, eine Methode, die es L. selbst ermöglicht hat, fast alle behandelten Hss. zu lokalisieren u. zu datieren. Was alles hat Vf. herangezogen zur Lokalisierung der Hss.? Den Kalender, die darin enthaltenen Lokalheiligen, Dedikationsangaben, Reliquienfeste, Anniversare, Totennotizen; in Kürze den Psalter, etwa röm. oder benediktin. Ordnung, dann die Litaneien, die gerne für Lokalheilige eine bevorzugte Stellung oder sonstige Auszeichnung aufweisen u. ihnen auch den Ehrenplatz in den folgenden Orationen anweisen. Er befragt die Suffragien, die gleichfalls die Ortsheiligen hervorheben, die etwa sich findenden Lokalrubriken, die nur auf diese oder jene Stadt passen. Interessant ist es, daß auch die Zusammenstellung der Responsorien in bestimmter Folge mit Sicherheit auf eine bestimmte Kirche schließen läßt. L. hat die des Advents u. die der drei letzten Kartage herangezogen. Es ist klar, daß auch die bes. liebevolle Behandlung von einzelnen Heiligen im Sanctorale, wo der Kalender fehlt, ähnliche Dienste wird leisten können. Im Sanctorale ist zuweilen auch das 8. oder auch 10. Responsorium von Allerheiligen durch den zitierten Heiligen ein Indiz der Herkunft. Wo sich im Anschluß an das Brevier auch das Officium parvum B. M. V. oder das Totenofficium finden, können auch diese mit Erfolg zu Rate gezogen werden, weil beider Gestalt von Ort zu Ort wechselt. — Für die Datierung kommt zunächst der paläograph. Befund in Frage, der uns aber hier weniger interessiert. Aus dem Text selbst sind vor allem die neueingeführten Feste wichtig. L. hat durch seine Schüler eine Reihe von Listen aufstellen lassen, die für bestimmte Gebiete oder Orden die entsprechenden Daten bieten. Es ist das nur ein bescheidener Anfang, der aber zeigt, welch wertvolle Hilfsmittel eine Arbeitsgemeinschaft mit zielbewußter Leitung zu schaffen vermag. Wir finden die Daten der Zisterzienser (Einkl. XCVII), Dominikaner (C), Karthäuser (CII), Kluniazenser (CIV), Franziskaner (CVII), Augustiner (CIX) u. Karmeliter (CXI), von Paris (CXII), Rouen (CXIV) u. Rom (CXVI). — In diesen 6 Bden liegt ein Werk vollendet vor uns, das uneingeschränkte Bewunderung verdient, ein Werk, um das man Frankreich beneiden kann, das in keinem anderen Lande seinesgleichen hat. Zusammen mit dem 10 Jahre früher erschienenen großen Werk über die Sacramentaires und Missels imprimés schafft der Brevierkatalog die Möglichkeit ungehinderten Ausschöpfens u. Auswertens der riesigen Schätze, die in den verschiedensten und z. T. entlegensten Bibliotheken im Laufe der Jh. aufgehäuft worden sind. Möchten recht viele durch ihre Weiterarbeit auf den soliden Fundamenten, die Vf. gelegt hat, diesem den reichlich verdienten Lohn abstaten.

F. Hestermann, *Biblische u. liturgische Hss.-Fragmente des Ditmarscher Landesmuseums in Moldorf* (Melde i. Holts. 1932) blieb unerreichbar. [373]

E. Deville, *Les livres liturgiques de l'ancien diocèse de Lisieux. Essai de bibliographie. 1^{er} supplém.* (Bulletin philol. et hist. 1930/31 [1933] 1—13) blieb dem Ref. unzugänglich. [374]

J. Cibulka, *Ordines coronationis regum mediæ ævi et Caroli IV ordo coronationis regum Bohemiae* (Casopis katolického Duchovenstva 75 [1934] 129—45; 193—214) blieb dem Ref. unzugänglich. [375]

J. Cibulka, *Český řád Korunovační a jeho původ* (Prag 1934) ist ein Sonderdruck aus der Casopis, s. vorige Nr.; Bericht darüber Rev. d'Hist. ecclés. 32 (1936) 269 f. [376]

B.

Liturgie und kirchliches Leben im Mittelalter.

Von Anton L. Mayer.

I. Verhältnis der Liturgie zur Kultur- und Geistesgeschichte des Mittelalters.

E. Caspar, *Geschichte des Papsttums II. Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* (Tübingen 1933). Die allgemeinen Vorzüge des C.schen Werkes sind gelegentlich einer Anzeige des 1. Bd. (Jb. 13 Nr. 148 b) ausdrücklich hervorgehoben worden u. gelten in uneingeschränktem Maße auch von diesem 2. Bd., der mit dem Schisma des Acacius (484) u. der bedeutsamen Regierung des P. Gelasius I. (492—6) einsetzt u. mit P. Konstantin I. (711) endet. Stärker noch als im 1. Bd. treten die rein polit. Auseinandersetzungen u. Probleme zutage, zum Nachteil der rein religiösen; schon der Name Gelasius ist in dieser Beziehung ein Programm, wenn man nur an die von ihm aufgestellte Lehre von den 2 Gewalten (*auctoritas* u. *potestas*) denkt (S. 64 ff.). Das innerkirchl. Regiment dieses Papstes, das sich (S. 76) „unter vollkommenem äußerem Rechtsschutz des neuen Staates (d. h. Theodorichs) vollzog“, tritt vor allem in den Friedensjahren 494/5 in Geltung u. ist durch 2 Frühjahrssynoden gekennzeichnet; die eine regelt Fragen des geistl. Standes (daher von Gratian stark ausgewertet), die andere befaßt sich mit den Folgen des Acaciusstreites u. bedeutet einen Triumph (S. 79) des hier zum erstenmal als *vicarius Christi* gefeierten Papstes. Die Nachrichten über die innerkirchl. Tätigkeit des P. Symmachus (S. 128 f.) sind spärlich; doch verdient er einen Ehrenplatz in der Baugeschichte der Kirchen Roms. — S. 190 f. über die Verehrung u. den Märtyrerruhm des P. Johannes I. u. die Sagen- u. Legendenbildung um das Ende Theodorichs. — Einen großen Raum nimmt der Pontifikat Gregors I. (590—604) ein, des „Musterpapstes“ (S. 306). Die 1. Hälfte dieser Darstellung trägt mit Recht den Titel „Zeitenwende“; es handelt sich um „die geistige u. wirtschaftl. Umwandlung Italiens im 6. Jh.“, es handelt sich aber um noch viel mehr, gerade was auch Gr.s Stellung in der Lit.-Gesch. anlangt. Hier trifft freilich das allgemeine Urteil (S. 339) von der „schroffen Abwendung vom antiken Intellektualismus“ u. vom „jähem Absturz der Bildungskultur“ nicht ganz zu, selbst wenn wir annehmen, daß hier in diesem Falle das MA beginnt. Der Charakter der gregorian. Lit.-Reform will überhaupt noch bes. gründlich erfaßt sein. Gerade das S. 345 ff. von C. hervorgehobene Verhältnis zur Klassizität ist hier von entscheidender Bedeutung. Sehr wichtig sind in dieser Hinsicht auch die Urteile über die verschiedenen Schriften (*Moralia*, *Dialogi*, Predigten) Gr.s; das Wort von der „Zeitenwende“ soll durch diese Urteile beleuchtet u. bekräftigt werden, u. dies ist auch bis zu einem hohen Grade gelungen.

Insbes. ist die Bedeutung der *Dialogi* in bezug auf die Stellung der Heiligen innerhalb der kathol. Lehre stark betont. S. 405 f. wird vom Reformeifer Gr.s auf innerkirchl. Gebiet u. den hierher bezüglichen Dekreten gesprochen. Das erste dieser Reformdekrete ging gegen das Diakonenkolleg u. sein altes Vorrecht, das Graduale, den *psalmus responsorius*, zwischen den Lektionen des Evangeliums u. der Epistel im Gottesdienst zu singen (Duchesne, *Orig. du culte chrét.*³ [1908] 172 f.). Gr. fand, daß sich im Kolleg gewisse Sängereitelkeiten breit machten u. bei der Bestellung zum Diakon eine schöne Stimme entscheidender ins Gewicht fiel als ein würdiger Lebenswandel. Er beschränkte die Diakone auf die Evangelienlectionen u. verwies die Gesänge u. übrigen Lektionen an die Subdiakone u. die niedrigeren Ordines. „Dies ist“, sagt C., „das einzige Selbstzeugnis Gr.s über sein Interesse am lit. Gebet.“ Er ist geneigt (mit Battifol, *Hist. du brév. Romain* [1893] 51 ff. u. gegen Morin, Rev. Bénéd. 7 [1890] 62 ff., 193 ff.), diesem Zeugnis in bezug auf die ma. Tradition seit Egbert v. York u. Johannes Diaconus, welche Gr. die Autorschaft am *Antiphonarium Gregorianum* u. die Gesangsreform des greg. Chorals zuschreiben, keine Bedeutung zuzusprechen, wenn er sich auch nicht deutlich u. entschieden ausdrückt. Doch ist auch nach S. Bäumer OSB, *Gesch. d. Breviers* (1895) 200 f. seine Wirksamkeit u. seine Bedeutung auf dem Gebiete der Lit. sehr groß gewesen; vgl. auch O. Bardenhewer, *Patr.*⁵ (1910) 563, der ihn ausdrücklich als Schöpfer des *Antiph.* u. als wahrscheinl. Vater des Cantus Greg. hervorhebt. Während ihm aber B. noch sämtliche ihm zugeschriebenen Hymnen abspricht, verhält sich Cl. Blume, *Unsere Lieder* (vgl. Jb. 11 Nr. 384) 52 zwar etwas skeptisch gegen die allgemeine „gregorian. Tradition“, stellt aber fest, daß „sich mit mehr als bloßer Wahrscheinlichkeit der Nachweis erbringen läßt, daß Gr. selbst ein namhafter Hymnendichter war u. mit ungeahnter Bedeutung bis zu uns in der lit. Hymnodie fortlebt“. Die Sache liegt also allgemein nicht so einfach, wie die Anm. C.s vermuten läßt, zumal er nur Arbeiten von 1890 u. 1893 heranzieht. Vgl. z. B. auch Jb. 6 S. 218 ff. sowie die Anzeigen Jb. 6 Nr. 410, 7 Nr. 440, 8 Nr. 329. — Über die *schola cantorum* spricht er im 7. Kp. (Papsttum in den Anfängen der Bilderstreitigkeiten) S. 625 ff. Auch hier wird der legendar. Charakter der greg. Überlieferung angeführt; Johannes Diac. hat mit dieser Gründungsgeschichte die Zustände seiner eigenen Zeit auf Gr. I. übertragen. S. 626 Unterscheidung von *schola cantorum* u. *cubiculum* im OR IX. S. 627 f. Eintritt der päpstl. Bürokratie in den festl. Gottesdienst, insbes. bei päpstl. Stationsfeiern. „Während in der ältesten vorliegenden Form vom Ausgang des 7. Jh. noch nirgends eines der päpstl. Beamten Erwähnung geschieht, nennt ein früher Zusatz derselben den *primicerius notarium* neben den Regionarsubdiakonen als zur persönl. Austeilung der Kommunion durch den Papst zugelassen. Der sog. OR I. für Stationsgottesdienste (wohl vom Anfang des 8. Jh.) macht den *primicerius* u. den *secundicerius notarium*, den *primicerius defensorum* u. die Regionarnotare namhaft als das Gefolge des Papstes, das bei seinem Einzug aus der Sakristei in die Kirche zurückbleibt. Ihren Platz nehmen sie während des Gottesdienstes im *senatorium*, also auf den für die Aristokratie reservierten Plätzen, von denen die ältesten ordines gleichfalls noch nichts wissen. Wenn der Papst ins *senatorium* zur persönl. Austeilung der Kommunion nach der Rangordnung hinabsteigt, geleiten ihn die beiden *primicerii* hin u. zurück.“ — S. 628 der Aufzug des Papstes auf dem Wege vom Lateran in die Stationskirche nach einer jüngeren Rez. des OR I. S. 629: „Vergleicht man dieses ausgeklügelte Prunkzeremoniell, das vor der Schaulust der Menge entfaltet wurde, mit dem echten religiösen Pathos jener Anordnungen Gregors d. Gr. für die großen Bußprozessionen aus Anlaß der Pest i. J. 590 u. für die *litaniae*, so ermißt man den Abstand der Zeiten. Im Laufe des 7. Jh. u. vollends durch die Entwicklung seit der Jahrhundertwende war der päpstl. rein geistl. Haushalt zu einem stark mit weltl. Würdenträgern durchsetzten Hofstaat geworden.“ — Wir verweisen noch auf

die große Denkschrift Gregors I. für Augustinus in England — „als Missionsinstruktion ein mit Recht viel bewundertes Muster für alle Zeiten“ (S. 509), in der auch Fälle behandelt werden, die in das lit. Leben der Bekehrten hereinspielen. Über die Benützung der früheren heidn. Tempel (S. 510) u. die damit zusammenhängenden Missionsfragen gedenken wir an anderer Stelle ausführlicher zu handeln. Auch die Missionsinstruktion P. Gregors II. für Baiern (S. 692) ist hier von Bedeutung, weil sie zeigt, wie die Lit. mit der kirchenrechtl. Organisation in enge Verbindung tritt. [377]

F. X. Seppelt, *Geschichte des Papsttums. Eine Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Tode Pius' X.* Bd. I: *Der Aufstieg des Papsttums. Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Großen* (Leipzig 1931). Bd. II: *Das Papsttum im Frühmittelalter. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Gregors des Großen bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts* (ebd. 1934). Wenn auch die früheren Jh. der Papstgeschichte eben erst durch E. Caspar (vgl. Nr. 377) eine monumentale Bearbeitung erfahren haben u. für die neuere u. neueste Zeit das Riesenwerk von Pastor u. die 3 Bde. von Jos. Schmidlin vorliegen, so fehlte doch bisher so gut wie jede Gesamtdarstellung von größerem u. doch noch lesbarem Umfang, die dem Stand der modernen Forschung entsprochen hätte. Hier ist nun S. eingesprungen; von seiner auf 6 Bde. berechneten u. für einen weiteren Leserkreis bestimmten Papstgesch. liegen die 2 ersten vor, die bis an den Beginn des Investiturstreites führen. Sie bieten eine sehr erwünschte u. zuverlässige Führung durch das 1. Jt. der Papstgesch. Souveräne Beherrschung des Quellenmaterials u. der modernen Forschungsergebnisse (sehr dankenswerte Literaturnachweise finden sich am Ende jedes Bdes.), ein verhältnismäßig starkes Eingehen auf Einzelheiten, kurze Auseinandersetzungen mit abweichenden Meinungen neuerer Forscher, klare u. nüchterne (wenn auch manchmal etwas farblose) Sprache sind die starken Vorzüge dieses Werkes. Wie schon die Untertitel besagen, stellen die beiden Bde. vor allem eine „Geschichte der Päpste“ dar: die chronolog. Folge der einzelnen Pontifikate bestimmt völlig den Aufbau des Werkes. Die Entwicklungsgesch. der Institution als solcher tritt dabei naturgemäß in den Hintergrund. Auf eine Periodisierung der Papstgesch. nach inneren Gesichtspunkten wird ziemlich verzichtet, wengleich natürlich wichtige Augenblicke in der Papstgesch. gebührend besprochen werden, wie etwa die bekannten Persönlichkeiten eines Gelasius I. u. Nikolaus I. oder der höchst bedeutsame Schritt, den P. Damasus u. die röm. Synode von 378 taten, als sie den Kaiser als alleinigen Richter über den Bischof von Rom erbaten u. anerkannten (I 120 ff.) oder die „erste päpstl. Dekretale“ aus der Hand des Siricius, durch die „strittiges Recht entschieden u. neues Recht geschaffen“ wird (I 138 f.) oder das erste staatl. u. das erste kirchl. Papstwahlgesetz (420 bzw. 499; I 169 f. u. 254 f.). Das strenge Festhalten an den einzelnen Pontifikaten bringt es auch mit sich, daß die wechselnde polit. u. geistige Umwelt, in die das Papsttum in den einzelnen Epochen hineingestellt war, nicht sehr deutlich in Erscheinung tritt, was bes. für den weiteren Leserkreis, an den sich das Werk wendet, von Nutzen gewesen wäre; die Darstellung hätte dadurch noch an plast. Eindringlichkeit gewinnen können. Das für die ältesten Zeiten so dürftige Quellenmaterial, bes. für die Gesch. des Primates, wird durchaus vorsichtig gewertet u. in seiner Beweiskräftigkeit ohne apologet. Übersteigerungen abgeschätzt. Aus der Darstellung der späteren Jh. sei in diesem Zusammenhang ein interessanter Passus hervorgehoben. II 24 berichtet S., daß Gregor d. Gr. die Anrede *universalis papa* abgelehnt habe, weil derjenige, der einen solchen Titel beanspruche, ein Vorläufer des Antichrists sei, u. daß er sich dafür den von da ab üblichen Titel „Knecht der Knechte Gottes“ beigelegt habe. S. bemerkt dazu mit Recht, daß das keineswegs einen Verzicht auf die Primatrechte Roms bedeute, u. fährt fort: „Und die Fortentwicklung des röm. Primatsgedankens führte in wenigen Jahrhunderten dahin, daß Gregor VII. in seinen *Dic-*

tatus papae den Satz aufnahm: der röm. Bischof allein darf den Titel 'universalis' führen". Hier ist die Verbindung von Gregor d. Gr. zu Gregor VII. doch zu geradlinig u. unproblematisch gezogen. — Dem allgemeinen Charakter des Werkes, das in erster Linie zuverlässiger Tatsachenbericht sein will, entspricht es, wenn auch in Fragen der Lit. auf mancherlei wichtigere Dinge hingewiesen, aber nicht eigentlich ein Entwicklungsprozeß aufgezeigt wird, wie etwa die alten Landeslit. immer stärker zurückgedrängt wurden u. die päpstl. Zentralgewalt immer ausschließlicher das Recht der Ausgestaltung des Gottesdienstes für sich in Anspruch nahm, bis für das ganze Abendland eine nahezu einheitl. Lit. zustande kam. Von wichtigeren Einzelhinweisen seien aus dem 1. Bd. genannt: Festlegung des Weihnachtsfestes auf den 25. XII. (Fest des Sol invictus) in den 30er Jahren des 4. Jh., nicht erst, wie teilweise angenommen wurde, durch P. Liberius i. J. 354 (S. 117); Einschärfung der alten kirchl. Ordnung, daß die Taufe außer im Notfall nur an Ostern u. Pfingsten gespendet werden dürfe, durch P. Siricius in seinem Schreiben an den Bisch. Himerius v. Tarragona i. J. 385, während man in Spanien bereits auch an anderen Festtagen, bes. an denen der Apostel u. Märtyrer taufte (S. 139); die zwei ältesten röm. Sammlungen von Meßgebeten, das sog. *Sacramentarium Leonianum* erst aus der Mitte des 6. Jh. u. das sog. *Sacramentarium Gelasianum* aus dem Anfang des 7. Jh., jedoch noch mit Orationen u. Präfationen, die P. Gelasius verfaßt hat (S. 227 u. 247); endgültige Abschaffung der heidn. Luperkalien durch Gelasius (S. 246); Berechnung des Osterfestes durch Dionysius Exiguus nach der alexandrin. Weise, die sich dann im Abendland durchsetzte (S. 276). Aus dem 2. Bd.: Neuordnung des Gottesdienstes durch Gregor d. Gr. (*Sacramentarium* u. *Antiphonarium Gregorianum* S. 34); Feier der Messe in Rom in slav. Sprache durch Methodius u. Zulassung der slav. Lit. durch Hadrian II. trotz starker Widerstände gegen diese Neuerung (S. 296 f.); Heiligsprechung des Bisch. Ulrich v. Augsburg durch P. Johann XV., aber ausschließl. Beanspruchung des Kanónisationsrechtes durch den päpstl. Stuhl erst durch Alexander III. (S. 377); Einfügung des Symbols mit dem *Filioque* in den feierl. röm. Gottesdienst durch Benedikt VIII. auf Veranlassung Kaiser Heinrichs II. (S. 398).

M. Seidlmayer. [378

H. Rückert, *Die Christianisierung der Germanen. Ein Beitrag zu ihrem Verständnis und ihrer Beurteilung* (= Samml. gemeinverst. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiete der Theol. u. Religionsgesch. 160. ² Tübingen 1934). Als Hauptfrage dieses im besten u. jeglichen Sinn gediegenen Vortrags erscheint (S. 12) die nach den Motiven für den Übertritt des Germanen zum Christentum. „Was bewog ihn in irgendeiner, vielleicht oft noch äußerlichen Weise auf das Christentum einzugehen?“ Denn wie vorher dargelegt ist, handelt es sich bei den meisten Völkern (nur bei den Sachsen u. Norwegern liegt der Fall etwas anders) um einen freiwilligen Übertritt. R. beantwortet diese Frage ausgezeichnet mit 3 Punkten: dem Kraftloswerden des im Subjektiven wurzelnden fulltrúi-Glaubens, dem Scheitern des Schicksalsglaubens u. jener Welle von Weltangst u. Grauen, die kurz vor der Bekehrung über die german. Menschen dahinging u. ziemlich spät zum Traum von Walhall führte. S. 25: „Die german. Religion war der Geschichte nicht gewachsen, weil sie nichts anderes war als die Vergöttlichung einer vorgeschichtl. Existenz der german. Rasse.“ Weiterhin (S. 26 ff.) fragt R. nach jenen Gedanken, die in der christl. Verkündigung mit am stärksten betont werden u. die auf die Germ. den stärksten Eindruck machen mußten: 1. die Predigt von Gott als dem Schöpfer Himmels u. der Erde; 2. Sinndeutung der Geschichte von der Eschatologie her; 3. die Frage nach dem Tod. — Unter völliger u. rückhaltloser Annahme dieser Punkte möchten wir uns gestatten, vielleicht noch auf einen anderen Weg hinzuweisen, der den Germ. den Übergang zur christl. Lehre u. vor allem zum christl. Erleben gewiesen u. erleichtert hat: wir meinen die Eingliederung, Angliederung, Einbettung der germanisch-volkhaften Züge durch die Kirche in die Realität des

lit. Mysteriums. Diese geschichtl. Tatsache scheint uns gewissermaßen eine Generallinie zu sein, an die wir bei allen Teilfragen nach „Übernahme“, nach „Toleranz“, nach „Kirche u. Volkstum“ usw. uns halten können, trotzdem vielleicht links u. rechts von ihr Nebenbahnen laufen, trotzdem sie selbst die verschiedensten Windungen machen kann. Das Wesentliche scheint dabei zu sein, daß vieles, was dem Volke heilig war, auch geheiligt blieb, daß aber der heilige Gegenstand aus seiner Selbstheiligkeit herausgehoben ist u. nun durch etwas erst geheiligt wird, was außerhalb seiner, in einer wirklich relig. Realität, lebendig ist; daß er Weihe empfängt, statt sie unmittelbar aus sich selbst zu geben; daß die Naturhaftigkeit sozusagen von einer höheren, nun wirklich heiligen Instanz her objektiviert, aus einem heiligen Subjekt zu einem heiligen Objekt wird. Wir denken z. B. an den Baumkultus. Tacitus sagt Germ. 9: *Lucos ac nemora consecrant sanctumque appellant secretum illud, quod sola reverentia vident*. Die heiligen Haine, die heiligen Wälder der Germanen sind sicher eine unumstößliche geschichtl. Tatsache; der Kult ist indogerman. Gemeingut u. bedeutet ursprünglich nur die Verbundenheit des primitiven Menschen mit der Mutter Erde, als deren lebendigstes u. nächstliegendes Symbol der blätter-, blüten- u. fruchtttragende Baum gelten konnte. Das läßt sich mit ziemlicher Gewißheit z. B. von den weissagenden Eichen von Dodona im altpelasg. Epirus beweisen (vgl. F. R. Schröder, *Germanentum u. Alteuropa*. Germ.-rom. Monatsschr. 22 [1934] S. 195; jetzt auch A. Mayer, *Erdmutter u. Hexe* [München u. Freising 1936] S. 13, 41; ders., *Der Brauch am Nonnosusgrab i. d. Freisinger Domkrypta* [Kl. Veröff. d. Hist. Ver. Freising H. 3, 1937, 22 ff.]). Die Bäume u. Haine waren also im ganzen indogerman. Bereich (vielleicht übernommen aus vorindogerman. Zeit?) an sich etwas Heiliges, in ihrem Wesen, in ihrem natürlichen Dasein, in ihrer Naturhaftigkeit, als ein Teilstück des Naturmythus. Als solches waren sie den christl. Missionaren auch durchwegs etwas Heidnisches, u. wir kennen Beispiele von ausgesprochener Intoleranz: wir wissen, daß der hl. Bonifatius eine kühne symbol. Handlung setzte, indem er zu Geismar die Donar-eiche niederhieb; wir wissen, daß Burchard von Worms (vgl. Boudriot [Jb. 8 Nr. 123] 38 f.) es streng u. wiederholt verbietet: *ad arbores vota reddere*. Wie ist dann die Erscheinung zu erklären, daß gerade bei uns in Deutschland es soviel Heiligtümer gibt, die im Zusammenhang mit einem Baum stehen, namentlich Marienwallfahrten zu einem Bilde, das in den Ästen oder im Stamme einer Linde, einer Eiche, eines Birnbaumes thront? (vgl. das Jb. 9 Nr. 24 angezeigte Buch S. 236; ferner R. Kriß [Jb. 13 Nr. 384/5] a. v. St.; O. Schell, *Beitr. z. Volksagl. im Bergischen* [Elberfeld 1929] S. 24 ff.; G. Schreiber, *Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundl. Sicht* [Düsseldorf 1937] S. 130 f.; F. Gorski, *Baum u. Quelle in ihrer Bedeutung für den niederöstr. Volksbrauch*. „Unsere Heimat“ N. F. 7 [1934] 106 ff.). Oder daß z. B. ein uralter Baum auf einem weithin sichtbaren Hügel in seiner Höhlung die Wohnstätte eines verehrten Heiligen, etwa der hl. Einsiedlerin Edigna (vgl. Münch. kath. Kirchenztg. 28 [1935] 281 f.), barg? Die Vorschnellen sagen: Diese Erscheinung ist eine einfache Fortsetzung des indogermanisch-german. Baumkultes, christl. Ersatz, u. meinen damit häufig eine pia fraus. Sie sagen aber nicht, daß u. worin ein wesentlicher Unterschied besteht. Vorausgesetzt, daß Toleranz geübt werden konnte, daß die Liebe zur Natur, das Gefühl der Verbundenheit mit den sich in der Natur offenbarenden Kräften, — daß all dies von der Kirche unter irgendwelchen Umständen aufgenommen werden konnte, — vorausgesetzt also, daß wirklich eine „Umwandlung“ stattfand, welches ist das Wesen dieses „Wandels“? Wir haben es oben gesagt: Die Kirche hat in ihrem weltweiten u. weltoffenen Heiligungswillen das Volkhafte mütterlich zu sich aufgenommen, wo es nicht zu schaden schien — aber sie hat ihm ihre Kraft eingehaucht, hat es von sich aus geweiht u. geheiligt. Es ist wirklich so — auch historisch so gewesen, wie es St. Thomas von Aquin von dogmat. Standpunkt aus definiert: *res inanimatae*

sanctificari dicuntur, inquantum divino cultui deputantur. Dabei spielt es in diesem Zusammenhang eine geringere Rolle, daß manchmal das Pagane, das Heidnisch-Dämonische, das Naturhafte als gefährliche Unterströmung weiterbestand, ja zu gewisser Zeit auch wieder einmal hervorbrach (z. B. im späteren MA); hier ist die Hauptsache, einmal das Grundprinzip zu sehen, nach dem die Aufnahme des volkhaft Germanischen in die relig. Sphäre des übervolklich Kirchlichen zu geschehen schien. Nebenbei aber wollen wir hier schon betonen, daß vielleicht gerade durch diese Aufnahme dieses Volkhafte vielfach vor dem Untergang gerettet worden ist. Diese Dinge mit all ihrer Phantasie, mit all ihrem poetischen Reiz, mit all ihrer erquickenden Bodenständigkeit wären sämtlich verlorengegangen, wären einem reformator. Puritanismus, einer liberalen Aufklärung, einem naturwissenschaftl. Denken, dem Industrialismus tausendmal zum Opfer gefallen, wenn sie nicht in der heiligen Hut der kathol. Kirche geborgen gewesen wären. Übrigens mündet hier unser Gedanke in die unbestreitbar richtige Gedankenreihe von R. ein u. zw.: an der Stelle, wo er vom Zusammenbruch der natürlichen german. Religion handelt; denn auf die Natur gründet doch fulltrúi u. Schicksal u. Weltangst, u. die Natur war es, die auf die letzten Fragen in diesen Bereichen nicht mehr antworten konnte. — In R.schen Gedankengängen bewegt sich, was die Freiwilligkeit des Übertritts anlangt, zum großen Teil auch die kleine populäre Broschüre von F. X. Kother SJ, *Die Bekehrung der Germanen zur Kirche* (= Kirche Christi u. Fragen der Gegenwart H. 7. Kevelaer o. J.); sie betont auch „die Erfüllung german. Sehnsucht durch die Kirche“ u. bringt auch sonst interessante Stellen, z. B. S. 19 über die Auffassung der Dänen von der Taufe am Lebensende (Vita des hl. Anskar). Mit der Gesamtfrage der Christianisierung der Germanen beschäftigen sich dann bes. G. Fla de, *Zur Germanenmission* (Zschr. f. Kirchengesch. 3. F. V. 54 [1935] 301 ff.), A. Herte, *Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum* (Paderborn 1935) u. vor allem das im Erscheinen begriffene, bisher in 3 Lieferungen vorhandene Werk von K. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* (Göttingen 1936 ff.). Wir werden uns mit diesen Werken im nächsten Jb. ausführlich befassen. Hier erwähnen wir nur noch J. Aufhauser, *Zur Christianisierung der Nordgermanen* (Klerusbl. 16 [1935] 41 ff.) u. den früheren Aufsatz: *Zwangsweise oder freiwillige Bekehrung der Germanen zum Christentum* (Klerusbl. 15 [1934] 673 ff. u. 693 ff.; 16 [1935] 6 ff.).

[379]

Hub. Becher SJ, *Germanisches Heldentum und christlicher Geist. Die Auseinandersetzung von Heidentum und Christentum in der Literatur der germanischen Frühzeit* (Freiburg 1934). Diese ruhig-abwägende, vorsichtige literarhistor. Untersuchung u. Vergleichung ist geeignet, in den gegenwärtigen, leidenschaftl. Kampf um das Thema Germanentum u. Christentum Klarheit u. Besonnenheit zu bringen. Das Buch gibt in sachlich-wissenschaftl. Form eine Auseinandersetzung über Heidentum u. Christentum in der Literatur der german. Frühzeit. Hier sprechen die Dokumente aus heidn. Zeit (Segens- u. Zaubersprüche, Rätsel, Preis- u. Heldenlied, Hildebrandslied), dann die ersten christl. Versuche in deutscher Sprache (Glossarien u. Übersetzungen, Gebete u. Beichtformeln) u. schließlich die christl. Dichtungen (Wessobrunner Gebet, Muspilli, das Ludwigslied, das Georgslied, der Heliand u. Otfrieds Evangelienbuch). Vf. schickt voraus Darlegungen über die Methode der Untersuchung u. den Kulturzustand der heidn. Germanen u. faßt zum Schluß die Ergebnisse sorgfältig zusammen. Irrtümliche Auffassungen finden eine irenische, vornehme Beurteilung u. Richtigstellung.

L. Schm. [380]

A. Stonner, *Germanentum und Christentum. Bilder aus der deutschen Frühzeit zur Erkenntnis deutschen Wesens*. 2. verm. Aufl. (Regensburg 1934). Das Büchlein ist entstanden aus einer Werktagung, die Vf. mit Junglehrern Aug. 1933 gehalten hat. Es verfolgt eine pädag. Absicht. Es will allen Erziehern einiges

Material bieten aus der deutschen Frühgeschichte, der heute eine erhöhte Bedeutung zukommt. Germanentum u. Christentum sind keine Gegensätze; das deutsche Wesen ist durch die Begegnung u. Verbindung mit dem Christentum nicht verfälscht worden, sondern hat geradezu eine innere Erhöhung u. Bereicherung erfahren. Das zeigt Vf. an den Themen: 1. Starke Menschen u. Führer der Starken. 2. Der Deutschen Liebe zur Natur u. Heimat. 3. Die deutsche Frau in vor- u. frühchristl. Zeit. 4. Liebe u. Ehe bei den alten Deutschen. 5. Im Banne der Gefolgschaft. 6. Der Deutschen heiliges Buch. 7. Heroisches Kämpfen u. Mühlen. 8. Starkes Opfern u. Sterben. Er weist die Beziehungen mancher liturg. Riten u. Feste zu vorchristl. german. Bräuchen auf. Er fußt stets auf geschichtl. Quellen, bes. den *Mon. Germ.*

L. Schm. [381]

A. Stonner, *Heilige der deutschen Frühzeit*. 1. Bd.: *Aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser*. Mit 14 Tafeln (Freiburg i. Br. 1934). Vf. hat sich ohne Zweifel ein Verdienst erworben, daß er in einer Zeit, da von vielen die Vermählungsmöglichkeit zwischen deutschem u. christl. Wesen bestritten wird, den Blick auf jene Hl. der deutschen Frühzeit lenkt, die ein Beweis für die mögliche Harmonie von Germanentum u. Christentum sind. Den 9 deutschen Hl. (Sturmi v. Fulda, Mathilde, Bruno v. Köln, Ulrich, Wolfgang, Heinrich, Bruno v. Querfurt, Bernward v. Hildesheim u. Godehard) schickt er 5 Hl. der Bereitung voraus (Severin, Kolumban, Gallus, Korbinian, Bonifatius). Alle diese Heiligenleben, in Einzeldarstellungen geboten, sind aus alten Quellen u. Berichten gearbeitet, so daß die Umwelt mit lebendig wird. Dem Texte sind 14 Bilder in guter Ausführung beigegeben, die in den Anm. am Schluß kurz erläutert werden. Möge das Buch dazu beitragen, daß diese Hl. der deutschen Frühzeit, die noch aus dem Geiste der Liturgie gebildet sind, in unserem Volke wieder heimisch werden u. die Vorherrschaft der modernen Hl. brechen.

L. Schm. [382]

R. Wahl, *Karl der Große. Eine Historie* (Berlin [1934]). An Stelle einer Kritik möge das Buch in einigen charakterist. Zitaten über sich selbst Zeugnis ablegen. S. 11: (Chlodwig) wurde 496 Christ, ohne deshalb aber sein Heidentum aufzugeben. S. 66: Abkehr von Rom, Begründung der christl. Heilslehre auf dem eth. Gedankengut des Götterkultes, der nicht ausgerottet, sondern durch das Evangelium erfüllt werden sollte, wie das Alte durch das Neue Test. (ist das Ziel am karoling. Hof). S. 105: Schubweise wurden die Saxnot-Söhne in das seit Urzeiten geweihte Wasser getrieben u., ohne daß sie verstanden, was mit ihnen geschah, zu Christen „angeheuert“ (so!). S. 125: Das erhabene Gebet vom Kloster Wessobrunn . . . schöpft noch ganz aus heidnischem Mythos, ohne den geringsten Anklang an die bibl. Schöpfungsgeschichte. S. 228 über Karls theolog. Interessen: Mit Frömmigkeit, ja auch nur Religiosität haben sie nichts zu tun. S. 266 über den Adoptionismus: Es bedeutete dies im orthodoxen Sinne unverkennbare Ketzerei, denn das Mysterium wurde abgeleugnet, aber in ihrer relig. Gesamtauffassung wich die Schrift (des Felix von Urgel) in nichts vom kathol. Glauben ab, ja sie erhob sich in ihrer Würde u. Moralität weit über das Niveau der fränk. Staatstheologie. S. 346 zur Kaiserkrönung: Karl, aus träumerischer Benommenheit gerissen, sieht erstaunt auf; da kniet der Heilige Vater zu seinen Füßen und betet ihn an. — Diese Stellen sind nicht böswillig ausgewählt, sie ließen sich beliebig vermehren. Trotz eines ausgebreiteten Einzelwissens ist die Sachkenntnis des Vf. u. fast mehr noch der Geist, der das Buch durchweht, von einer immerhin nicht allzu häufigen Unerschrockenheit.

M. Seidlmayer. [383]

A. Brackmann, *Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung im 11. und 12. Jahrhundert* (Hist. Zschr. 149 [1934] 229—39). Dieser geistvolle Warschauer Vortrag sucht die große Wende darzulegen, die zur Zeit des Investiturstreites eingetreten ist, namentlich die Auflösung der selbstverständlichen Einheit von Reich u. Kirche, wie sie das frühe MA gekannt u. anerkannt hat. Im Mittelpunkt

steht dabei Gregor VII. Diese Ausführungen berühren sich daher weitgehend mit den Darlegungen in dem Jb. 13 Nr. 287a angezeigten Aufsatz, sowie jetzt mit den neueren in Zschr. f. deutsche Geistesgesch. 2 [1936] 153 ff., nur daß hier wie dort die sakramentale Weihe als das bindende Element jener ganzen, frühma. Kohärenz stärker herausgehoben ist. Die Tatsache, daß „das gregorian. System das alte Weltbild beiseite schob“ u. damit einerseits einen päpstl. Imperialismus, andererseits als Reaktion einen auf sich gestellten (u. entsakralisierten) Staat hervorrief, ist auch bei B. bewußt u. richtig betont; nur stellt er das Handeln Gregors mehr oder weniger als etwas Absolutes hin, während es doch auch nur ein Sympton, freilich das mächtigste und weittragendste, innerhalb einer geistigen Entwicklung ist, die von der Kohärenz zur Diastase hinüberleitet. Ob man Humbert (S. 232) als „Kluniazenser-Kardinal“ bezeichnen kann? Zur Verfasserfrage des Anonymus von York (S. 233) vgl. jetzt Ph. Funk, Hist. Jb. d. Görr. 55 (1935) 251 ff. [384]

[M. J. Scheeben,] *Die Gründung des christlich-deutschen Königtums und christlich-deutscher Kultur zur Zeit der Sachsenkaiser* (Mainz o. J.). Mit nur wenig verändertem Titel wird hier von H. Raskop eine Publikation neu hg., die 1875 in den von M. J. Scheeben geleiteten „Period. Bl. z. wissenschaftl. Besprechung der großen relig. Fragen der Gegenwart“ erschienen ist. Das der neuen Ausgabe mitgegebene Nachwort (S. 191 ff.) begründet die Annahme, daß der anonym erschienene Beitrag eine im wesentl. u. auf weite Strecken auf Giesebrecht u. Gfrörer fußende Arbeit des großen Theologen Sch. selbst ist. „Sie greift mit hellsichtiger Sicherheit jenen Zeitabschnitt heraus, in dem das deutsche Volk seine erste u. größte christl. Blüte erlebte“ (192); das ist richtig, aber der Nachweis der Autorschaft Sch.s ist nicht geglückt. Es wird also gezeigt, „was der german. Adel als Träger der Annahme des Christenglaubens aus der Botschaft der Bekehrungszeit gestaltet hat: das deutsche Volk“ (195). „Im Takt des Bekehrungswerks wuchs das deutsche Volk zur Einheit zusammen u. fand seinen ersten großen überzeitlichen Ausdruck im Werk des christl. Adels unter der Herrschaft der Sachsenkaiser.“ Kommen daher in dieser dankenswerten Wiedererweckung interne geistesgeschichtl. Vorgänge, die sich mit der Liturgiegesch. verbinden lassen, im ganzen weniger zur Geltung, so muß u. kann doch auf die allgemeine geistesgeschichtl. Bedeutung dieses Prozesses hingewiesen werden, der sich z. T. ja auch in dem Problem der Auseinandersetzung des Germanentums mit der altchristl. Liturgie u. im Problem der roman. Kunst offenbart. Um einzelnes zu nennen, verweisen wir z. B. S. 124 auf die Bußverordnung des Burchard von Worms (Zauberei aus der Materie — Gegensatz zur Weihe von oben!). S. 122 (im Anschluß an Dichtung u. Musik): „Es schloß sich gleichsam ein neuer Sinn für das Schöne, Anständige, Würdige auf, der christlich-germanische, u. erdachte Formen der mannigfaltigsten Art, die man nie u. nirgends gekannt, Blüten einer reinen u. frommen Phantasie“. So wird hier der Prozeß der Romanik umschrieben, den wir Jb. 5 S. 80 ff. zu kennzeichnen versuchten. S. 203 ff. sachl. Anmerkungen unter Heranziehung neuester Literatur (z. B. S. 206 zu S. 11: Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes* über den Marmorstühl Karls d. Gr. in Aachen!). [385]

J. Kirchberg, *Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern von Otto I. bis Heinrich III.* (Hist. Studien hg. v. E. Ebering H. 259 [Berlin 1934]). „Nur die Idee einer allumfassenden christl. Propaganda gab der kaiserl. Ostpolitik ihre Größe u. Weite“ (S. 132). Diese auf Brackmann beruhende These bildet im wesentl. das Hauptthema dieser Arbeit, die das schwierige Problem der ma. Kaiserpolitik im Verhältnis zur östl. Kolonisation zu klären imstande ist. Hierbei spielt naturgemäß der sakrale Charakter des ma. Kaisertums, der es eben auch zur christl. Mission aufrief u. befähigte, eine wichtige Rolle. So steht denn auch das berühmte Karfreitagsgebet (*subditas illi faciat omnes barbaras nationes*) so ziemlich am Anfang der Untersuchung (S. 13) u. es ist von Bedeutung (S. 21), daß

Agobard v. Lyon mitten in den Familienkämpfen um Ludwig d. Fr. sich auf dieses Gebet bezieht, wenn er als Pflicht des christl. Kaisers hinstellt: *adversus barbaras nationes dimicare, ut eas fidei subiugaret ad dilatandum terminum regni fidelium*. Wenn C. Erdmann, *Der Heidenkrieg in der Lit. u. die Kaiserkrönung Ottos I.* (MlÖG. 46 [1932] 129 ff.) aus den liturg. Gebeten des 10. Jh. beweisen will (S. 25), „daß der König zum mindesten im selben Maße wie der Kaiser zum Heidenkampf verpflichtet war“, so ist zu bedenken, daß die hier einschlägigen Gebete „nur die Bitte um Hilfe aus gegenwärtiger Heidenbedrängnis“ (Normannen, Ungarn) enthält; sehr bezeichnend sind hier auch die Verse des Ludwigsliedes, in denen der König spricht:

*Hera santa mi h god ioh mir selbo gibôd
Ob hiu rât thûhti, thaz ih hier gevuhiti,
Mih selbon nih sparôti, uncih hiu gineriti —*

der König ist also Retter u. Verteidiger. Das Karfreitagsgebet aber, „entrückt aller Zeitbedingtheit“, machte dem Kaiser die Unterwerfung der Heiden schlechthin zur Pflicht. Es ist keine Frage, daß dies ein sehr beachtenswerter Unterschied ist. Auf dieser Grundlage wird dann die Politik der einzelnen Herrscher behandelt, wobei z. B. die Ottos III. in einem bes. Lichte erscheint (S. 70: „Des jüngsten Otto Missionspläne gingen weit über die seines Großvaters hinaus“). — Zum Ausdruck *fons et origo* (S. 14) vgl. Jb. 12 Nr. 485; zum ganzen Problem Jb. 12 S. 406 (über Heinrich II.) u. die Aufsätze von M. Seidlmayer, *Das ma. Kaisertum u. die deutsche Ostkolonisation* (Röm. Qu.-schr. 43 [1936] 187 ff.) u. *Die geistigen Grundlagen der deutschen Ostkolonisation des MA* (Hochland 34, 2 [1936/7] 116 ff.; hier zum Karfreitagsgebet S. 122). [386]

E. Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (Stuttgart 1934). Das *Der kommenden Kirche* gewidmete Buch behandelt einen Ausschnitt aus dem die ganze Weltgeschichte erfüllenden Kampf der Menschheit um das kommende Reich der Vollendung. Während Christus u. ihm folgend die Kirche dieses Reich der ewigen Vollendung in den Aion der Auferstehung verlegt d. h. es auf Erden nur im Pneuma schaut u. seine volle Verwirklichung im Jenseits erwartet, haben immer wieder menschl. Versuche es schon in dieser Zeitlichkeit auch äußerlich durchführen wollen, von den Chiliasten der urchristl. Zeit bis zur vollen Säkularisation der Idee in der Neuzeit. Einen neben der urchristl. Eschatologie bes. wichtigen Ausdruck haben diese Hoffnungen in dem Geschichtsbewußtsein des franziskan. Spiritualismus des 13. u. 14. Jh. gefunden, das Vf. nach zum großen Teil vergessenen Quellen in geistvoller Synthese zeichnet. Er geht dabei aus von der „Prophetie“ des Zisterzienserabtes Joachim v. Fiore, deren Erfüllung nach den franziskan. Spiritualen mit Franz v. Assisi, so wie sie ihn auffassen, beginnt u. im Franziskanerorden sich vollzieht, was dann zum Konflikt mit dem Dominikanerorden, mit der durch Friedrich II. vertretenen Reichsidee u. der Papstkirche u. damit zum Untergang der Spiritualen führt, wobei aber auch die kath. Kirche Wesentliches verliert, da sie jede „endzeitlich orientierte Frömmigkeit“ aufgibt (S. 236). Das Ringen um die Katholizität der Spiritualenkirche bei Petrus Olivi (Olivikult S. 349), ihr Abgleiten zur Sekte u. ihre Beurteilung durch Petrus Aureoli als Vertreter der kath. Kirche werden ausführlich dargelegt. Für Vf. ist das Buch nicht bloß wissenschaftl. Untersuchung, sondern Bekenntnis, wie sich aus dem Rufe S. 3 ergibt: „Wann wird sie (die kommende *ecclesia spiritualis*) auferstehen?“ Demgemäß enthält es hohe Gedanken u. geistvolle Anregungen, aber auch viele subjektive Anschauungen, deren Nachprüfung dadurch erschwert ist, daß die Veröffentlichung wichtiger Textstellen der hsl. Überlieferung u. der Anm. in einem (bisher nicht erschienenen) eigenen Bde erfolgen soll (S. 481). Fragwürdig scheint mir die Auffassung, als ob die kath. Kirchenidee u. heilsgeschichtl. Lehre

den Krieg gegen jede Eschatologie bedeutete. Gewiß gab es Richtungen, die sich allzu sicher auf der Erde einrichteten; aber die Verlegung der eschatolog. Hoffnungen in das Jenseits hat, wenn man heutzutage den Absturz der ursprünglich so idealen, aber im Grunde doch ird. Messiasträume ins rein Weltliche, ja Untermenschliche betrachtet, doch wohl gegenüber allem falschen Spiritualismus den wahren Spiritualismus gerettet. — Über die Sakramentsauffassung der Spiritualen vgl. bes. S. 15 ff.: Schaut der homo spiritualis die göttl. Dinge, so braucht er keine Sakramente mehr. Jedoch sind diese für die Menschen des 2. *status* (zwischen der Geburt Christi u. der Wiederkunft des Elias) noch notwendig. Joachim denkt in der Sakramentenlehre mehr nach augustin. Tradition symbolistisch; das Sakr. ist aber nicht wie bei Aug. Zeichen einer transzendenten Wirklichkeit, sondern Hinweis auf eine zukünftige geschichtl. Wirklichkeit, Verheißung einer Erfüllung in diesem Aion! — Manche Bedenken äußert die Bespr. von M. Bihl OFM, Arch. Franc. Histor. 29, 242—51.

O. C. [387

G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (2 Bde. S. Paul-Trois-Châteaux-Wien o. J.). Der ganze 2. Bd. ist Marsilius von Padua gewidmet, jenem hervorragenden Publizisten des 14. Jh., den uns vor allem S. Riezler, *Die literar. Widersacher der Päpste* (1874) zum erstenmal näher gebracht u. über den L. selbst schon eine Studie in der Rev. d'hist. de droit français et étranger 4. sér. 11 (1932) 227—69 vorausgeschickt hat. Vgl. jetzt R. Scholz, *Marsilius von Padua u. die Genesis des modernen Staatsbewußtseins* (Hist. Zschr. 156 [1937] 88 ff.). Riezler freilich hat damals die geistigen Grundlagen dieses antihierarchischen Laizismus u. die ganze Entwicklung noch nicht charakterisieren können. Mit Recht stellt daher L. die geistigen Substrate jener Bewegung zusammen, u. es ist bezeichnend, daß er ein eigenes Kp. (II S. 119) dem Einfluß der relig. Sekten widmet, einem Problem, das H. Grundmann neuerdings in großer, umfassender Weise aufgegriffen u. durchgeführt hat. (Wir werden später darüber berichten; hier nur dieser kurze Hinweis auf das wichtige Buch!) Für unsere Fragen kommt aber gerade die Gestalt u. das Wirken des Mars. weniger in Betracht; dagegen schlägt das Thema des 1. Bd. (*Bilan du XIII^e siècle*) mit Macht in jene Entwicklung herein, die wir an mehr als einer Stelle auch in diesem Jb. schon zu charakterisieren versucht haben (vgl. z. B. Jb. 13 Nr. 287 a). Das 13. Jh. ist freilich schon die Vollendung, der Abschluß des geistesgeschichtl. Umbruchs; der Individualismus der Gotik (vgl. zu diesem ganzen Komplex R. Koebner, *Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte. II. Zur Geschichte des Begriffs Individualismus*. Hist. Zschr. 149 [1934] 253 ff.) hat sich schon durchgerungen, der Individualismus der ital. Renaissance hat bereits ohne Hemmung seinen Weg betreten. Aber L. vergißt nicht, weiter zurückzugreifen u. — nach einer kurzen Darlegung der karoling. Staats-Kirchen-Idee (von einem *césaropapisme carolingien* zu sprechen ist allerdings ungerechtfertigt!) — die gregorian. Reform (besser wäre gesagt: die kanonistische Emanzipation Humberts, vgl. A. Michel, *Das Papstwahldekret von 1059* [München 1936]) als einen der Haupthebel für die neue Entwicklung zu kennzeichnen. (Vgl. A. Brackmann Nr. 384). Allerdings kehrt L. vielleicht das wahre histor. Verhältnis um, wenn er S. 61 von einer 'énergique réaction des réformateurs grégoriens' spricht; von den Gregorianern ging ja eigentlich der Angriff aus! Aber das Ganze ist als geschichtl. Prozeß (oder Prozeßbeginn) doch recht erkannt. Es handelt sich in dieser Zeit um die 'distinction des puissances', also um eine Trennung, um eine Auflösung, um eine Entweltlichung des Geistlichen, aber auch um eine Entsakralisierung des Weltlichen. Es ist der Beginn jener Entwicklung, die nach Rense (aber auch nach Avignon) führt, also auch folgerichtig zu Mars. u. seinem großen laizist. Ideal vom unabhängigen, absoluten Staat, zu seiner Antizipation Machiavellis. Das macht den 1. Bd. des vorliegenden Werkes sehr wertvoll u. um dieses Grundgedankens willen mag man gern kleinere Verstöße u. Mißverständnisse übersehen,

selbst wenn man gewünscht hätte, daß gerade der Gedanke der *consecratio* des Reiches (u. daher in der späteren Zeit die Negierung dieser *cons.* stärker u. deutlicher u. ausschlaggebender dargestellt worden wäre.

[388]

II. Überlieferung (Handschriften, Bibliotheken).

B. Bischoff, *Die alten Namen der lat. Schriftarten* (Philologus 89 N. F. 43 [1934] 461—5). Auf diese paläograph. Miscelle sei hingewiesen im Hinblick auf die Sakramentarforschung. B. vergleicht Clm 12 515 (aus Raitenhaslach) fol. 78^r aus der 1. Hälfte des 13. Jh. mit Remigius von Auxerres Donatkommentar bei Traube, *Vorlesungen u. Abhandlungen* III 116 ff.: *litterae unciales, virgiliae, tunsae, longariae*.

H. E. [388a]

Kl. Löffler, *Das Erbe der Stifts- u. Klosterbibliotheken in den öffentlichen Bibliotheken Deutschlands* (Sankt Wiborada. Bibliophiles Jahrb. f. d. kathol. Geistesleben 1 [1933] 55—92). Es versteht sich von selbst, daß bei der Übernahme alter Stiftsbibliotheken durch die späteren staatl. u. sonstigen öffentl. Bibliotheken auch viele liturg. Bücher mitgewandert sind. L. hat Gelegenheit, eine Reihe von solchen namentlich zu erwähnen, so S. 60 das Evangeliar Clm 6224 (Valerianus) aus Freising, S. 61 die berühmten Bamberger Hss. u. die Augsburger Evangeliare, die Evangeliare von St. Nikola in Passau, das Evangeliar der Uta von Niedermünster, S. 62 das Lektionar von 1462 (Clm 21 597) aus Weihenstephan mit Ölmalerei u. a. m.; S. 65 (in der Bamb. Bibl.) z. B. das Pontifikale des hl. Otto s. XII; in Stuttgart z. B. (S. 68) das Evangeliar aus der Schule von St. Omer s. XI aus Weingarten, das Evangeliar des Gundold aus Köln u. a.; in Freiburg i. B. (S. 70) das Kölner Sakramentar von 1060 u. ein Pontifikale aus der Konstanzer Dombibl., in Heidelberg ein Evangelistar aus Speyer (vgl. Lehmann, dieses Jb. Nr. 390) von 1196; auch in der Stadtbibl. zu Mainz sind alte lit. Hss. (S. 71) aus Klosterbesitz, ebenso in der Diözesanbibliothek zu Köln (S. 72), von der jetzt auch die ehem. Dombibliothek mit wertvollen lit. Codd. (S. 73) verwaltet wird, so dem Epistolar des Erzbischofs Everger (985/99) u. einem Pontifikale s. Xe; die Un.-Bibl. Bonn enthält ein Evangelistar aus St. Kunibert-Köln s. XII u. das Missale des Joh. v. Valkenburg von 1299; Düsseldorf zeichnet sich vor allem durch die lit. Hss. (Sakramentare!) des alten Frauenstifts Essen aus, hat aber auch solche aus anderen Klöstern, z. B. Altenberg (S. 75). Die hess. Landesbibliothek in Darmstadt verdankt ihre lit. Hss. der Vorliebe des Barons Hüpsch für solche Stücke; S. 77 wird eine Reihe davon namhaft gemacht. Kassel (S. 78) hat u. a. ein Evangeliar aus Hardehausen (vielleicht hätten noch andere eher angeführt werden können!). Fulda hat lit. Hss. verschiedener Jh. aus Weingarten (S. 79), Wolfenbüttel (S. 81) besitzt lit. Codd. aus Weißenburg, Hildesheim (Lektionar s. XI), Göttingen das Sakramentar aus Fulda von etwa 975 u. ein Antiphonar s. XIV aus Einbeck, Bremen (S. 82) das Perikopenbuch Heinrichs III. (II.?) aus Echternach, Gotha (S. 83) ein Evangeliar s. XI aus Lüttich u. eines aus dem Mainzer Dom (Ada-Gruppe). Die meisten lit. Hss. der Berliner Staatsbibl. stammen naturgemäß aus Klöstern, L. kann nur einen kleinen Teil nennen. Der ganze Überblick ist ja notgedrungen knapp u. summarisch, gibt aber doch ein u. E. ausgezeichnetes Bild klösterl. Kultur im MA.

[389]

P. Lehmann, *Die mittelalterliche Dombibliothek zu Speyer* (Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Abtlg. Jg. 1934 H. 4 [München 1934]). Eingangs werden die dem alten Domschatz angehörigen lit. Bücher gestreift, hierbei auch die Schenkungen, die mit der Abtei Limburg (durch Heinrich IV.) an das Domstift kamen: ein Meßbuch, das Psalterbüchlein Karls d. Gr. u. ein *Sequentionale*. L. meint, daß der Psalter in Hs. 1861 (Dagulf-Psalter) der Nat.-Bibl. Wien erhalten sei. Zahlreich tauchen dann aber lit. Bücher in dem Index alphabeticus auf, den der bekannte Jesuit P. Gamans angelegt hat (S. 49 ff.). Es erscheinen nicht nur (Z. 42) *Breviaria*

varia, sondern auch (S. 52) ein *psalterium* mit *annalist.* Notizen, ein *pars hyemalis de sanctis* mit Auszug aus einem Speyrer Kalender, ein *impressum diurnale ad S. Benedicti*, S. 53 ein *calendarium vetustum . . . psalterio simili praefixo*; ein *pontificale seu rituale perantiquum*, ein *collectarium pulchra manu scriptum* (Schenkung Gotefrieds vgl. S. 7), S. 54 *Epistulae et evangelia de tempore*; *plenarium de sanctis per circulum anni*, mehrere Missalien mit wichtigen Kalendarien; S. 55: *in sacristia(e?) columna media appenditur tabula cum facie Christi cum hymno subscripto: 'Salve sancta facies nostri redemptoris' cum psalmi oblatione 'Misereatur nostri', collecta: 'Deus qui nobis Agnetis lumine vultus . . .'* [390]

P. Lehmann, *Skandinavische Reisefrüchte* (S.-A. aus Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen a) Jg. XXI [1934] 165—76, XXII [1935] 1—24 u. 103—26; b) XXIII [1936] 13—22 u. 49—80). Die wertvolle Lese bringt auch vieles zur Überlieferung liturg. Texte. Gleich das erste Fragment (Kgl. Bibl. Stockholm A 135 a) zeigt eine Postcomm. aus einer Sakramentarhs. s. VII/VIII; Kopenh. Un.-Bibl. Ms. Fabric. 41 in 4^o (a S. 7 — wir zitieren nach den Seitenzahlen d. S.-A.) enthält den Hymnus S. Hilarii *Lucis largitor splendide* (A. h. LI S. 9f.) u. zw. in der allerältesten Hs. Das Bücherverz. (a S. 10) in Kopenh. Ms. Thott 49 in 2^o s. IX enthält u. a. *Duo psalteria glosata, Liber ordinalis ad usum Rome, Duo brevia nova nondum perfecta, quae sunt in catenis . . .* In Stockholm Kgl. Bibl. Ms. 198 (stammt aus Erfurt) fol. 99 Hymn.: *Iam lucis orto sidere* (a S. 17). — Stockh. A 201 s. XV (a. d. Erfurter Karthause) fol. 144 ff. *Tractatus . . . de sacramento eukaristie* (a S. 26). — Stockh. A 234 s. XV (aus Lüneburg) enthält fol. 200 ff. kurze Texte in *dedicacione ecclesie, de dedicacione templi, de corpore Christi* — wohl lit. Texte? (a S. 42). — Stockh. Riksarkivet, Skoklostersaml. 14 in 8^o (aus Köln, Kreuzbrüderkloster) enthält fol. 27 ff. Gebete u. Antiphonen, z. T. mit Noten, fol. 43 ff. *super officio misse*, fol. 52 ff. Abschnitte *De IV speciebus misse, de missa de primo officio (?)*, *de processione episcopi, de campanis, de curru (?) Dei, de acolitis, de thuribulo, super officio matutinali, de invitatorio, de nocturnis* u. a., fol. 60 ff. *Expositio misse* (b S. 6). — Ein lit. Kodex (Matutinale) aus dem Besitz des österr. Pfarrers Matth. Hendl aus Perchtoldsdorf (s. XV) ist Stockh. A 175 (b S. 18 ff.); L. beschreibt ausdrücklich nicht den lit. u. hagiogr. Inhalt (S. 24), sondern gibt die Notizen des Besitzers an den textfreien Stellen wieder, unter denen sich auch Hymnen befinden, so z. B. die Verse über die 3 Ehen der hl. Anna (vgl. Jb. 5 Nr. 397), der Hymnus *Apostolorum mystica* = Chev. 1229, Hymn. auf d. hl. Michael: *Christe sanctorum decus angelorum* = Chev. 3000, *de s. Ursula* = Chev. 3139, ein bis jetzt noch nicht verzeichneter Hymnus inc.: *Creatori creatura*, nicht identisch mit Chev. 3968 (b S. 29), de S. Vincencio = Chev. 3808, de S. Antonio (*En gratuletur*) = Chev. 5408, de S. Wolfgango = Chev. 6384, de S. Udalrico = Chev. 6960, die oft überl. *Versus de horis* inc. *In matutino dampnatur tempore Christus*, Hymn. de S. Ant. = Chev. 10 530, de s. Anna = Chev. 13 722, de S. Katharina = Chev. 20 677. [391]

A. Krause OSB, *Die Bibliothek des Benediktinerstiftes Admont in Steiermark* (St. Wiburada. Jahrb. f. Bücherfreunde 2 [1934] 47—56). Das von Erzb. Gebhard v. Salzburg 1074 im steir. Ennstal gegründete Stift erhielt von diesem auch eine Reihe von lit. u. bibl. Büchern für Gottesdienst u. Ordensleben; darunter befand sich z. B. ein illuminiertes Evangeliar s. XI e. Diese Schenkung bildete den Grundstock der berühmt gewordenen Admonter Bibliothek, die sich bes. unter den Äbten Gottfried (1138—65) u. Irimbert ausgestaltete. Zu Regilind (S. 49) vgl. Lex. f. Theol. u. Kirche VIII, 805. — Aus Bd. 1 (1933) des Jb. holen wir nach: **H. Franke**, *Vom Geist frühromanischer Buchmalerei* (S. 22—25). Die Studie bringt eine richtige u. wertvolle Feststellung: „Das Frühma. war in religiöser Hinsicht noch in lebendigem Zusammenhang mit den Traditionen des Frühchristentums. Der übernatürliche Realismus u. die Objektivität der Heilsbotschaft beherrschten noch alle Lebensäußerungen. Die Symbolfreudigkeit, die das Christentum von der Antike über-

nommen u. dem frühen MA mitgegeben hatte, prägt auch der frühen Buchkunst das Siegel sakraler Symbolik auf. Waren in der antiken Zeit die Miniaturen (welche?) eine Illustrierung des Textes, ein bildgewordenes Stück der Erzählung, hatten die kunstvoll gestalteten Anfangsbuchstaben in erster Linie einen rein praktischen Zweck, so sprechen im Christentum beide eine ausgesprochen symbolische Sprache . . . Da wird in den Psalterien weniger eine Illustration des einzelnen Psalmes, als vielmehr ein Bild der maiestas Dm. oder dergl. geboten. In den Sakramentarien erscheint das Kreuzesopfer, der Baum des Lebens, das Lamm auf dem Berge mit dem Quell des lebendigen Wassers: alles Darstellungen, die unmittelbar aus dem sakralen Charakter der Hs. geboren sind.“ [392]

W. Lampen OFM, *Losse Aren VIII: De liturgische boeken de abdij Egmond* (Tijdschr. v. Lit. 15 [1934] 82—8). Balduin van 'sGravenhage hat 1520 einen Katalog der nordholl. Abtei geschrieben (ed. H. G. Kleyn in: *Archief voor Nederl. Kerkgeschied.* II 127/70), der aber nicht alle damals vorhandenen Bücher enthielt, z. B. nicht die älteste lit. Hs., ein Evangeliar s. IX, das die Gräfin Hildegard, Gemahlin Dietrichs II. v. Holland, an das Kloster schenkte. Es werden dann auch noch andere Lit. der älteren Zeit aus der Bibl. angeführt, so die Schenkung des Erzhs. Egbert v. Trier (S. 84), die in der Chronik des Melis Stoke erwähnt wird ('een missael, capitulaer ende en passionael'), ein *liber de constitutione pontificum ad missam* (S. 85), die lit. Buchtätigkeit unter Abt Adalard († 1120), das geringe Interesse des Abtes Ascelinus (S. 86), unter dem eine namhafte Schenkung des Mönches Friedrich zu verzeichnen ist, der Aufstieg unter Abt Walter (seit 1129), unter dem eine große Anzahl lit. Bücher geschrieben wurde, darunter (S. 87) merkwürdigerweise eigens ein Psalter für einen einzelnen (kranken?) Bruder. S. 88 Erwähnung einer Rückgabe von lit. Büchern. Die Studie ist interessant u. wichtig für die Geschichte der Liturgica innerhalb einer altholländ. Klosterbibliothek. [393]

W. Paringer OSB, *Das Weltenburger Martyrologium und seine Miniaturen. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Klosters Weltenburg* (Stud. u. Mitt. zur Gesch. d. Ben.-O. 52 [1934] 146—65). Der Cod. des B. Hauptstaatsarch. Weltenb. Klosterlit. Nr. 8 erfährt eine ganz genaue Untersuchung. Das Mart. kann nur (S. 161) um 1050 geschrieben sein u. führt durch seine aufspürbaren 2 Vorlagen (S. 162) bis in die Gründungszeit des Klosters zurück; es ist wichtig für die Weltenb. Frühgeschichte u. die Gründungstradition, die Luxeuil als Mutterkloster nennt u. die Gründung in die ersten Jahrzehnte des 7. Jh. zurückdatiert. Aus diesen Gründen sind die Hs. u. die vorl. Untersuchung auch für die Lit.-Gesch., namentlich der Heiligenlit., von Bedeutung. Nennen müssen wir aber auch die lit. Notizen, die später in die Hs. eingetragen wurden (vgl. S. 147 Hymnus u. Festoration der hl. Katharina, Lektionen auf das Weihnachtsfest, Nachtrag zum 2. Hauptteil des Cod.: *Lectiones festivi diebus ad capitula monachorum per circulum anni dicenda*). Die Miniaturen sind ikonographisch u. daher kulturgeschichtlich von Bedeutung; z. B. S. 150 die Darstellung Satans als des Schützen im Tierkreis, vom Zeichner als *Beelcebub* bezeichnet. Die Gleichwertigkeit dieser Symbolik mit jener am Westportal zu Biburg u. an der Nordtüre zu Gögging (beide B.-A. Kelheim, Nb.) liegt sehr nahe. Auf der gleichen Seite spricht P. auch von dem Aufkommen der individuellen Heiligenattribute seit s. XI. Im Mart. von Weltenburg tauchen 3 solche auf: Petrus mit dem Schlüssel, Paulus u. Timotheus mit einem Buch, Mauritius mit der Kriegsfahne. S. 151 eine für jene Zeit höchst vereinzelte u. wichtige Darstellung des Todes des hl. Joseph (Weg von Irland über Luxeuil nach Welt.), S. 152 über eine Weihnachtskrippendarstellung u. eine solche der Klostergründung. — Zu einer früheren Untersuchung P.s über ein anderes lit. Buch aus W. vgl. Jb. 13 Nr. 278. [394]

Die Handschriften der Bisch. Ordinariatsbibliothek in Augsburg in Verbindung mit Ed. Gebele dargestellt von **B. Kraft** (Augsburg 1934). Die im „Schwäb. Museum“ 1929—31 unter dem Titel *Die früh- und hochmittelalterlichen Hss. der*

Bischöfl. Ordinariatsbibl. in Augsburg erschienenen u. im Jb. 9 Nr. 246; Jb. 10 Nr. 368; Jb. 11 Nr. 312 besprochenen Aufsätze sind hier in einem stattlichen Bande (mit 37 instruktiven Abb.) gesammelt u. im einzelnen vielfach verbessert u. ergänzt. Beigefügt ist ein Gesamtverzeichnis der Hss. der OB, in das eine kürzere Beschreibung der Späthss. aufgenommen wurde; dieses stammt von Oberstadtbibliothekar Ed. Gebele. Darin stehen unter Nr. 21—39 b die liturg. Hss., von denen die meisten als Späthss. des 15.—18. Jh. hier zum erstenmal beschrieben werden. Zum Schluß gute Register der Personen, Sachen, Hss., zitierten Autoren u. Werke.

O. C. [395]

G. Durand, *Ordinaire de l'église Notre-Dame, cathédrale d'Amiens, par Raoul de Rouvroy (1291)* (Mém. de la Soc. des Antiquaires de Picardie 22 [1934] LXXII—605). Der Text dieses Ordin., der bis in die Erbauungszeit der Kathedrale von Amiens zurückgeht, ist enthalten in Ms. 184 der Bibl. von Amiens. Das Buch war mit einer Kette in den Ställen des Chors 4 Jh. lang befestigt. Dem hier zum erstenmal veröff. Text geht eine lange Einführung voran; Bildtafeln mit Einzelheiten folgen.

L. G. [396]

J. B. Götz, *Die Urkunden von St. Moritz in Ingolstadt 1259—1824* (Ingolstadt 1934; Sbl. d. Hist. Ver. Ing. 53 [1934]). Über Liturg. in Urkunden u. ä. vgl. Jb. 11 Nr. 399. Auch diese Regesten bieten manche Einzelheiten. S. 7 der bekannte Erlass für die, *qui corpus Christi, quando infirmis portari contigerit, pia mente fuerint comitati* (a. 1300); vgl. Jb. 13 Nr. 320. S. 42 Nr. 176 (a. 1606) eine Jahrtagstiftung: der Jahrtag ist in der Vischerkapelle zu halten mit gesungener Vigil abends „unter dem Vespergleit“ u. gebetetem Placebo unter dem (gesungenen) Magnificat (!); ähnlich S. 48 Nr. 203, hier z. B. auch „5 Beimessen zu dem gesungenen Seel- u. Lobamt“. „Hiezu kommt weiter eine Monatmesse u. die Stiftung eines Salve vor dem tägl. Hochamt, das choraliter oder figuraliter gesungen werden soll, je nachdem das Hochamt gesungen wird.“ Zum Placebo (im Karner zu beten!) auch S. 78 Nr. 367 u. 368. Der Kuriosität halber führen wir auch an S. 44 (Nr. 179), wo der Schulmeister 8 Kreuzer erhalten soll, „damit er das Seelamt bei Allerheiligen gar aussingt“; dazu die Anm. 53 (S. 112) über die sog. „Schachtelämter“.

[397]

J. Wagner, *Deux anciens livres liturgiques du vieux Mulhouse catholique* (Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg L [1931] 191—193, 423 f.). Ein Brevier u. ein Graduale des 15. Jh. aus dem 1529 aufgelösten Konvent der Klarissen. Im Brevier am 14. Dez. Kommemoration der hl. Odilia. [Nach Rev. de l'Egl. de France 26, 141.]

A. Schn. [398]

III. Riten und Gebete.

G. Marsili OSB, „*Parusia*“ e *Adventus Domini* (Riv. lit. 21 [1934] 373—8). Kern u. Schluß der sorgfältigen Untersuchung ist der, daß die in den Sakramentaren erscheinende *Dominica V ante Natale Domini* nicht zu unserm eigentl. Advent gehört; sie steht im Zeichen einer Parusie, aber einer Endparusie, u. gehört an den Schluß des Kirchenjahrs. Auch über den Weg, auf dem sie sich an die Adventslit. angeschlossen hat, stellt M. ansprechende Vermutungen auf.

[399]

G. Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters* (Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1934/5 [Heidelb. 1934]). Der 1. Abschnitt dieser auf wenigen Seiten viel Wichtiges bietenden Untersuchung beschäftigt sich mit der Rezeption des röm. Reichsgedankens durch die Lit. „Schon früh (S. 9) begannen die Christen ihren eigenen ökumen. Charakter mit dem des *imperium Romanum* zu vergleichen.“ „Für sie (S. 10) gingen die Vorstellungen vom christl. u. röm. Universalismus in eins über.“ „Diese vorbehaltlos positive Einstellung (S. 11) treffen wir in den historisch-polit. Teilen der Lit. auf Schritt u. Tritt.“ „Wichtiger aber (S. 12) . . . ist es, daß in den ältesten lit. Texten

das Römerreich metaphorisch durch jene seine Eigenschaften u. Güter bezeichnet wird, in denen die Menschen seit Jahrhunderten gerade die kulturelle Würde der Oekumene beschlossen fanden: *pacis, securitas, libertas Romana*.“ Der 2. Abschnitt (S. 16 ff.) befaßt sich mit den Wandlungen des Reichsgedankens nach den Zeugnissen der frühma. Lit. Die gallikan. Lit. vor dem 8. Jh., die Pippin. Lit.-Reform, die Anpassung der .geschichtl. Gebete an die veränderten Verhältnisse spielen hier eine wichtige Rolle. S. 29 wird dann von der christl. u. röm. Reichsidee in ihrem Verhältnis zum ma. Kaisertum gehandelt, über das Fortleben des *imperium Romanum* in der Lit. West- u. Nordeuropas u. Italiens, vor allem auch über die Auswirkung der Kaiserkrönung in der Lit. (S. 34). Zu den Fragen über Reichsidee u. Kaisergedanke, über christl. Könige als Führer im Heidenkrieg, als *defensores ecclesiae* usw. vgl. jetzt auch Kirchberg (Nr. 386). S. 43 ff. folgen „Gebete für Fürsten u. Reich“, S. 45 ff. die Sakramentarien (u. Überlieferung), aus denen sie genommen sind, S. 52 ff. die Texte selbst, die eine ganz treffliche Grundlage zu weiteren Forschungen über diese wichtigen Probleme darstellen, soweit diese nicht schon durch die vorl. Untersuchung einer Lösung zugeführt sind. [400]

U. Bomm OSB, *Laudes regiae* (Lit. Leben 1 [6] [1934] 337—40) gibt (neben der Anzeige von Beat Reiser, *Laudes festivae* [Vatikan 1932] u. außer dem Text der *Laudes* am Abtjubiläum in Laach 1933) eine kurze Geschichte der sog. *Laudes Hincmari*. Statt „Annalen d. Baronius“ wäre zu zitieren gewesen *Ann. regn. Franc.* [401]

Col. Fischer, *Un Ordo de la curie romaine au XIV. siècle* (Bull. de la littérature ecclési. 1934, 104—24). Veröff. eines Textes unter dem Titel: *In nomine Domini incipit ordo romane ecclesie curie, quem consuevimus observare tempore Innocentii tertii pape et aliorum pontificum*, erhalten in Par. Bibl. Nat. Ms. Lat. 4162 A, an der Kurie von Innozenz III. bis Bonifaz VIII. im Gebrauch. Der Vf., ein Kaplan namens Jakob (der spätere Kardinal J. Gaëtani), schöpft außer aus mündl. Tradition aus dem Breviarium u. dem Ceremoniale in den *Ord. Rom.* X, XI u. XII. [402]

H. Fluck, *Der Risus paschalis. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde* (Arch. f. Religionswiss. 31 [1934] 188—211). Das Ostergelächter entstand dadurch, daß der Pfarrer am Ostertage von der Kanzel ein Ostermärlein d. h. eine erheiternde, nicht immer ganz einwandfreie Erzählung oder improvisierte Schnurre zum Besten gab. Art u. Zeit der Entstehung liegen im Dunkeln. Der Risus ist in der Literatur des 16. Jh. plötzlich da, aber bereits „mit dem Volkstum so verwachsen“ (seit s. XIV), daß er früher entstanden sein muß. Johannes Pauli gibt als Grund auch das „Schläffrigsein“ der Zuhörer an. Ursprünglich ist es aber wohl ein immer mehr entartender Ausdruck der Lebensfreude nach der langen Fastenzeit. Ökolampad schrieb eine eigene Abhandlung *De risu pasch.* 1521, ein Zeugnis von hohem Wert (S. 192). Nach Erwähnung verschiedener solcher „facetiae“ — zum Teil waren sie derart, daß gewisse Leute gar nicht mehr in die Kirche gingen! — berichtet Ö. einen Ausspruch, wonach nicht die Erschließung der Mysterien der Zweck der Osterpredigt sei, sondern nur die Belustigung der Hörer. Doch leidet dieses Zeugnis unter der von vorneherein antipapist. Einstellung des Autors. Das Gleiche gilt von dem Zeugnis eines gewissen Rechtmeyer von Braunschweig. Rudimente haben sich wohl auch bei reformierten Predigern erhalten, obwohl der *R. p.* hier im wesentlichen, wenigstens in der Theorie, perhorresziert wurde. Geiler wendet sich scharf gegen die Märlein u. das Gelächter, allerdings mehr wegen des unehrbaren Inhalts als wegen der Lustigkeit. Ein Zeugnis des Ludwig v. Seckendorff (S. 197) lehrt uns, daß es am Ostertage „geradezu zur Lit. gehörte, die Zuhörer zum *R. p.* zu bringen“. Das *Ovum paschale novum* des Pfarrers Andreas Strobl von Puchbach (Bayern) 1698 ist wichtig für die Frage, wie weit das Ostermärlein mit dem kirchl. Ritus der Zeit verknüpft war (S. 199). Man darf aber doch nicht sagen, daß der *R. p.* mit dem Ostergottesdienst „liturgisch verbunden war“;

offiziell vielleicht (durch lokale Tradition, Gewohnheitsrecht), nicht aber lit.! Auch aus dem 18. Jh. werden noch Zeugnisse angeführt. S. 207 wird die Erklärung des *R. p.* als eines Restes altheidn. Kultes mit Recht abgelehnt. Wir finden ihn auch auf anderem als deutschem u. german. Boden; er ist, wie Fl. sich nicht ganz glücklich ausdrückt, ein „ma. Produkt der Meßlit.“, des „derbsinnlichen MA“. — Zum „Roraffen“ (S. 198 Anm. 2) vgl. F. Hefele, *Der R. im Freiburger Münster* (Heimatarbeit u. Heimatforsch. Festg. f. Chr. Frank [1927] 90 ff.). — Der S. 202 genannte Bischof von Augsburg hieß Clemens Wenzeslaus. Zum ganzen Problem wären m. E. die Predigtexempla des MA, Petrus Alfonsi, Jakob v. Vitry, Caesarius v. Heisterbach mehr u. entscheidender heranzuziehen gewesen. [403]

P. M. Pinożyński CSSR, *Boże Ciało* (Mysterium Christi 5 [1933/34] 134—9). Eine dogmengeschichtl. Darstellung der Eucharistieverehrung im 13. Jh. Das Fronleichnamsfest stellt nicht das Moment des Opfers, sondern das der Opferspeise in den Vordergrund. Das Meßformular u. die Breviertexte dieses Tages sprechen vornehmlich von der Wichtigkeit u. Bedeutung der Kommunion. M. K. (†). [403 a]

P. Browe SJ, *Der Kommunionersatz im Mittelalter* (Eph. lit. 48 [1934] 534—48). Abgesehen von willkürlicher Deutung einiger Gebete u. Zeremonien (z. B. *Oratio s. populum*, Friedenskuß) als K., galten als solcher vor allem die Eulogien, die gelegentlich sogar als *communio vicarium* bezeichnet werden. Der Ursprung ist unsicher; in Gallien war dieser Ersatz seit s. VI üblich, häufig wird er seit s. IX, ebenso in Deutschland u. Spanien. Mit bes. Feierlichkeit wurden die Eul. am Gründonnerstag gesegnet; die Sitte herrschte vor allem aber auch an Ostern. Auch als Viatikum wurde dieser Ersatz verwendet. Allmählich aber wurden die Eul. zu bloßen Sakramentalien (wie etwa das Weihwasser); am längsten behielten sie ihren alten Charakter im Speisesaal der Mönche vor dem Essen (in England noch s. XV). Als Sakramentale wurde das geweihte Brot noch in Italien s. XIV, in Spanien noch s. XVI, in Deutschland s. XIV ausgeteilt, am längsten in Frankreich (s. XVIII), wo man freilich auch schon sehr früh dazu übergehen mußte (s. XII), vor der Verwechslung mit der Kommunion zu warnen u. daher die Hostienform für die Eul. zu verbieten. S. 542 scheint Anm. 6 falsch bezogen. — Zum K. vgl. auch dieses Jahrb. S. 162. [404]

R. P. Redmond, *The real Presence in the early Middle Ages* (Clergy Review 8 [1934] 442—60). Studie über die Lehre Berengars, des Archidiacons von Angers, in der Frage der realen Präsenz, wobei auch die die kathol. Lehre angreifenden Theorien des Buches von **A. J. Macdonald**, *Berengar and the Reform of sacramental Doctrine* (London 1930) zurückgewiesen werden. L. G. [405]

Y. Delaporte, *Une prière liturgique à Marie, 'Paix des Nations'* (La voix de Notre-Dame-de-Chartres 78 [1934] 349—55) veröff. eine bisher nicht edierte Prosa *Ave Maria*, wahrscheinlich kurze Zeit vor dem Vertrag von Brétigny (1360) verfaßt, u. Gebete für die Einigung zwischen den Königen von Frankreich u. England, wie sie wahrscheinlich bei Gelegenheit des genannten Vertrages vorgeschrieben wurden. L. G. [406]

B. Opfermann, *Anciens textes de la liturgie des Défunts* (Quest. lit. et paroiss. 19 [1934] 13—9). Gegenüber der heutigen Monotonie in den Totenmessen, namentl. den Gesangsteilen, betont O. die Reichhaltigkeit u. Vielgestaltigkeit der ma. Texte u. gibt S. 16 ff. eine Reihe von Variationen aus dem 10.—13. Jh. für Introitus, Graduale, Traktus, Offertorium u. Communio. Es hätte sich vielleicht doch verlohnt, die Quellen anzudeuten. [407]

IV. Die Liturgie im Leben und in den Werken mittelalterlicher Autoren und anderer Persönlichkeiten.

S. Aurelii Augustini episcopi Hipponensis textus selecti de paenitentia collegit et notis illustravit **B. Posehmann** (Florilegium patristicum tam veteris quam

medii aevi auctores complectens ed. Geyer et Zellinger, fasc. XXXVIII. Bonn 1934). P., durch seine Untersuchungen über die altchristl. u. insbes. augustin. Bußlehre dazu vorbereitet (s. die Literaturangaben S. 3), sammelt die wichtigeren Texte über die Buße bei Aug., ordnet sie nach der Mauriner Ausgabe, wobei die betr. Teile des *Enchiridion* u. Brief 351 vorangestellt werden, u. versieht sie mit Anm. Da Aug., wie P. wohl mit Recht vertritt, in der Bußpraxis nichts geändert hat, so sind die Texte eine Fundgrube auch für die ältere kirchl. Bußliturgie u. Bußdisziplin. Wie seine Anschauungen über zunächst nichtliturg. Übungen, wie z. B. die Tilgung der *levia peccata* durch die *cottidiana fidelium oratio* (Ench. 71 ff.), auf die Liturgie einwirkte, zeigt etwa die Regel des hl. Benedikt Kp. 13, wo im Anschluß an die augustin. Formulierung (*sponsio*) das laute Gebet des Vaterunsers vorgeschrieben wird, *ut conventi per ipsius orationis sponsonem qua dicunt: 'Dimitte nobis sicut et nos dimittimus' purgent se ab huiusmodi vitio.* O. C. [407 a

Bernhard von Clairvaux. *Die Schriften des honigfließenden Lehrers B. v. Cl.* nach der Übertragung von Dr. M. Agnes Wolters OCist hg. v. d. Abtei Mehrerau durch P. Dr. Eberh. Friedrich SOCist. Erste deutsche Gesamtausgabe (Wittlich 1934). Das Verhältnis des Vaters der Mystik zur Liturgie ist ein geisteswissenschaftl. Problem allerersten Ranges; denn seine Zeit, sein Wirken u. sein Wesen fällt in die Epoche des großen Umbruchs der ma. Frömmigkeit. Wir haben gelegentlich einer Anzeige (Frischmuth Jb. 13 Nr. 336) auf dieses Problem hingewiesen, zugleich aber auch seine Größe u. Schwierigkeit angedeutet. Wir betonten damals die Notwendigkeit einer Beantwortung der Frage, „welches die neuen Elemente sind, die B.s Frömmigkeit von der Haltung der früheren Zeit abheben“. Es ist klar, daß zu diesen u. allen anderen Forschungen eine gute Kenntnis der Schriften des Hl. unbedingt erforderlich ist. So ist es auch im Hinblick auf die liturgiegeschichtl. Forschung ein Verdienst, wenn deutsche Mitglieder des Zisterzienserordens sich anschicken, die Werke B.s zu sammeln u. in einer guten deutschen Übersetzung vorzulegen. Bis jetzt sind 4 Bände des Unternehmens erschienen; Bd. 1 u. 2 enthalten die „Ansprachen auf die kirchl. Zeiten“, Bd. 3 die „Ansprachen auf Muttergottes- u. Heiligenfeste“, Bd. 4 „Miszellen, Ansprachen über verschiedene Gegenstände“. Wir lernen aus diesem reichen, auf Vollständigkeit hinzielenden Material nicht bloß die Art u. Weise kennen, in der sich B. eng an den liturg. Kreis des Kirchenjahres anschließt; wir lernen auch aus dem gewaltigen Stoff ersehen, wie B. Einzelheiten aus der kirchl. Lit. herausgreift, auffaßt u. verwertet, wie ihm das Offizium vielfach Führer ist u. Leitgedanken gibt, oft aber auch nur zur Unterstreichung u. Verlebendigung der eigenen Gedankengänge dient. Sehr bezeichnend ist, um nur ein Beispiel zu geben, S. 245 ff. die Ansprache auf den Vorabend des Festes des hl. Apostels Andreas, wo B. über „die Vigilfasten vor Heiligenfesten“ predigt: liturg. Charakter u. subjektive Frömmigkeit fließen unverkennbar ineinander über, so aber, daß der Strom der letzteren jenen aus seiner Stabilität herauszieht u. mit sich reißt. „Stets habe ich dich geliebt und sehnte mich danach, dich zu umfassen“ — läßt er den Heiligen — in freier Anlehnung an das Festoffizium! — ausrufen, aber er fährt fort (S. 247): „Brüder, das ist sprühendes Feuer, keine redende Zunge bloß; und wenn schon eine Zunge, dann gewiß eine feurige Zunge! Glühende Kohlen sind es von dem Feuer, das Christus aus der Höhe gesandt, in des Apostels Gebein.“ Vgl. bes. auch S. 250; 258. Besonders lehrreich sind auch die Ansprachen auf das Kirchweihfest (3 S. 272 ff.), wo liturg. Funktionen u. Worte (Salbung, Vesperhymnus S. 275) zur Geltung kommen, aber der Zweck der Salbung also gedeutet wird: „Daher muß die geistl. Salbung der Gnade unserer Schwachheit zu Hilfe kommen, indem sie die Kreuze unserer klösterl. Übungen u. mannigfachen Buße mit der Gabe der Andacht salbt“. Vgl. auch 3 S. 22 die Deutung der Lichtmeßprozession nach dem Cist.-Rituale. Der Übergang vom Symbol zur Allegorie wird von den Herausgebern selbst Bd. 4 S. 51 (Vorstellung des Mensch-

werdungsplanes als einer prozeßartigen Verhandlung der Gottheit mit der Gerechtigkeit, Wahrheit, Barmherzigkeit u. dem Frieden, Vorläuferin des geistl. Spiels!) ausdrücklich hervorgehoben. Bd. 4 S. 117 lautet eine Anmerkung: „Echt mönchisch-liturgisch geht B. über das Tagesevangelium nicht hinweg, ohne knappe homilet. Gedanken anzuknüpfen. Man macht dem Heiligen den Vorwurf, er hätte seine Rede oft nicht im Zügel u. ergehe sich in vielen Abschweifungen. Wer aber seine Verhältnisse kennt, weiß, daß ihm das Bestreben über alles ging, seine Mönche mit der Lit. in Verbindung zu bringen; denn eben die Lit. gab ihm oft Veranlassung zu seinen vermeintlichen Abschweifungen“ — für die Geschichte der Lit. im MA eine sehr wichtige Erkenntnis! Ein klarer Beleg dafür ist z. B. Bd. 4 S. 317 (Nr. 119): „Das Mysterium des Menschensohnes“. — Eine Nachprüfung der Übers. als solcher hat die unbedingte Zuverlässigkeit des deutschen Textes ergeben, der sich auch bemüht, in den Geist der bilderreichen, vollgesättigten Sprache B.s einzudringen u. ihr auch im fremden Gewande zur Geltung zu verhelfen. Ganz kann freilich ein solcher Versuch nie gelingen, erst recht nicht ganz bei einem Autor wie B., dessen präzise Antithesen, farbige Wortspiele u. plastische Gestaltungen ganz auf den Prinzipien der spätlat. Kunstprosa beruhen; im MA hat sie wohl keiner so genial u. leicht gehandhabt wie B. Die Übers. gibt etwaige unübersetzbare Wendungen lat. in den Fußnoten an. Sie hat aber jedenfalls ihr Bestmögliches geleistet. Auch der Lit.-Historiker muß dem Fortschreiten des Unternehmens mit Interesse u. guten Wünschen entgegensehen. — Nachträglich ist uns zur Anzeige zugeworfen R. Linhardt, *Bernh. v. Cl. (1090—1153), ein Charakter- u. Lebensbild nebst einer Auswahl von Stücken aus seinen Schriften* (Regensburg o. J. = Seele-Bücherei Bd. 1). Sowohl im Lebensbild wie auch in der Auswahl wird uns vor allem die Christus-Mystik als „das Sanktuarium bernhardin. Wesens“ (S. 42) dargestellt. Er predigte „neben dem histor. Christusbild den überzeitl. Christus“ (S. 42). „Fortan wird die Christenheit in die Tugendschule Jesu Christi gehen“ (S. 45). [408/9]

M. Coens SJ, *La vie de Christian de l'Aumône* (Anal. Boll. 52 [1934] S.-A. 1—20). Aus Clm 14682 (ol. St. Emmeram) s. XIII^e wird hier die Vita eines einfachen Zisterzienserkonversen Christian im Kloster Aumône (B. Maria de Eleemosyna) ediert u. besprochen. Er lebte s. XII^m; sie erzählt vor allem von den heftigen Dämonenanfechtungen, die der fromme Bruder auszustehen hatte. Das Ganze hat eine aszet. Tendenz (starke Betonung der körperl. Abtötung c. 2; Z. 15 dieses Kp. wirklich *acris?*), doch finden sich auch Einflechtungen lit. Art, z. B. des Chordienstes der Mönche. Bemerkenswert ist, daß c. 2 ein böser Geist (*voce raucisona*) von Westen her, ein guter (c. 8) *ab orientali plaga* erscheint; Ref. hat über diesen Unterschied, der auch in die Lit. hereinspielt, einiges Material gesammelt, das er in absehbarer Zeit zu veröffentlichen gedenkt. [410]

S. Thomae de Aquino *Quaestiones de Trinitate divina Summae de theologia I. I q. XXVII—XXXII ad fidem codicum manuscriptorum recensuit notis et prolegomenis instruxit B. Geyer* (Floril. Patrist. Fasc. XXXVII [Bonn 1934]). Vf. hat durch diese textkritisch bessere (wenn auch nicht endgültige) Ausgabe der grundlegenden *Quaestiones* der Trinitätslehre des Aquinaten für Seminarübungen einen guten u. zugleich billigen Text geschaffen. Wenn Vf. im Vorwort die Trinitätslehre der Summa als „tractatus ad cognoscendam doctrinam theologiae catholicae de sancta Trinitate maxime idoneus et, ut ita dicam, classicus“ hinstellt, so ist dieses Urteil durch den Hinweis auf die anders orientierte, aber nicht weniger wichtige u. kathol. Trinitätslehre der griech. Väter zu beschränken. C. W. [411]

E. S., *Un amante e fautore della Liturgia del' 400* (Riv. lit. 22 [1935] 24—9) handelt über die Begeisterung des hl. Lorenz Giustiniani († 1456) für die Lit., über ihre Motive u. die Art u. Weise der Lit.-Pflege. Die Abhandlung stützt sich im wesentlichen auf die Schriften des Heiligen, z. B. *De disciplina et perfectione monasticae conversationis*. [412]

R. Schwarz, *Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum u. Christentum* (Deutsches Werden. Greifswalder Forsch. z. deutschen Geistesgesch. H. 5. Greifswald 1934). Diese im allg. durchaus positiv zu wertende Arbeit berührt sich an vielen Stellen mit unseren Ausführungen über Liturgie u. Gotik (Jb. 6 S. 68 ff.) u. bestätigt in mancher Hinsicht die dort gewonnenen Resultate bzw. ergänzt jene Betrachtungen. Schon die einzelnen Überschriften weisen darauf hin: *Logos-Mystik* u. *Jesus-Mystik*, *Das mystisch-relig. Christusbild*, *Das ethisch-relig. Christusbild*, *Die heilsgeschichtl. Tat Christi*. Mit Recht wird S. 22 betont, daß Seuses dogmat. Christusbild in allen Punkten der traditionellen Kirchenlehre des Katholizismus entspricht. Das ändert aber, wie gerade Sch.s Darlegungen zeigen, nichts daran, daß dieses Christusbild im Laufe der Zeiten wechselnd gesehen wurde, d. h. daß in der Entwicklung der Jh. bald die eine bald die andere Seite in der Schau durch die Menschen hervortrat. In dieser Beziehung ist das Kp. über *das mystisch-relig. Christusbild* (S. 25 ff.) von größter Bedeutung. Hier tauchen alle jene Erscheinungen auf, die wir im oben genannten Aufsatz als ausschlaggebend für die got. Christusfrömmigkeit, skizzenhaft zusammenfassend, erwähnt haben. Hier erscheint die Hervorkehrung des „Jesusnamens“ (*mellifluum nomen*) u. seines geregelten Kultes, hier (S. 29) die „begeisterte Verehrung“ des Jesuskindes, hier die menschlich-individualist. Anschmiegung an Christus (S. 33: *Du bist min herre und min got, so bist min bruder*) u. so manches andere. Ob sich freilich (S. 35) sagen läßt, daß in der Gotik (!) „alle Linien auf den Opferaltar ziehen“? Das mit Recht formulierte „individuelle Erfassen des Göttl. in der menschl. Seele“ durch die Mystik ist ja gerade ein Gegensatz zur Konzentration auf das objektive Opfergeschehen! S. 42: „Immer trägt das Christusbild die Züge der weichen Seele jenes Mystikers“; das ist von großem Werte für die ganze Beurteilung, widerspricht aber dem mehrfach vertretenen (z. B. S. 9) Gedanken, daß „das Christusbild des H. als eine Begegnung von roman. u. german. Seele“ aufzufassen sei oder (S. 57), daß dieses Bild „auf dem hohen Grate in der Begegnung von roman. u. got. Seelenhaltung“ entstanden sei. Wir dürfen ruhig sagen, daß es schon eine vollendete „got.“ Seelenhaltung ist, die hier redet. Das zeigen vor allem auch die eigenen Aufstellungen Sch.s zur *theologia crucis* einerseits (S. 48 ff.) u. zum „sakramentalen Christus“ anderseits (S. 45 ff.). Wohl ist es wahr, daß „unser Mystiker den eucharist. Christus als Weg u. Erfüllung kennt“ (S. 46), aber auch nur als *behuter und geleiter zu dinem gottlichen antlut* — also eine irgendwie zweckhafte, nicht ontolog. Auffassung. Dagegen ist der leidende, der histor. Christus Gegenstand lebendigster Empfindung (Sch. spricht selbst S. 56 von einem „Pathos der got. Empfindung“ u. scheut sich auch nicht, als letzte Konsequenz der Gotik das „protestant. Ego“ zu bezeichnen) u. Vorbild (S. 58 ff.). „Alle Verklärung ist von dieser Leidensszene ferngehalten“, m. a. W. der gekreuzigte Christuskönig der roman. Zeit („Romanik heißt: Glück, Gotik aber: Leiden“) ist völlig verschwunden. Es herrscht also kein „Übergang“ mehr, sondern schon ein fertiger Zustand. — Wir sehen, wie stark diese Schrift in unsere Probleme einschlägt u. zu wie vielen u. wichtigen Fragen sie anzuregen vermag. [413]

V. Liturgische Heiligenverehrung.

R. Bauerreiß OSB, *Studien zur Geschichte verschollener bayrischer Frühklöster* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 52 [1934] 254—60). Es handelt sich um ein *monasterium S. Viti ad Sconinberg*, das B. entgegen früheren Annahmen (Fastlinger u. Bitterauf) mit dem Freisinger Lokalforscher J. B. Prechtl nach St. Veit auf dem Weihenstephaner Berg b. Freising verlegt (später Kanonikatstift). Nach der Schenkungsurkunde seien in dem verschollenen Kloster Reliquien der hl. Cyprianus u. Cornelius gewesen; wir haben aber Spuren von Corn.-Reliquien u.

einer liturg. Corn.-Verehrung (von einem *plenum officium de s. Cornelio et Cypriano* spricht eine späte Kalendernotiz) in St. Veit b. Fr. Zur Frage jetzt auch M. Schlamp in: 19. Sbl. d. Hist. Ver. Freis. (1935) S. 40 ff. u. 62 f. [414]

L. A. Winterswyl, *Sankt Bonifatius, seine christliche und deutsche Mission* (= Der Christ in der Zeit 10. Paderborn 1934). Die Schrift, die mit den Distichen des Hrabanus Maurus auf B. aus der Festliturgie des Hl. anhebt, beschäftigt sich zunächst mit dem Unterschied zwischen iroschott. u. angelsächs. Mission (S. 6 die lit. Eigenheiten der Iroschotten) u. sucht das Verhältnis richtigzustellen, vor allem aber eine übertriebene Wertschätzung der ersteren zurückzudämmen. Auch die Beziehungen der Mission zur Lit. u. zum Volksbrauch spielen herein (vgl. S. 11). Erst der 2. Teil (S. 17 ff.) geht auf die Absichten u. Leistungen des hl. Bonifatius ein u. würdigt sie sowohl in ihrer kirchl. wie in ihrer deutschen Bedeutung. S. 29: „Die Neuordnung der fränk. Kirche auf landes- u. staatskirchl. Grundlage (im Gegensatz zur Gründung von Kirchenprovinzen mehr geistl. Rechts) lag nicht in der Absicht des hl. B.“ Konnte man damals die rechtl. Begriffe so scheiden, namentlich bei dem sakralen Charakter des Herrschertums? [415]

P. Lehmann, *Das literarische Bild Karls d. Gr. vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters* (Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Abt. Jg. 1934 H. 9 [München 1934]). Diese ausgezeichnete Studie über die Anschauungen von Person u. Persönlichkeit Karls d. Gr. vom 8.—15. Jh. streift gelegentlich auch lit. Einzelheiten, bzw. bringt lit. Belege, bes. S. 37 ff., wo im Anschluß an die Kanonisation auch solche Texte zur Sprache kommen müssen. Eine der ältesten lit. Karlsdichtungen ist die Sequenz: *Urbs Aquensis, urbs regalis* (Chev. 20 916), die dann auch zu *Franckenfordensis urbs regalis* u. *Urbs Thuregum, urbs famosa* umgeändert wurde. Eine andere Sequenz: *In Karoli Magni laude*, dann ein Vesperhymnus (s. XIII): *O rex orbis triumphator* u. ein sog. Reimoffizium: *Regali natus de stirpe Deoque probatus* (Chev. 17 094). Zu den Versen: *virgo votis martyrqre studio* vgl. Berl. philol. Wochschr. 20 (1922) 479 (*Virgo m.*) u. die Ant. z. Ben. im Reimoff. d. Julian v. Speyer auf d. hl. Franziskus, hg. v. H. Dausend (Monast. 1934) S. 29: *martyr desiderio*; zum unblutigen Martyrium vgl. auch H. Vjschr. 28 (1933) 404. S. 39 erwähnt L. auch die Lektionen zweier Breviere, eines aus Spanien (Beziehungen zu Compostella) u. eines aus Halberstadt (mit vielen Übernahmen aus Ps.-Turpins Biographie). — Zu S. 6 (Karl = „David“): gelegentlich wird auch Pippin schon D. genannt (= *a Deo electus* bzw. *unctus*); vgl. E. Eichmann, *Königs- u. Bischofsweihe* S. 32. — Zu S. 8: Welche Bedeutung hat jeweils *pius* (vgl. Rheinfelder in dem Jb. 13 Nr. 363 bespr. Werk S. 113 u. unsere Bem. Jb. 13 S. 392)? *Poët. Sax.* II 3 ist es deutlich = „fromm“, unklar bei Ermoldus Nigellus (Lehm. S. 12). [416]

R. van Doren, *Sainte Wilgeforte* (Quest. lit. et paroiss. 19 [1934] 327—31). Im Anschluß an Schnürer-Ritz (vgl. Jb. 13 Nr. 349) wird S. 330 bes. die lit. Verehrung der hl. Kümmerin herausgehoben. Im allg. wird betont: *Le culte de l'image de Lucques est de nature aristocratique. Wilgeforte . . . est essentiellement la sainte populaire . . . son culte resta généralement limité à la campagne. Faut-il ajouter que sa vénération était à tendances superstitieuses?* [417]

VI. Liturgie und Poesie.

Ravaglia, *Per l'interpretazione di una strofa* (Riv. lit. 21 [1934] 121 f.) erklärt gegenüber der Übers. von Battisti im *Breviario* u. gegenüber einer Meinung in der *'Civiltà Cattolica'* vom 20. V. 33 den Vers *Tensa laxa viscera* in der Strophe *Flecte ramos* usw. des *Pange lingua* von Venantius Fortunatus richtig mit *'rallenta le tese fibre'* (nämlich *fibre* = *viscera* des Baumes!). Bei den Versen *Et superni membra regis* ff. schiebt er in den Gedanken ein *'a noi'* ein: „Reiche uns die

Glieder herab, damit wir ihn umarmen können“. Gegen diese Deutungen erhebt Einspruch S. Marsili OSB, *Ancora per l'interpretazione di una strofa* (ebd. 22 [1935] 120—2); er bezieht die *tensa viscera* = *membra di Cristo*. Das 'a noi' läßt er fallen. Gegen ihn wendet sich nochmals Ravaglia, *Replica per l'interpretazione di una strofa* (ebd. 150—2) u. verteidigt seine Position. Sie ist u. E. richtig, was die Beziehung der *tensa viscera* betrifft; daß damit der Baum gemeint ist, erhellt bes. aus der Erklärung von Walpole, *Early Latin hymns* (1922) 172. Aus dem dort gegebenen richtigen Text: *ut s. m. r. mite tendas stipite* erhellt auch, daß alles Vorhergehende dem gleichen log. Subjekt zugehört. Die von Mars. S. 121 gerügte 3fache Wiederholung eines u. desselben Gedankens ist durchaus kein Gegenbeweis; der 3fache Gedankenparallelismus ist in der späteren Poesie u. vor allem Kunstprosa sehr gebräuchlich (vgl. Salvian v. Marseille, Übers. Bibl. d. Kircheng. II 11 [München 1935] 27). Dagegen ist die Einschlebung eines 'a noi' in den Schlußgedanken der Strophe überflüssig u. irreführend, wie ebenfalls der Konsekutivsatz des richtigen Textes nahelegt. Zum Bedeutungswandel von *viscera* vgl. B. Bl. f. d. Gymn. 71 (1935) 263, wo auf die eben besprochene Kontroverse gleichfalls Bezug genommen ist. [418]

F. J. Pinkman, *The hymns of the Breviary* (The Irish Eccles. Record 70 [1934] 449—63) kritisiert in scharfer, aber sachl. Weise die Umgestaltung der Brevierhymnen durch die Revisionen der Renaissance-Zeit, insbes. Urbans VIII. (vgl. o. S. 131 f. u. 160 f.) u. verlangt zum Schluß ein schulisches Eingehen auf die herrlichen Hymnen des MA. [419]

M. Rodrigues Lapa, *O problema das origens liricas* (Lições de Literatura Portuguesa [Lisboa 1934] 23—67). In diesem Bericht über den heutigen Stand der Erforschung des Ursprungs des Minnesangs arbeitet L. heraus, daß neben den sog. arab., volkstüml. u. gelehrten Hypothesen die liturg. Hypothese in formaler Hinsicht erwiesen, in inhaltlicher wahrscheinlich ist. Geographisch weist der Minnesang wie die gleichzeitige Tropenhochblüte des 11. Jh. nach dem Limousin. Von der Tropendichtung in Limoges bezieht dies neue Dichten den Namen *trobar*, der Minnesänger den Namen *trobador*, vom liturg. *versus* die neue Gedichtform den Namen *vers*. Die Frühlingsfreude der topischen Eingangsverse vieler Minnelieder hat nichts mit Maitänzen zu tun, sondern hängt mit dem *paschale gaudium* zusammen, das besonders in Ostersequenzen aus Limoges in Form von Lenzjubiläum zum Ausdruck kam, z. B.

Favent igitur
resurgenti Christo cuncta gaudiis.
Flores, segetes
redivivo fructu vernant,
et volucres
gelu tristi terso dulce jubilant.

Die höfische Freude (*joi*) sei nichts anderes als das säkularisierte *gaudium paschale*, wofür man auch den mittelhochdeutschen höfischen Ausdruck 'der fröuden ostertac' anführen könnte. H. H. [420]

VII. Liturgie und Kunst.

F. H. Hamkens, *Die germanischen Heiligtümer im Teutoburger Wald. Führer durch die Externsteine und den Sternhof Oesterholz* (Bad Pyrmont o. J.). Das Schriftchen — Sonderdruck aus einem größeren Führer durch das Weserbergland — steht religionsgeschichtl. auf dem Boden der Deutungen von W. Teudt (Runenschrift, Winter-, Sommer-, Frühlingskult, Winterkultraum in der großen Grotte, Sonnwendkult in dem sacellum oben auf dem Felsen, Irminsul usw.). S. 7 heißt es z. B.: „Das Christentum übernahm die Winterkulträume, wie sie hier im Extern-

stein sind und sicher (!) noch an vielen anderen Orten waren, u. schuf daraus die Krypten der altchristl. Kirche, die gleicherweise klein u. lichtlos sind“. S. 16: „Wir können annehmen, daß kult. Umgänge, 'Jahreswanderungen', hier vorgenommen wurden. Die Passions- u. Kalvarienwege des christl. Kultus sind damit verwandt“. Vielfach neu, jedoch uns weniger berührend, sind die Ausführungen über den Sternhof Oesterholz u. seine Umgebung (z. B. die verschiedenen „Lauen“). S. 27 f. genaue Beschreibung u. symbol. Deutung des Kreuzabnehmereliefs. Zur Aufhellung des Ganzen muß die Nr. 422 angezeigte Arbeit herangezogen werden. [421]

Al. Fuchs, Im Streit um die Externsteine. Ihre Bedeutung als christliche Kunststätte (Paderborn 1934). Diese Ausführungen haben zum Ziel, die Anlagen an den Externsteinen als eine den Umständen nach möglichst getreue Anlehnung an das Urbild des hl. Grabes in Jerusalem u. der mit ihm verbundenen Anlagen zu erweisen u. damit die Annahme einer frühgerman. Schöpfung zu widerlegen. Zur kult. Bedeutung des Hl. Grabes in Deutschland — ältestes Wallfahrtsziel! — vgl. jetzt bes. R. Bauerreiß, *Sepulcrum Domini* (München 1936). Histor. u. topograph. Beobachtungen runden die Forschungen zu einem in den allermeisten Einzelheiten überzeugenden Ergebnis ab. An mehr als einer Stelle finden sich auch Anklänge u. Reminiszenzen an Kult u. Liturgie: so S. 42 ff. die Form des Altares (im sacellum), S. 44 der Ritus der Altarweihe u. sein Einfluß auf die Form des Altares. S. 50 kultisch-liturg. Gebräuche in Jerusalem am Fest der Exaltatio crucis (14. IX.). Sehr interessant ist die Feststellung S. 68, daß der Gegenstand, auf dem Nikodemus steht, wirklich ein Baum ist; durch Vergleich mit anderen Kunstwerken, z. B. einigen Reliquiaren, ergibt sich der Gedanke des Lebensbaumes; zur Legende, die den paradies. Lebensbaum u. das Kreuz verbindet (S. 72), vgl. Walpole zum *Pange lingua* des Venantius Fortunatus! Äußerst wichtig — u. zw. über diese lokale Erscheinung hinaus — ist dann auch der Erweis der über dem Kreuz schwebenden Halbfigur (mit Christusnimbus u. Siegesfahne!) als einer Darstellung Gottvaters (S. 75 ff.) — „Vater im Typus Christi“ —; wir haben hier ein Symptom des ganzen theol.-symbol.-liturg. Denkens im frühen MA vor uns! — Zu den kunstgesch. u. ikonograph. Vergleichen werden vielfach auch Miniaturen herangezogen, die sich in lit. Hss. finden; vgl. etwa S. 81 das Fuldaer Sakramentar in Göttingen s. X. — Das Buch hat über sein engeres Thema hinaus großen Wert für die so schwer erforschbare u. noch so wenig erforschte Symbolik u. Ikonographie der roman. Kunst. [422]

H. Swarzenski, Beiträge z. niederrhein. Buchmalerei (Bonner Diss. gedr. in den Veröff. d. deutschen Vereins f. Kunstwissenschaft: *Die deutsche Buchmalerei des 13. Jh.*). Die Arbeit soll zeigen, wie an den besprochenen Werken der Buchmalerei die „eigentümliche deutsche Auseinandersetzung mit nordwestl. u. byzant. Kunst im Laufe des 13. Jh. sich vollzieht“. Als erstes u. wichtigstes Beispiel erscheint (S. 8 ff.) das Evangeliar von Groß St. Martin in Köln, jetzt Brüssel B. R. 9222 (466), bei dem wir es mit „einer neuen Entwicklungsphase“ (S. 9) zu tun haben, während die Miniaturen des Südens u. Südwestens — selbst das Missale des Abtes Berthold von Weingarten oder das Evangelistar des Speyrer Doms — noch die roman. Linientradition erkennen lassen. Das Neue liegt in der neuen malerischen Auflockerung der roman. Formen u. in einer besonderen starken Durchsetzung mit Elementen der byzant. Ikonographie. Auch die Evangelistare von Speyer (1196) u. Brandenburg u. das deutsche Rathausevangeliar in Goslar (1246) sind charakteristische Vertreter „der neuen byzant. Durchtränkung Deutschlands seit 1200“. [423]

B. Opfermann, Zur Seoner Malschule des 11. Jahrhunderts (Kassel, *Landesbibl.* 40 *Mss. theol.* 25) (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 52 [1934] 172—8). Die genannte Kasseler Hs., ehemals der Fritzlarer Stiftsbibl. gehörig, ist eine Sammelhs. (s. XI) von lit. Texten für Messe u. Stundengebet. Während sie Blume

(*An. hymn.* 47 u. 49) als von Fritzlarer Herkunft bezeichnet, weist sie O. auf Grund des Kalendars, in dem Wigbert (Hersfeld) u. Lambert (Seeon) erscheinen, der Malerschule des letzteren Klosters zu, wo sie für Hersfeld geschrieben wurde (Visitation der Abtei H. unter Heinrich II. durch Abt Godehard von Niederaltaich!). Die Hs. vervollständigt so die Gruppe der wichtigen in Seeon entstandenen lit. Hss. „Erstmals tauchen in einem Seoner Ms. hier Teile aus dem Stundengebet auf, außerdem wird der Bestand der lit. Gesangshss. durch das Vorkommen der Sequenzen u. Tropen bereichert.“

[424]

Joach. Gerhardt, *Die spätromanischen Wandmalereien im Dome zu Braunschweig* (Hildesheim u. Leipzig 1934). Sehr bemerkenswerte Wandmalereien haben sich im B.er Dom aus der 1. Hälfte des 13. Jh., wenn auch teilweise stark „restauriert“, erhalten. G. betont die „zentrale Bedeutung der B.er Werkstatt“ (S. 5), die „einzigartige Stellung“ dieser Malereien an der Wende zur Gotik (S. 13, 34 f.). Die Person Heinrichs d. Löwen verbindet sie stilistisch wohl mit dem „durch den altengl. Zeichenstil stark bestimmten späteren Helmarshausener Denkmälerkreis“ (S. 23). Der allenthalben spürbare byzant. Einfluß dürfte über das Stilistische hinaus doch auch wohl im Thematischen festzustellen sein. Denn die Verteilung der Bilder auf die Flächen des Domes entspricht in wesentlichen Teilen Regeln der Ostkirche. Zwar ist nach abendl. Überlieferung die Ostapsis dem Christusbild vorbehalten, aber schon das Gewölbe des Chorquadrates, in von Westen nach Osten vorschreitender Darstellung mit der Wurzel Jesse geschmückt, schließt im Scheitel der östl. Wölbungskappe mit der Himmelskönigin. Das Vierungsgewölbe zeigt im Scheitel nicht den Pantokrator, aber das Lamm mit Siegesfahne u. Kelch, umgeben von Bildern der Geburt u. Darstellung (Südkappe), der 3 Marien am Grabe (Ostk.), der Emmausjünger u. der Brotbrechung (Nordk.), der Herabkunft des Pneuma (Westk.), zusammengefaßt durch den Mauerring des himml. Jerusalem, der Gottesstadt. Neben dieser Darstellung der Mysterien des Herrn erscheint im Gewölbe des Südquersch. die Krönung Mariens mit Engeln u. (in der Westk.) die 24 Ältesten. Der östl. Schildebogen zeigt hier die Erlösung der Väter in der Vorhölle (? S. 11) u. die Himmelfahrt des Herrn, während im Chorquadrat Abel (Nords.) u. Isaak (Süds.) als Typus Christi den Übergang von den Gewölbe- zu den Wandmalereien bilden. Die Wände des Südquersch. zeigen im Osten u. Süden die Kreuzlegende, im Westen die klugen u. törichten Jungfrauen (oben) u. darunter Martyrer; die des Chorquadrates das Leben Johannes' d. T. (Nords.) u. das der hll. Blasius u. Thomas Beckett (Süds.), also der Dompatrone, letzteres übrigens „die umfassendste Darstellung der Ikonographie des Heiligen“ (S. 18 Anm. 22). G. nimmt aus stilkritischen u. gesch. Gründen die J. von etwa 1220—1250 als Entstehungszeit an (S. 46). — Ob der wertvollen B.er Bilderreihe nicht doch „ein ursprüngl. Gesamtprogramm auf ikonogr. bzw. typolog. Basis“ zugrunde gelegen hat? G. glaubt das verneinen zu sollen (S. 7). Leider wissen wir nicht, wie das nördl. Quersch. u. das Langhaus aussah; so bleiben in dieser Beziehung nur Vermutungen.

A. C. [425]

H. Eggart, *Die spätgotischen Wandmalereien in der Pfarrkirche zu Eriskirch* (Schriften des Vereins f. Gesch. d. Bodensees u. s. Umgeb. 61 [1934] 66—79). Unter den um 1400 entstandenen Fresken befindet sich auch (S. 74) die Legende von den 3 Lebenden u. den 3 Toten, die sich oft auch als Illustration beim Totenoffizium in Kirchenbüchern findet. S. 71 f. wird eine „Hostienmühle“ erwähnt, eines der frühesten Beispiele dieser eucharist. Allegorie.

[426]

M. Beck, *Quellenkritische Studien zur Geschichte der Abtei Ellwangen* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 52 [1934] 73—117). S. 96 ff. wird auch das *lectionarium matutinale Latinum* von Ellwangen s. XII herangezogen, das zahlreiche histor. Einträge hat. Mit diesem Cod. (= Bibl. Fol. 55 der Landesbibl. Stuttgart) hat sich zuletzt K. Löffler, *Schwäbische Buchmalerei in romanischer Zeit* S. 77 f. u. K. O. Müller, *Württ. Vierteljahrsh.* 35 (1929) 43 beschäftigt. B. spricht näher

über das eigentliche Lektionar S. 99. Die Hs. enthält auch einen neumierten Kyrie-Tropus *Immense caeli conditor* = *An. hymn.* 47 Nr. 93, von dem einige Versikel durch Nachträge von späterer Hand erweitert sind (S. 98). [427]

Zd. Obertyński, *Tak zwany psalterz marjański z Zinna* (Das sog. Marienpsalter von Zinna). *Odbitka z biuletynu historii, sztuki i kultury*. R. III. Zesz. 2 (Abdruck aus der Zschr. f. Gesch., Kunst u. Kultur [Warschau] 3 [1934]). Vf. versucht eine genaue Datierung dieses Wiegendruckes, des einzigen Werkes aus der Klosteroffizin Zinna in der Mark Brandenburg, u. gibt eine Deutung des reichen ikonograph. Materials, der Zierleisten u. Holzschnitte, die den Betrachtungen über das Leben Jesu u. Mariä beigegeben sind. Bes. Beachtung verdienen die Trinitätsdarstellungen u. die typolog. Bilder der Sakramente. L. Schm. [428]

P. Perdrizet, *Le Calendrier Parisien à la fin du moyen âge d'après le bréviaire et les livres d'heures* (Publ. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 63 [Paris 1933]). In diesem Victor Leroquais gewidmeten Bande gibt der Straßburger protestant. Archäologe einen fortlaufenden hagiograph. u. archäolog. Kommentar zum Kalendarium eines nicht lange vor 1450 in Paris geschriebenen Stundenbuches, jetzt im Besitz von G. Friedel in Straßburg. P. berücksichtigt zugleich die Besonderheiten einiger anderer Stundenbücher u. des Pariser Breviers von 1544; daraus erklärt sich der Buchtitel. Die einleitenden Kp. befassen sich eingehend mit der Verwendung u. Anlage der Stundenbücher im allgemeinen, mit der Beschreibung, Datierung u. Herkunftsbestimmung der Hs. Friedel, mit ihren Schreibfehlern u. mit der Klassifizierung der vorkommenden Heiligen. Diese Klassifizierung scheint mir der unbefriedigendste Teil des sonst ausgezeichneten Buches zu sein. P. ordnet nämlich die Heiligen nur nach Ländern, statt auch eine Schichtung nach Quellen, aus denen sie sicher oder vermutlich geschöpft sind, zu versuchen. Der Kommentar verarbeitet einen ungemein reichen Stoff. Der liturgiegeschichtl. Gesichtspunkt liegt dem Vf. ferne; seine Aufmerksamkeit gilt vor allem dem Kult, der den Heiligen in Frankreich u. insbes. in Paris erwiesen wurde. Der Niederschlag, den dieser Kult im französ. Volksbrauch gefunden hat, wird durch zahlreiche u. wertvolle, oft sehr entlegene Nachweise belegt. Beigegeben sind 9 Tafeln mit 30 Abb. Hier findet man mehrere ikonographische Inedita, so ein merkwürdiges Relief mit einer Darstellung Symeons des Styliten. Th. Kl. [429]

VIII. Die Beziehungen der Liturgie zu den nationalen Literaturen.

H. Dittmar, *Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Cluniazenserzeit* (= Erlanger Arb. z. d. Liter. 1 [Erlangen 1934]). Nach einem kurzen einleitenden Abschnitt über das Christusbild der vorclun. Zeit (Heliand, Otfrieds Evangelienbuch, Notkers Psalmenübers.) behandelt Vf. die frühmittelhochd. Dichtung nach ihrem Christusbild u. zw. I. die dogmat. Dichtung (Ezzolied, Summa theologiae, Anegenge, Hartmanns Glouven, Paternoster, die „Hochzeit“); II. Dichtungen über das Altarsakrament („Deutung der Meßbräuche“ [gereimte Predigt], St. Lamprecht's Meßgebete, Benediktbeurer Meßgebete); III. Dichtungen über das AT (Wiener Genesis, Vorauer Bücher Mosis); IV. naturwissenschaftl. Dichtungen (Physiologus); V. Mariendichtung (Melker, Arnsteiner Marienlied, Sequenz von Muri, Lieder des Wernher); VI. die ntl. Dichtung (Frau Ava, „Von Christi Geburt“, Friedberger Christ, Wernher vom Niederrhein, der Wilde Mann, Scopf von dem Lône); VII. die eschatolog. Dichtung (Hamburger Jüngstes Gericht, Linzer Antichrist); VIII. Buß- u. Sittenpredigten (Heinrich v. Melk, Memento mori, Wahrheit); IX. Gebete u. Sündenklagen (Vatikan. Gebete, Gebete von Muri, „Gebet einer Frau“, Heinrichs Litanei, Millstätter Sündenklage, Vorauer Sündenklage); X. Christus im Hohenlied (Williram. St. Trudpert). Das Hauptergebnis der sehr genauen Untersuchung ent-

spricht fast ohne jeglichen Rest jener Auffassung, die wir immer schon vom Standpunkt der Lit.-Geschichte aus gewinnen konnten. Der hier behandelte Zeitraum läuft zwar der gotisch-german. Entwicklung etwas voraus, bedeutet aber doch ihren Anfang (daher auch S. 99 der Vergleich dieser Resultate mit denen von I. Herwegen, *Antike, Christentum u. Germanentum* [1932]). Die meisten der hier besprochenen Werke fallen in das 11. Jh., in die Zeit der beginnenden „Diastase“ des MA, des aufsteigenden Individualismus (ist der Gegensatz wirklich „Kollektivismus“?), in der (S. 95) nicht mehr das Dogma die Hauptstützen (des Christusbildes) liefert, sondern das Gemüt u. die Empfindung des relig. Menschen, in der aus dem siegenden Erlöserkönig immer mehr der „siegreiche König und leidende Dulder“ zugleich wird (Übergang vom Roman. ins Got.), in der „der Erlöser u. Hohepriester in das Ich eintritt“. Noch ist alles gebunden, aber die neue Kraft der Mystik, des *Deum experiri*, des Herantretens an Gott mit undogn. Menschlichkeit u. damit die Vermenschlichung des Christusbildes sind bereits leise am Werk. Die Arbeit ist somit ein neuer, wichtiger u. gut instruierender Beitrag zu der Auffassung, die wir im Jb. u. anderswo schon stets vertreten haben. [430]

R. Palgen, *Brandansage u. Purgatorio* (Heidelberg 1934). Die Arbeit bemüht sich, wie frühere des Vf., das Verhältnis Dantes zur ma. Lit., insbes. zu den Höllen- u. Paradiesesdichtungen, festzulegen. Sie bringt vergleichbare Züge aus dem *Lanzelot*, der *Visio Tnugdali*, der *Visio S. Pauli* u. vor allem der Brandansage (venezian. Fassung, ed. Novati). Die S. 41 formulierte Art, wie D. die Wunderdinge des Brandan, die dort noch reine Wunderdinge sind, zur Veranschaulichung relig. Wahrheiten von höchster Abstraktion verwendet, ist für die theologisch-kult. Stellung des Dichters von großer Wichtigkeit. Ist überhaupt schon je über D.s Frömmigkeit u. ihre Stellung zur ma. Entwicklung im großen Zusammenhang gehandelt worden? — S. 27 wird auf die Unterscheidung zwischen oberer u. unterer Hölle bei D. u. in der *Visio Tnugdali* aufmerksam gemacht. „Es ist wohl anzunehmen, daß auch für D. die Hölle nicht gleichbedeutend ist mit absoluter Verdammnis“; die Francesca- u. Paoloszene würde so das „Unmenschliche, das ihr anhaften würde, verlieren“. Spielt dann hier die Ansicht vom *refrigerium damnatorum* herein? Liter. zuletzt in der Jb. 13 Nr. 360 angezeigten Veröff. [431]

W. Lipphardt, *Studien zu den Marienklagen. Marienklage und germanische Totenklage* (Beitr. z. Gesch. d. d. Sprache u. Lit. 58 [1934] 390—444). Das Passionsdrama der Marienklage ist entstanden aus einer Sequenz s. XIIe u. wurde s. XIII ins Deutsche übersetzt, dann im Chorraum vieler deutscher Kirchen unter dem Kreuz am Karfreitag gesungen (S. 391 ff. ausführliches Verzeichnis). Das Ergebnis der sehr eingehenden u. bis in die kleinsten stilistischen Besonderheiten u. Gesten (beim Vesperbild!) vordringenden Untersuchung ist folgendes: 1. Die Wendung von der profanen Kunst zur geistl.; die german. Totenklage (war sie wirklich nur germanisch?) wird von der kirchl. Kunst aufgenommen. 2. Wandlung des relig. Lebens vom Liturgisch-Objektiven ins Sentimentale u. Subjektive (Mehrung der intimen Andachtsbilder!). 3. Immer stärker werdende Vermenschlichung, am stärksten in der Übertreibung des psych. u. phys. Schmerzes mit der moral. Absicht, dadurch den Beschauer zur *compassio* zu wecken. Diese Ergebnisse entsprechen so unterschieden u. weitgehend unseren Ausführungen vom Wechsel der Frömmigkeit im MA, insbesondere der von uns gezeigten Entwicklung zur Gotik hin, daß wir die Arbeit als ganz wichtigen Beitrag zum Problem Liturgiegesch. — Kultur- bzw. Geistesgeschichte betrachten müssen. [432]

E. M. Szarota, *Studien zu Gautier von Coincy* (Diss. Frankfurt a. M., gedr. Limburg a. d. Lahn 1934). Die schon Jb. 13 S. 67 u. Jb. 14 S. 136 zitierte, für die Erfassung der ma. Frömmigkeit ungemein wichtige Diss. behandelt im Anschluß an die poetischen Legenden des G. v. C. (OSB, s. XIII), an dem bes. „das Volksgebundene u. Volksgewachsene in der doch theologisch befestigten Weltanschauung“

aufgezeigt wird, ein wichtiges Stück der geistesgeschichtl. Einstellung jener Zeit. Vor allem ist es die von uns als Zeichen got. Frömmigkeit schon früher (Jb. 6 S. 90) hervorgehobene Marienverehrung, die einen großen Umfang einnimmt (S. 12—62); nach einem kurzen Überblick über „Maria in den ersten nachchristl. Jh.“ u. über den Einfluß des hl. Bernhard werden „G.s Beziehungen zu Maria“ ausführlich gezeigt, aber auch Fragen erörtert wie die Beeinflussung des Marienkultus durch den Minnesang, der nordfrz. Marienliteratur durch den Minnesang, des Minnesangs durch den Marienkult, über die lächelnde u. schmerzreiche Mutter, die Gestalt der *dulcis mater Maria*, — wie wir sehen, alles Themen, die für das Verhältnis der Liturgie zur ma. Frömmigkeit von großer Bedeutung sind. Dazu kommen noch Abschnitte z. B. wie „Gott, das Wunder, das Gebet“ (S. 101 z. B. Charakteristik der Gebete in den *Miracles* als Kreuzung zwischen primitiver Gebetsstimmung u. Ausdruck persönl. Frömmigkeit!), „Saeculum, Ordo naturae“, „die Werte, die zu Gott hinführen“, den letzten Teil bilden dann einige Betrachtungen über G.s Stil. Über die individuelle Dichtergestalt hinaus entsteht das Bild einer Epoche, das sich naturgemäß am deutlichsten in der Frömmigkeit der Zeit ausprägt. — Manche Punkte innerhalb des reichen Stoffes würden zu Bemerkungen Anlaß geben. Ist S. 17 mit „Grenadus“ Gennadius v. Marseille gemeint u. welches Werk? Der andere Dichter heißt Ennodius! S. 18 o. vermißt man die entscheidenden Belege. Zu S. 30 (u. 53) — *douces sades et beles mumeles* — vgl. Jb. 6 S. 90; zu S. 59 — *Si com je fui* usw. — vgl. B. Bl. f. d. Gymn. 71 [1935] 264. — Zu S. 137 Nr. 17: *Quant la fame a mal d'enfant* vgl. Joh. 16, 21. Es hätte sich überhaupt gelohnt, den bibl., liturg. u. sonstigen Anklängen bzw. Zitaten in G.s Werk etwas nachzugehen, vielleicht auch seine Ausdrücke u. Wendungen mit denen gleichzeitiger Autoren auch in anderen Sprachen zu konfrontieren (etwa S. 24 bei den „verschiedensten Namen“ die *Goldene Schmiede* des Konrad v. Würzburg; vgl. Jb. 7 Nr. 61 Anm. 7); dann wäre das Allgemein-geistesgeschichtliche der Arbeit noch geschlossener u. bedeutsamer zutage getreten. — Vgl. auch Jb. 10 Nr. 476.

[433]

IX. Liturgie und Volkskunde.

H. Koren, *Volksbrauch im Kirchenjahr. Ein Handbuch* (Salzb.-Lpz. 1934).

Es ist ein großes Verdienst, die Volksbräuche, wie sie in unserem Volk (in diesem Fall handelt es sich naturgemäß um den bairisch-österreichischen Stamm) leben, mit dem Kirchenjahr, also mit der Lit. der Kirche, zu verbinden u. so das enge Aneinandergeschlossensein der beiden Elemente darzulegen. Auf diese Weise läßt sich am ehesten beweisen, daß die Bräuche unseres Volkes zum allergrößten Teil nur mehr vom Christentum, von der Kirche u. ihrer Lit. her verstanden werden können (auch wenn sie vielleicht, rein natürlich genommen, anderen Ursprungs sind) u. dann, daß die Volksbräuche nur unter dem Schutz der Kirche u. ihres relig. Konservatismus lebendig geblieben sind, soweit sie mit dem Mysterium des Weihegedankens in Einklang gebracht werden können. Der Segen der Kirche hat das Volkstum geschützt u. gewahrt. K.s Versuch ist nicht der erste in dieser Beziehung; wir dürfen etwa an A. Rathgeber, *Im Schatten der Dorfkirche* (mehr erbaulich-pastoral) u. an R. Kleinpaul-A. Wagner, *Das bekränzte Jahr* (1920) — sehr rationalistisch — erinnern; vgl. außerdem den „Nachweis“ bei K. 193 ff. Was aber das vorlieg. Handbuch auszeichnet u. weswegen man ihm einen guten Erfolg wünschen muß, ist das Bemühen, bei aller leichtfaßl. u. übersichtl. Darstellung die Ergebnisse der wirklich wissenschaftl. Volkskunde in den Bereich der Betrachtung hereinzuziehen u. so aus dem Deskriptiven den Schritt in das Konstruktive, Organische zu tun. Wenn auch die letzten Fragen vielfach nicht gelöst werden — weil sie eben auch sonst noch nicht gelöst sind —, so spürt man aus dem Ganzen doch das ehrliche u. unbestechliche Verantwortungsgefühl vor der

Wirklichkeit in der Geschichte u. in der relig. Gegenwart, das bewußt auf romantisch schimmernde Hypothesen verzichtet u. die Dinge analysiert, die sind, nicht die man wünscht. Wollten wir nun daran gehen, aus dem Bunde das herauszuheben, was speziell für unsere lit.-gesch. Forschungen u. ihre Beziehungen zur Volkskunde in Betracht kommt, so würde uns der Raum nicht reichen; fast auf jeder Seite finden wir Anknüpfungspunkte. Es sei daher nur das Wichtigste u. vielleicht auch das erwähnt, wozu uns eine Bemerkung notwendig erscheint. S. 28 ff. wird gesprochen von der „Abgrenzung zur offiziellen Liturgie u. Lehre“. „Die relig. Volkskultur gibt sich als eine Verquickung von volksständigen Formen u. Inhalten mit kirchl. Glaubensgut u. Ritus, die das Volk geradeso, wie es eben gesunkenes Kulturgut behandelt, um- u. weitergestaltet nach seinen Form- u. Gestaltungsgesetzen.“ Andererseits „nimmt auch die Kirche Formen des Volkes in ihren offiziellen Bestand auf oder gibt ihnen offizielle Form u. Sanktion“. Zu diesem Problem (nach seinen beiden Richtungen) wäre manches zu sagen, namentl. über die Gründe, die für das Absinken kirchl. Formen, u. über die Kriterien, die für die Aufnahme volkstüml. Gutes in die Kirche maßgebend sind. Dazu bedürfte es vor allem einer klaren Herausarbeitung dessen, was man in diesem Falle unter „Liturgie der Kirche“ zu verstehen hat u. worauf der Hauptakzent bei diesem Begriff ruht. — S. 33 ist die Rede von dem „gerundeten (!) Kreis, in seiner Vielfalt zur Einheit gewachsen, die wir deutschen Advent, deutsche Weihnacht heißen“. — S. 44 eine leise Polemik gegen Meisen (Jb. 11 Nr. 375), dagegen Anlehnung S. 68 (vgl. auch S. 196); K. sieht im Nikolausbrauch (Maskenumzüge) doch mehr das primitiv-urheiltiche (!) Gepräge. — S. 47: St. Luzia (13. XII.) im Kanon der Messe (zum Volksbrauch vgl. Jb. 13 Nr. 346). — S. 58 ff. über den Christbaum (auch hierüber hat unser Jb. schon manches verzeichnet; vgl. Registerbd S. 48!), der nach K. auf einen vorchristl. Baummythus zurückgeht (was freilich immer noch sehr problematisch ist) u. „ein höherer Bruder der Barbarazweige u. des Maibaums“ ist (S. 60). Dagegen eigentlich S. 61: Zusammenstellung des Christbaums mit dem Bäumchen aus dem Paradeis-spiel. Freilich: „Daß das christl. Weihnachtsfest genügend Anhaltspunkte aus sich ausgibt, die den Segensbaum in ihren Sinn einbeziehen könnten, ist unschwer zu erkennen“ („Lebensbaum des Paradieses“; zur Legende vgl. Walpole, *Early Latin hymns* zum *Pange lingua* des Ven. Fort.). Die Frage ist immer die, ob sich das Aufkommen des Weihnachtsbaumes ohne Unterbrechung auf den alten Naturmythus zurückführen läßt. Das ist sehr schwierig, daher die großen Schwankungen in der Deutung. Es sei gestattet, hier auf die letzten hinzuweisen: L. Weiser, *Jul* (1923) bringt den Christbaum mit dem altgermanischen Baumkultus in Beziehung (ähnlich Wuttke, Lippert u. a.). Eine andere Gruppe sucht den Ursprung in der römischen Kultur, bzw. im ma. Gedankenkreis — der Ch. ist Abkömmling des Paradiesesbaums (W. Mannhardt). Aus dieser Vorstellung zuletzt E. Stübiger, *Der Weihnachtsbaum im Paradiesgarten* (Mitteld. Bl. f. Volkskd. 9 [1934] 210 f.). Die Arbeiten von O. Lauffer, *Der Weihnachtsbaum u. sein Ursprung im volkstüml. Geisterglauben der Mittwinterzeit* (Festschr. f. W. v. Melle z. 80. Geb.-Tag; Hamburg 1933) 224 ff. u. *Der Weihnachtsbaum in Glauben und Brauch* (= Hort deutscher Volkskunde Bd. 1. Berlin-Lpz. 1934) [s. Nr. 111] leiten den Brauch rein folkloristisch ab (Alb. Becker ist damit vorangegangen) als ursprünglichen Fruchtbarkeits- bzw. apotropäischen Zauber. Hier spielt bes. die Form des hängenden Weihnachtsbaumes eine entscheidende Rolle (vgl. Becker in: „Heimatarbeit u. Heimatforsch.“. Festg. f. Chr. Frank [1927] 11 ff.). A. Stonner, *Die deutsche Volksseele im christl.-deutschen Volksbrauch* (München 1935) S. 49 läßt die Frage offen. — S. 64: „Auch die Lichter des Baumes könnten (!) von der naturmythologischen Seite her gedeutet werden“ — man wird es freilich besser unterlassen! — S. 65: „Die evangel. Landesteile nehmen den Christbaum eher auf als die katholischen, die ja in der Krippe den Festgedanken vollends (= vollendet?) gestaltet glaubten“.

Man möchte „auf Grund solcher Erscheinungen bezweifeln, ob sich unsere (im Grund bürgerlichen) Weihnachtsbräuche zu einer lebenssicheren Einheit durchkristallisiert“ haben; läßt der christl. Standpunkt dies überhaupt wünschen? — S. 70: *Benedictio salis et aquae* am Stephanstag, anderswo verboten, in Salzburg gefordert (Rituale von 1496); zu St. Stephan als Pferdepatron vgl. Hindringer Jb. 12 Nr. 516. — S. 71: „Eine geradlinige Übertragung heidnischer Gottheits-Vorstellungen auf christl. Heilige hat kaum je stattgefunden“ — eine höchst wichtige, grundlegende Erkenntnis gegenüber dem Dilettantismus, der sich hier ein besonderes Vorrecht erobert hat! — Verbot der Stephansminne, im 15. Jh. auch sie von der Kirche gesegnet. — S. 71 f. die Johannisminne. — S. 74: der *episcopus puerorum* am Tag der Unschuld. Kinder; vgl. Jb. 7 Nr. 331 u. Meisen im oben zit. Werk. — S. 78: Die Deutung von IHS als Abkürzung (Suspension) des ganzen Namens ist nicht nur die „richtigere“, sondern die allein richtige Lösung. — S. 82: Weihe des Dreikönigswassers (*Benedictio Jordanis in vigilia Epiphaniae Domini*) seit dem 16. Jh. (1574 Zeugnis aus Neiß). — S. 84 f. (Lichtmeß) hätte wohl der Terminus der „Hypapante“ irgendwo erscheinen dürfen. — S. 90: *Benedictio salis et aquae in die S. Blasii*. — S. 104: Gertrudenminne; vgl. Jb. 6 Nr. 567 u. ö.; O. Meisinger in: Cimbria (Dortmund 1926) 112 ff.; Bächtold-Stäubli III 699 ff. — S. 118: Zum Hl. Grab vgl. Jb. 7 Nr. 416. — S. 126 Auferstehungsfeier von heute: „So und nicht anders (?) ist sie uns schon für das 10. Jh. nachweisbar“. — Beim Osterfeuer betet das Volk den glorreichen Rosenkranz; wo ist diese (seit wann gebräuchliche) Sitte bzw. Verletzung der Lit. lokalisiert? — S. 130 (Flurumgang): „Der kaufmännischen Einstellung des Römers entspricht es, daß diese Flurumzüge . . . die Grenzen festzusetzen u. zu erneuern hatten. Die Nerthusumfahrt . . . bezeugt den Brauch für unsere german. Vorfahren“ — wirklich die Festsetzung der Grenzen? Bei dem folg. Abschnitt hätte die „gleiche Absicht“ der gallischen Bauern zur Zeit Gregors d. Gr. (Stelle?) u. unserer Prozessionen (Mittragen von Götterbildern bzw. Heiligenstatuen) näher bestimmt werden müssen. — Es ist auch ein Unterschied zwischen einem verhüllten Bild u. einem offen getragenen! — Woraus ergeben sich die erwähnten Beziehungen zwischen dem 1. Mai u. dem Hexenglauben? Vgl. jetzt A. Mayer, *Erdmutter u. Hexe* (1936) 44 f. — S. 133: Weihe der Floriankerzen. — S. 155: Johannisfeuer ist Notfeuer; mit dem Baldurmythus hat der Brauch nichts zu tun. — S. 159: Das Wetterpatronat der hl. Johannes u. Paulus (26. VI.) u. sein lit. Ursprung. — S. 172: Der „goldene Samstag“ u. die *missa aurea* des MA. — S. 177: Ansprechende, mit unseren Erklärungen übereinstimmende Auffassung des Leonhardspatroziniums u. Erklärung der Ketten. — S. 183: „Martinilobn“, zusammenhängend mit dem Invitorium der Matutin: *Laudemus Deum nostrum in confessione b. Martini* . . . — S. 190: Zusammenhang des hl. Andreas mit dem Heiratsorakel durch die Ant. z. Bened. *Concede nobis hominem iustum* . . . — Im Anschluß an dieses schöne Handbuch möchten wir auch gleich eine weitere uns zugegangene Veröffentlichung K.s anzeigen: *Volkskunde als gläubige Wissenschaft* (Salzb.-Lpzg. 1936). Von den 3 gebrachten Aufsätzen (Volkstum, Volkskunde u. kath. Universität, Religiöse Volkskunde, Volksbildungsaufgabe einer kath. Universität), die untereinander in einem logischen Zusammenhang stehen, muß uns bes. der 2. wegen der Problemstellung interessieren. Sie kommt in der Tat dem Grundprinzip der Lit. sehr nahe. So heißt es z. B. S. 32: „Erlösung ist es, die nicht nur dem Menschen, die auch den Gedanken der Völker, den Dingen dieser Welt verheißen u. erfüllt wurde. Ist es unbillig, von Erfüllung zu sprechen, wenn das hl. Feuer der Vorzeit am Ostermorgen dem Volk für seinen Brauch gesegnet u. zugleich zum Sinnbild des Herrn selbst erhöht wird? Oder wenn das Wasser, so vielfältig in uralter Sitte gebraucht, nunmehr gesalbt wird, wenn die Kirche selbst ausdrücklich die Kraft des hl. Geistes in den Brunnen niederzieht u. wenn es als wesentlicher Teil des Sakramentes wertgehalten wird?“ Das ist der Gedanke der consecratio mundi! Bes. bemerkenswert sind die

Ausführungen S. 39 f. über die Kirche als „Oberschicht“ u. das „Volk“ (= „Mutter-schicht der Kulturation“ S. 36) als untere, primitive Schicht. Die Kirche ist vor allem durch ihre Geistigkeit, durch die Welt ihrer Werte als Oberschicht wirksam. Mit Recht wendet sich K. gegen die Ansicht von Rumpf (vgl. Jb. 13 Nr. 75), der zwischen der „alten, reifen, hochkulturlichen Geistigkeit u. Denkkultur der Kirche“ u. der „naturnahe geliebten Geistigkeit des gemeinen Volkes“ einen tiefen „Abgrund“ sieht. Die Worte u. Gedanken, die K. zur Erwiderung findet, sind außerordentlich schön. Und doch kann man, wie wir schon Jb. 13 meinten, R. begreifen, wenn man, innerhalb der Kirche selber stehend, sehen muß, wie oft eine Kluft, fast möchte man sagen künstlich u. absichtlich, auseinandergehalten wird, die — darin hat K. durchaus recht — wirklich nicht „gähnen muß“. Es handelt sich dabei nicht immer nur um einen Unterschied des relig. Erlebens in modaler Hinsicht, sondern um ein Fernhalten von Erlebnissen, die eben nicht bloß der „Oberschicht“, sondern der wirklichen Kirche u. ihrem Wesen zugehören, in erster Linie das, was K. etwas einseitig die „Kunstwerke der liturg. Feiern“ nennt. — Bei den Quellen zur relig. Volkskde. nennt K. neben vielem anderen Wertvollen S. 43 z. B. auch die Nachrichten aus Kanzleien usw. in der Aufklärungszeit, „deren Neuerungs- u. Umsturzgeist wie ein Wolf in die friedliche Hürde stürmte“. Wir haben solche Quellen selbst in unserm Aufsatz Jb. 9 S. 67 ff. reichlich herangezogen, aus ihnen aber auch die Notwendigkeit einer gewissen Beschränkung u. Vereinfachung entnehmen können, so unpastoral natürlich auch viele der damaligen Maßnahmen gewesen sind; es hat aber tatsächlich jene „Kluft“ im Barock bestanden u. war sehr gefährlich! Vgl. auch das Jb. 13 Nr. 387 angezeigte Werk S. 63. — S. 46: „Es gibt auch ein Brauchtum der Mitte, das klar erkennbar seine Hälften von beiden Seiten her, von der Kirche u. vom volkstüml. Leben, aufbaut. Der Brauch des Palmsonntags geht nachgewiesen auf die Erinnerungsfeier an den Einzug des Herrn in Jerusalem zurück u. ebenso sicher ist die Heilighaltung des jungen sprießenden Zweiges volkstümlichen Ursprungs.“ — S. 50: „Das Leben der Kirche u. ihre reale Tätigkeit in den Sakramenten u. im Kult bewirkt der hl. Geist. So aber dürfen wir auch im Volksbrauch, der die 'Lit. des Volksglaubens' (so Geramb) ist, den Abglanz u. die Vorahnung eben dieses hl. Geistes erkennen.“ Dieser inhaltsschwere Satz müßte von einem genau gefaßten Begriff der Liturgie her vielleicht doch noch anders formuliert werden; dann würde nicht jeder Volksbrauch, auch nicht jeder relig., mit einer Liturgie, auch nicht mit einer solchen des Volksglaubens, zusammenfallen. Denn Liturgie bedeutet etwas objektiv Geheiligt, der Volksbrauch ist oft ein Abfall von dem Objektiven. — Den Jb. 12 Nr. 149 angezeigten Aufsatz (auf einem Salzburger Vortrag beruhend) hat K. absichtlich oder unabsichtlich übergangen.

[434]

G. Jungbauer, *Deutsche Volksmedizin* (Berlin u. Lpz. 1934). Nach dem wichtigen, auf 2 Bde. ausgedehnten Werk von O. Hovorka u. A. Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin* (Stuttg. 1906/08) u. dem etwas flüchtigen Buch von Ed. Stemplinger, *Antike u. moderne Volksmedizin* (= Erbe der Alten II, 10. Lpz. 1925) bietet die vorlieg. Veröff. einen sehr guten, gedrängten, aber wohl alle Gebiete berücksichtigenden Überblick über das so ungemein vielseitige Problem. Das S. 217 ff. beigegebene Register der benützten Schriften zeigt allein schon, welch großen Raum diese Synthese umfaßt. Wir müssen hier aber bes. den Abschnitt D = *Religiöse u. kirchliche Heilmittel im Besonderen* herausheben, weil von hier aus über das formelhafte Gut hinüber sich am ehesten die Fäden zur Geschichte der Lit. u. ihrer Gebete hin spinnen. Der 1. Teil dieses Abschnittes handelt von den „Krankenheiligen“ (S. 171 hätte der Zusammenhang der hl. Walburga mit dem Hexenritt doch etwas deutlicher herausgearbeitet werden können!); 2. Reliquien (S. 178 neuere Literatur über die Aachener Heiltumsfahrt?); 3. Wallfahrten u. Votive; 4. (bes. für uns bedeutsam) Gebete u. Segen; geweihte Dinge (S. 194 zur

Satorformel vgl. G. de Jerphanion, *La formule magique 'Sator Arepo' ou 'Rotas opera'*. *Vieilles théories et faits nouveaux* (Rech. de sc. rél. 25 [1935] 188 ff.). Über Hostien u. Hostienfrevell S. 36, 188 (Hostie in einen Brunnen geworfen bewirkt heilkräftiges Wasser), 195 (Hostien helfen gegen Krämpfe, Fieber, Wahnsinn), 216 (Tiere erweisen den hl. Hostien Ehrfurcht; es wären die Arbeiten von Browe u. Bauerreiß über die Hostienwunder zu nennen gewesen). S. 188: Die Heilkraft der Hostie ist auf den Hostienteller übertragen. [435]

R. Bauerreiß OSB, *Zur Entstehung der Einsiedler Wallfahrt* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 52 [1934] 118—29). Die dem P. Leo VIII. für das J. 964 zugeschriebene „Engelweihbulle“ ist eine Fälschung. B. sucht durch Vergleich der verschiedenen gleichen oder ähnlichen Legenden u. ihrer Lokalisierungen (Eins., Augsburg, Andechs, Waldsassen, Bruckdorf i. Obpf., Laeken b. Brüssel, Le Puy, Clermont, Avignon, Lyon, Sens, Glastonbury, Prag) zu beweisen, daß es sich überall um ein Christusheiligtum handelt, das Wallfahrtscharakter besaß u. dessen Weihtag der 14. IX. war. Vorbild aber war hier immer die Grabeskirche von Jerusalem. (Es spielt also auch hier die von A. Fuchs, *Im Streit um die Externsteine* S. 2 u. 9 berührte Frage herein.) Später wurde dann (durch eine von B. mit „Konfliktlegende“ bezeichnete Umgruppierung) die Christusverehrung durch die Muttergottesverehrung (B. betont — mit Recht sehr vorsichtig! —, daß es Frömmigkeitsformen, nicht Glaubenssätze sind) verdrängt. Daß gerade in E. eine Salvatorkapelle in Form einer Nachahmung der hl. Grabkapelle war, läßt sich auch begründen mit der Person des in der Urkunde bes. hervortretenden Bischofs Konrad v. Konstanz, der auch in seiner Stadt ein solches Heiligtum (*sepulcrum in similitudine illius Ierusalem factum*) errichten ließ. So wäre eine Gnadenkapelle u. eine Wallfahrt in E. schon für das 12. Jh. nachgewiesen u. zw. ursprünglich zur Verehrung des Erlösers. Dies wäre dann der histor. Kern der Legende, wonach die Weihe *caelitus facta* sei — unter den lit. Gesängen der Engel — u. der echte Kern einer unechten Urkunde. [436]

C. Meyer, „*Maria Gehör*“ bei Weiler Weißenburg. *Ein Denkmal des Memorare des hl. Bernhard* (S. 1. 1934). Das Schriftchen dient dem Zweck, den Namen der nordelsäss. Wallfahrt zu deuten u. zw. aus dem *Memorare* des hl. Bernhard abzuleiten („... daß es noch nie erhört worden sei“). Liturgiegeschichtlich von Belang sind S. 7 ff. über die frühere Muttergottesverehrung bei Weißenburg, S. 10 ff. über den hl. Bernhard u. sein *Memorare*. Bedenken gegen die Deutung erhebt Arch. Sieffert, Arch. f. els. Kirchengesch. 10 (1935) 423 ff. [437]

K. Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger* (Volkskundl. Quellen, hg. v. K. Meisen, J. Quasten, J. Schwietering. H. 1. Münster i. W. 1934). Schon in seinem großen, Jb. 11 Nr. 375 ausführlich besprochenen Werk über den Nikolauskult hat Vf. im Zusammenhang mit den Nik.-Umzügen auch über das Wüt. Heer gehandelt u. eine größere Untersuchung darüber in Aussicht gestellt, in der er seine von der üblichen germanistisch-mytholog. Auffassung abweichende Theorie vertreten will. Die vorl. Quellensammlung, versehen mit einer kurzen Einleitung über die bisherigen Hauptzüge der Forschung, ist wohl eine Art Vorarbeit zu einer ausführlichen Darstellung. Die Quellen sind aus der griech., klassisch-latein., der ma. französl., lat. u. deutschen Literatur entnommen u. geben ein sehr deutliches Bild der Entwicklung, auf die wir in unserm Rahmen leider nicht eingehen können. Wir verweisen aber auf den Zusammenhang zwischen Lit. u. Volkskunde in dem aus Ordericus Vitalis *Hist. Eccl.* ausgehobenen Abschnitt; hier heißt es (S. 35): *Sed missa, quam hodie cantasti, ne perires te salvavit u. Sed quando in Anglia ordinatus fuisti et primam missam pro fidelibus defunctis cantasti, Radulfus pater tuus suppliciis ereptus est . . .* Auch die Verbindung der privaten Frömmigkeit mit den lit. Horen in dem Stück aus *De fund. mon.* S. *Fidis Sletstat* (S. 39): *consueverat singulis noctibus extra aeccliam excubans tamdiu devotissime*

in oratione perseverare, quoadusque monachi divinis laudibus intenti matutinas terminarent. Bedauerlich ist — gerade bei einer Quellenausgabe — die relativ große Zahl von Druckfehlern; um der Sache zu nützen, notieren wir: S. 27 Z. 6 *γραφη* statt *πραφή* (das Komma ist zu tilgen); ebd. Anm. 2 *οὐ* st. *οί*, *ἦ* st. *ῆ*; S. 31 Z. 24 *muliebribus* st. *mulieribus*; S. 34 Z. 30 *phalangem* st. *phalengem*; S. 37 Z. 10 *illi* st. *ille*; Z. 40 *potitus* st. *politus*; S. 38 Z. 14 *milutum* st. *nulitum*; S. 39 Z. 29 *surrexisset* st. *-it*; S. 59 Z. 3 *crederent* st. *ced.*; S. 94 Z. 10 *moult* st. *monlt*; S. 40 Z. 9 könnte nach *ille* ein *qui* fehlen, wenn nicht ein Vulgarismus vorliegt. S. 61: Warum sagt M. „den hl. Eloi“ u. nicht „Eligius“? Zu den Hunden der Hekate (*σκυλακίτις* S. 27) vgl. W. Dinkelmann, *Der Hund im Volksglauben* (Obd. Zschr. f. Volkskde. 2 [1928] 102): der Hund hat wahrsagende Kraft; vielleicht stammt diese Eigenschaft aus seiner alten Verbindung mit der wahrsagenden Hekate. — Das Gebet an Hek. S. 28 (bis Z. 36) ist in Hexametern abgefaßt! [438]

F. Byloff, *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern* (Quellen z. deutsch. Volkskunde hg. v. V. v. Geramb u. L. Mackensen VI [Lpz.-Berl. 1934]). Das Grenzgebiet zwischen der lit. Frömmigkeit des kirchl. Lebens u. dem Volks- bzw. Aberglauben ist in diesem Werk öfter betreten, so z. B. S. 6: Trinken von Weih- oder Dreikönigswasser u. Speiseordalien, Feuerfolter u. Feuerordalien; S. 67 (150, 163) das „Koronagebet“ zum Schatzheben; S. 163 Aberglaube bei der Christnachtmesse (Möglichkeit den Teufel zu sehen); S. 114 Anklage gegen einen Pfarrer, daß er alle Kinder in des Teufels Namen getauft habe, daher Nachtaufe der Kinder; S. 110 Räuchern mit der Osterkerze; S. 56 Überreste der zu Ostern geweihten Lebensmittel zu Zauber verwendet; S. 64 ein „Schlußsegen“. Bes. zahlreich ist das Vorkommen des Hostienzaubers u. daher die Hostienschändung (auch die der Juden [vgl. Browe!]) wird S. 26, 80 erwähnt; Blutwunder S. 26 u. 147 — beim Hexensabbat von Klek), wichtig S. 117: „Die Hostienschändung ist offenbar massenhaft wirklich geübt worden, um Zaubermittel zu schaffen“. Man sieht also, daß es tatsächliche Vorkommnisse waren, die den Grund zu den Hostienlegenden bilden mochten. [439]

St. Hirschberg, *Schatzglaube und Totenglaube* (Sprache u. Kult. d. germ. u. roman. Völker. B. Germanist. Reihe Bd. IX. Breslau 1934). Die vorlieg. Arbeit möchte beweisen, daß die letzten Wurzeln der Schatzvorstellungen im Totenglauben liegen, u. dieser Nachweis scheint in der Tat gelungen zu sein. Es fragt sich nur, ob bei gewissen Märgen oder Sagen, die sich mit den in der Erde verborgenen Reichtümern befassen, nicht auch der Glaube einerseits an die Fruchtbarkeit, andererseits an die mantische Kraft der Erde mitspricht. Es können sich dann diese beiden Ströme vereinigt haben bzw. nebeneinander hergegangen sein. Die mant. Eigenschaften sind vielleicht dann auch auf gewisse Tiere, die „Schatzhüter“ (S. 26) — Schlange, Hund usw. — übergegangen, wobei nicht ausgeschlossen ist (S. 27), daß einzelne Tiere in animist. Denkweise zu Seelentieren geworden sind, so daß etwa die Schlange eine Erscheinungsform der „Weißen Frau“ wurde. Das ist jedenfalls keine Frage, daß die bellende Hekate, „die Führerin des Geisterheeres“ (S. 32), die *σκυλακίτις*, wie sie ein orph. Hymnus nennt, eine Erdgottheit, eine *χθονία* (Nauck, *Trag. graec. fragm.* Frg. adesp. 375) ist. Zu diesen Zusammenhängen vgl. jetzt A. Mayer, *Erdmutter u. Hexe* (München-Freising 1936) 16 ff. — S. 42: Der Schatzsucher muß schweigen, Sprechen verhindert die Hebung — ein *silentium mysticum* des Zaubers! S. 45 vermißt man eine Vermutung, wann wohl die „Menge neuer Vorstellungen“, die den Totenglauben zum Teufelsglauben umgewandelt haben, eingedrungen sind. Die Angabe, daß man, um gegen den Bösen gefeit zu sein, geweihte Gegenstände (Licht, Monstranz, Hostie, Kelch) mitgenommen habe, deutet auf das späte MA. Doch hätte dies belegt werden sollen; ebenso hätten Belege für die Zeremonien, Gebete u. Beschwörungen, die angeführt werden,

gebracht werden müssen, sowie für die Tatsache, daß man die Verfasserschaft solcher Gebete Jesuiten u. Franziskanern zuschrieb. [440]

Fr. Wieschüler, *Die Stellung der christlichen Kirche zur heidnischen Quellenverehrung mit bes. Berücksichtigung des germanischen Altertums. Ein Beitrag zur Volkskunde* (Theol. u. Glaube 26 [1934] 613—7). Jb. 13 Nr. 154 wurde bereits ein Teildruck aus des Verf. Diss. über dieses Thema angezeigt. In der vorl. kleinen Studie gibt er einen sehr gedrängten Gesamtüberblick über das Problem, wobei an verschiedenen Stellen der ablehnende Standpunkt der Kirche zur Geltung kommt. Nur „in beschränktem Umfang scheint die Kirche auch die pagane Volkssitte mit ihrem Segen umgeben zu haben“. Erst im 7. Jh. vollzog sich in der östl. Kirche der Umschwung, so daß hier z. B. das Lichtanzünden an Quellen christianisiert werden konnte. „Opfergaben für die Quellen“ wurden freilich nirgends sanktioniert. Wertvoll ist die starke Heranziehung auch fremder Literatur. [S. auch Jb. 13 Nr. 73.] [441]

Die Liturgie im Zeitalter der Reformation.

Von Stephan Hilpisch OSB.

J. B. Götz, *Die kirchliche Festfeier in der Eichstätter Diözese am Ausgang des Mittelalters* (Zschr. f. bayr. Kirchengesch. 9 [1934] 129—49; 193—236). Gibt eine Übersicht über die Begehung des Kirchenjahres, wobei das Pappenheimer Pfarrbuch v. 1511 zugrunde gelegt wurde (hg. ebd. 1932 von Schornbaum u. Kraft). Es werden die einzelnen Festkreise, deren der Vf. noch 3 kennt, behandelt, angefangen mit Aschermittwoch. Es ergibt sich das übliche Bild der vorreformat. Frömmigkeit: Anstatt der göttl. Liturgie volkstümliche Spiele, wobei die Überfülle der „frommen“ Bräuche doch nur den Mangel an echtem relig. Verständnis offenbart. So sind Palmsonntag, die Kartage, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten Spieltage geworden, u. es ist bezeichnend, daß die eigentliche Osterlit. am Samstag um 6 Uhr in der Frühe ohne Beteiligung des Volkes begangen wird, während beim Osterspiel, das in der Nacht des Sonntags um 11 Uhr beginnt, in der Kirche ein lebensgefährliches Gedränge herrscht. An Einzelheiten seien erwähnt: Gemeinsamer Opfergang des Volkes, auch noch mit Naturalien, findet statt an Aschermittwoch, Weihnachten u. Allerseelen. S. 143 wird eine Präfation zur Palmenweihe aus dem Eichstätter Obsequiale v. 1488 abgedruckt, die sich sehr von der des heutigen Miss. Rom. unterscheidet. Der Gottesdienst an Gründonnerstag u. Karfreitag wird in roten Gewändern gehalten. Beim sog. Hl. Grab hielt man nachmittags die Totenvesper! S. 228 ist eine Weihepräfation für die Kerzenweihe an Lichtmeß abgedruckt, gleichfalls von der heutigen verschieden. Zahlreich waren die Prozessionen, sei es zu einzelnen Kirchen u. Kapellen oder auf den Friedhof. [442]

J. Greven, *Die Kölner Kartause und die Anfänge der kath. Reform in Deutschland* (Kath. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubenspaltung 6; Münster i. W. 1934). Die gediegene Schrift des frühverstorbenen, fleißigen Bonner Dozenten gibt in den beiden ersten Kp. ein anschauliches Bild vom Gewirre der Andachtsübungen, die wir als die *devotio moderna* kennen u. die in der Kölner Kartause ihren stärksten literar. Ausdruck fand. Behandelt wird das Schrifttum des Priors Peter Blommeveen (1507—36) u. des Joh. Justus Landsberg († 1539). Gr. glaubt, daß diese Frömmigkeit noch eine Verbindung mit der Lit. habe, jedoch ist diese durchaus äußerlich, indem die Tagzeiten, Feste oder Psalmenzahl gewisse Anregungen bieten. Sie ist wesentlich myst. Betrachtungsfrömmigkeit, für die die lit. Handlung nur Gelegenheit zu Herzensergießungen bietet, wie bezeichnend genug der Titel einer Schrift Lands-

bergs lautet: *Effusiones cordis devotissimae ante, sub et post missae officium, itemque ad septem horas canonicas*. Aufschlußreich sind die Bemerkungen über Rosenkranz u. Kreuzweg, der bei den einzelnen Stationen nach Empfehlung Landsbergs in der Haltung zu beten war, die der leidende Herr eingenommen hatte, so die Kreuzigung auf dem Rücken liegend u. die Arme weit ausgebreitet. [443]

Joh. B. Götz, *Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493—1577* (Reformationsgesch. Studien u. Texte 63; Münster i. W. 1934). Diese Studie bietet mehr, als ihr Titel vermuten läßt. Es wird zunächst eine Liste aller Primizianten, nach Jahren geordnet, gegeben, die durch 3 Beilagen eine willkommene Ergänzung erhält, in denen die Priester noch einmal alphabetisch, sodann nach ihren Geburts- u. Primizorten erscheinen u. schließlich eine Übersicht über ihre Zahl in den einzelnen Jahren u. ihre Vorbildung angefügt wird. Diese für Familien-, Orts- u. Kulturgesch. wichtigen Listen sind aber eingerahmt von Darlegungen, die für die Lit.-kunde bedeutsam sind. Die Grundlage der Listen bilden nämlich die Verzeichnisse über die Ablieferung des Küchenguldens an den hochstiftl. Erbküchenmeister, eine Abgabe, die an diesen bezahlt werden mußte bei allen weltlichen Gastereien, die einer kirchl. Funktion folgten, so in den Klöstern bei einer Kirchen- oder Altarkonsekration, bei einer Abts- oder Äbtissinnenweihe; der Erbküchenmeister hatte das Recht, sich das Missale, das der weihende Bischof bei der liturg. Handlung benutzte, als Pfand mitzunehmen, um der Abgabe sicher zu sein (S. 2 f.). Auch bei Primizen war der Küchengulden zu leisten. Zur Abhaltung der Primiz bedurfte es der Erlaubnis des Generalvikars, die erteilt wurde, wenn der Antragsteller nachwies, daß er die Rubriken bei einem „pater spiritualis“ erlernt habe. Die Primiz selbst wurde in der ganzen Umgegend, oft marktschreierisch, verkündet, um viel Volk herbeizulocken. Am Vortag hielt der Primiziant die Vesper, an die sich die Friedhofsprozession anschloß. Bei dem feierl. Amt fand Opfergang des ganzen Volkes statt, bei dem außer Geld u. Naturalien auch Hausgeräte, wie Pfannen, Kessel, Bettzeug u. a., geopfert wurde, als Ausstattung für den Neupriester, der diese Gaben freilich mit dem Pfarrer, in dessen Kirche die Messe stattfand, teilen mußte. Die Primizpredigt wird erst Mitte des 16. Jh. eingeführt. So schildert die Arbeit auch ein Stück kirchlich-lit. Brauchtums. [444]

J. Rauscher, *Württembergische Reformationsgeschichte* (Württemb. Kirchengesch. hg. v. Calwer Verlagsverein, 3. Bd., *Reformation 1500—1559* [Stuttgart 1934]). Liturgiegeschichtlich beachtenswert in dieser i. a. sehr sachlichen Darstellung der Reformation in den territorial so zersplitterten württ. Landschaften ist der I. Teil *Am Vorabend der Reformation*, in dem S. 18—23 Gottesdienst u. Volksfrömmigkeit behandelt werden. Es werden erwähnt der ausgedehnte Seelengottesdienst, die verschiedenen Festtage, die Prozessionen, darunter die mit „der unbedeckten Hostie“. Wichtig sind auch die beiden neuen Kirchenordnungen, S. 135 u. 185 f., die beide noch starke Anklänge an den alten kathol. Gottesdienst haben, wie die Beibehaltung der Vesper, der Gesang des Introitus in lat. Sprache, tägl. Liturgiefeier u. der 6malige Abendmahlsempfang im Jahre beweisen. [445]

Christa Müller, *Die Lehre des Joh. Brenz von Kirchendienst u. Kirchengesang* (Mschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst 39 [1934] 220—8). Kurze Zusammenstellung der Grundsätze des württemberg. Reformators für die Neugestaltung des Gottesdienstes oder Kirchendienstes, wie Br. die Liturgie genannt wissen wollte. Was zum Unterschied von kathol. u. protestant. Gottesdienst gesagt wird, ist völlig schief, u. der Vf. ist die Lektüre des Jahrb. f. Liturgiewiss. sehr zu empfehlen, falls sie über kathol. Lit. weiter zu schreiben gedenkt. [446]

H. Krimm, *Die Liturgik der Reformation* (ebd. 208—18) unterwirft das Geschichtsbild, das man sich von der lit. Tätigkeit der Reformatoren, bes. Luthers, gemacht hat, einer Nachprüfung. Luthers Abneigung gegen Änderungen auf dem Gebiet der Lit. wird erklärt einmal aus seinem Glauben, daß Lit. auf Anordnung

u. Vollmacht Gottes beruht, diese Vollmacht aber in der Urkirche deutlich geworden ist, somit zu bleiben hat, was diese eingeführt hat. Ferner aus seiner Erkenntnis, daß das liturg. Beten dem Gesetze organischen Wachstums unterliege, also nicht in revolutionärer Weise geändert werden könnte. Was Vf., der übrigens viel Verständnis für das liturg. Handeln zeigt — nennt er es doch die vornehmste Betätigung der Kirche —, im Anschluß hieran S. 215 f. über die Unveränderlichkeit der kathol. Liturgie sagt, ist durchaus falsch u. beweist, daß er nichts von deren geschichtl. Entwicklung u. ihrem steten Wandel weiß. Als drittes Prinzip Luthers für eine Umgestaltung des Gottesdienstes wird angegeben, daß eine solche allein aus dem Hl. Geiste kommen könne. Diese Grundsätze werden auf kathol. Seite durchaus bejaht. Hätte Luther sie nur angewandt! Die trefflichen Ausführungen können auch all denen empfohlen werden, die heute unsere röm. Liturgie umändern möchten. [447]

P. Schorlemmer, Luther als Erneuerer des Gottesdienstes (Die Hochkirche 15 [1933] 300—2). Der lehrreiche u. sympathisch berührende Aufsatz will zeigen, daß L. nicht Zerstörer des kathol. Gottesdienstes war, sondern Erneuerer, dadurch, daß er sich dafür eingesetzt habe: der Gottesdienst ist wesentlich Messe, Abendmahlsfeier, Sakramentsfeier, mit Kommunion der Gemeinde, sich gegen alle Verzerrungen wendend, auch „das Eindringen einer außerhalb der Liturgie stehenden u. oft kraß unliturg. Volksfrömmigkeit“. Für Vf. ist „evangelisch lutherischer Gottesdienst grundsätzlich katholisch, evangelisch katholisch, u. hat darum auch in sich Energien, auch wieder praktisch katholisch zu werden“. Lehrreich ist seine Stellung zur Umänderung der Lit.: „Lit. läßt sich nicht machen . . . Aber sie könnte uns geschenkt werden, wenn wir eifrig im Glauben u. Gebet wären“. Nicht zustimmen wird man ihm, wenn er meint: „Die Forderungen, die heute die volksliturg. Bewegung auf römisch-kathol. Boden stellt, entsprechen zu einem guten Teil dem, was L. gewollt hat“ (302); aber diese Beurteilung sollte doch jenen Kreisen zu denken geben. [448]

Martin Luther, Deutsche Messe 1526. Faksimilenachdruck. Mit einem Geleitwort hg. v. Joh. Wolf (Kassel 1934). L. wehrte sich lange gegen eine Neugestaltung des Gottesdienstes u. ging erst ans Werk, als andere Reformatoren schon deutsche Messen eingeführt hatten. Im Laufe des J. 1525 arbeitete er seine deutsche Messe aus u. ließ sie zum ersten Male am 29. X. in der Schloßkirche zu Wittenberg singen. Er wollte mit dieser Ausgabe keineswegs die lat. Messe abschaffen: „Denn ich in keynenweg will die lateinische sprache auss dem gottesdienst lassen gar weg kommen.“ Die Gottesdienstordnung kennt noch Mette mit Psalmen, Te Deum u. Benedictus, u. Vesper mit Magnificat. Die Psalmen zur Mette u. Vesper werden lat. gesungen, die Lesungen sind lat. u. deutsch. Für die Messe bleiben vorläufig Meßgewand, Altar u. Lichter. Die deutsche Messe stimmt mit der kathol. Messe bis zur Opferung überein, geht dann sofort zum Pater noster über u. zum Abendmahlsbericht, an den sich die Austeilung von Wein und Brot anschließt. Ein „Segengebet“, der alten Postcommunio entsprechend, beendet die Feier. „Mit den Festen als Weynachten, Ostern, Pfingsten, Michaelis, Purificationis unnd dergleychen muss es gehen wie bissher lateinisch. Die Fasten, Palmtag und marterwochen lassen wir bleyben, doch nicht also, das man das hungertuch, palmenschiessen, bildedecken und was des gauckelwercks mehr ist, halten.“ St. H.

Nach alter liturg. Gewohnheit kennt auch L. nur ein Singen der Psalmen u. Lesungen. Aber aus dem sicheren Gefühl für die Unvereinbarkeit von deutschem Text u. gregor. Choral („es laut nicht artig noch rechtschaffen“) gibt er sich unter Beihilfe u. Beratung des Bassisten Joh. Walter u. des Chormeisters Conrad Rupff daran, eigene Melodien für den deutschen Gottesdienst zu ersinnen, so daß „beide, Text und Noten, Accent, Weise und Geberde aus rechter Muttersprach und Stimme kommen“. Er schafft eine Psalmweise „in primo tono“, zwei Lektions- u. Evangelientöne, die Weise des Einsetzungsberichtes, das deutsche Sanctus. Die Melodien verleugnen ihre Herkunft aus dem alten Choral nicht; doch ist die innere Um-

bildung in Tonfall u. „Geberde“ wie auch im modalen Klange spürbar. — Die vorlieg. schöne Ausgabe legt den Druck von Fr. Peypus in Nürnberg zugrunde, also einen der noch im J. 1526 erschienenen Nachdrucke der 1. Wittenberger Ausgabe. In einer Einleitung berichtet J. Wolf über das Zustandekommen des ersten Druckes u. korrigiert die Druckfehler der Vorlage. U. B. [449]

W. Gaetgens, *Die Gestaltung der Rostocker Gottesdienste bei der Durchführung der Reformation im Jahre 1531* (Rostock 1934). Die aufschlußreiche u. sachlich gehaltene Untersuchung zeigt, daß die Änderung des Glaubens ihren stärksten Ausdruck in der Umgestaltung des Gottesdienstes fand, die in der Betonung der Predigt, der Beseitigung des Kanons u. der Einführung der deutschen Sprache sich äußerte. Das 1. luther. Gesangbuch des Reformators J. Slüter von 1525 hält noch die Horen bei, wenigstens Metten u. Vesper, u. gibt dafür Verdeutschungen der Psalmen u. Cantica, schließt sich aber sonst an die kathol. Form an. Nachdem sich an einzelnen Kirchen die neuen Prediger selber eine Ordnung geschaffen hatten, erließ der Rat 1531 eine Gottesdienstordnung. Ausführlich wird das Gesangbuch Slüters von 1531 mit seinen liturg. Feiern: Mette, Vesper, Komplet u. deutsche Messe besprochen. Tabellen zeigen die Unterschiede von anderen Ordnungen. Am 29. III. 1531 gestattete der Rat noch die tägl. latein. Messe, aber dabei sollten die Kanongebete ausgelassen u. die Kommunion unter beiden Gestalten ausgeteilt werden. Das Latein wurde beibehalten u. nur eine deutsche Abendmahls-exhorte eingeführt. Widerstand leistete das Domkapitel an St. Jakobi, für das eine eigene Regelung erschien; der Chor blieb hier dem kathol. Kapitel u. seinem Gottesdienst, bis 1595 nach dem Tode des letzten kathol. Domherrn hier der luther. Gottesdienst eingeführt wurde. An die Stelle des Latein. trat schon Ende 1531 die deutsche Sprache, jedoch verblieb der latein. Gesang bei den Horen, u. hier wie auch anderwärts, aus humanistisch-pädagog. Gründen. [450]

E. Jammers, *Th. Münzers deutsche evangelische Messen* (Archiv f. Reformationsgesch. 31 [1934] 121—8). Münzers deutsche Messe ist die konservativste Form aller luther. Messen; übernahm er doch nahezu alles mit Ausnahme der Kanongebete. Zum Gemeindegebrauch schuf er 5 Messen: für Advent, Weihnachten, Ostern, Pfingsten u. Passion, die mit geringen Abweichungen einfach Übersetzungen aus dem Röm. Missale darstellen. Auch die Melodien zu den Gesangstücken sind durchweg dem gregor. Choral entlehnt u. stimmen, von wenigen Änderungen abgesehen, mit den überlieferten Weisen überein. Münzers Messe hat sich aber nicht durchgesetzt; das lag am Kampf Luthers gegen ihn u. der Besonderheit seiner Form, die dem Gemeindegesang keinen Raum ließ. [451]

H. Krimm, *Die Agende der niederösterreichischen Stände v. J. 1571* (Jahrb. d. Ges. f. d. Gesch. d. Protestantismus in Österreich 1934, 1—64). Die Agende, deren Entstehung, Eigenart u. Inhalt im einzelnen besprochen werden, ist zur Hauptsache ein Werk des Rostocker Prof. Chytraeus. Sie behandelt die Predigtordnung, Taufe, Katechismus, Konfirmation, Beichte, Kirchenzucht, Abendmahl, Feste, Horen. Vf. gibt S. 55 ff. die Ordnung des Abendmahls-gottesdienstes, der hier noch den Namen „heilige christliche Messe“ trägt u. mancherlei Eigentümlichkeiten aufweist. Sie beginnt mit dem *Veni S. Spiritus*, hat 2 allgemeine Fürbittgebete, außer der Lesung von Epistel u. Evangelium eine solche aus dem Katechismus, der Einsetzungsbericht wird dem Volke zugewandt gesungen, den Abschluß bilden Dankgebet, Sequenz, d. h. Psalm 111, Vater Unser u. Segen. Sehr empfohlen wird der Horengottesdienst, der wie üblich aus Mette u. Vesper besteht. In der Sprache wird Freiheit gelassen, ob man deutsch oder latein nehmen will. [452]

G. Frhr. v. Pölnitz, *Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg u. Herzog von Franken* (Schriftenreihe z. bayer. Landesgesch., Bd. 17 [München 1934]). Schildert die ausgezeichnete Schrift auch in erster Linie den Politiker u. Regenten, „dessen Werk bei aller Kirchlichkeit von Grund aus politisch war“, so

wird doch auch seiner Tätigkeit auf lit. Gebiet gedacht. Schon als Domdechant widmet J. der Verschönerung der Lit. seine Aufmerksamkeit (S. 77). Als Fürstbischof legt er 1579/80 dem Kapitel eine Denkschrift vor, in der die Beiwohnung der Domherrn am Chorgebet gefordert u. die Stellvertretung verboten wird, während die Kapitulare auf Stellvertretung bestehen durch Laien, die später Küster, Stadtschreiber oder Lehrer werden sollen (S. 328). S. 337 werden die *Statuta ruralia* angeführt, „wie es mit dem Gottesdienst u. den Kirchenministerien gehalten werden soll“, S. 403 die Publikation des neuen Missale von 1613, S. 410 die Herausgabe eines deutschen Gesangbuches u. des Graduale u. anderer lit. Bücher (1583). [453]

A. Jacobs OMCap, *Die rheinischen Kapuziner 1611—1725* (Reformationsgesch. Studien u. Texte 62; Münster i. W. 1933). Die auf archival. Quellen beruhende Schrift gibt eine Darstellung der schwierigen u. religiös so bedeutsamen Arbeit der Kapuziner im Dienst der kath. Restauration in den Rheinlanden. Wird auch das lit. Leben nicht eigens behandelt, so finden sich doch mancherlei wertvolle Bemerkungen. Für die Wiederbelebung des kirchl. Sinnes oder die Rückgewinnung der Protestanten dienten große Schauprozessionen, wie am Palmsonntag oder Karfreitag, bei denen man bibl. Personen darstellte; solche Verkleidungen wurden 1689 durch den Kölner Provinzial verboten u. nur noch die Figur des kreuztragenden Heilandes gestattet (S. 58). Die Prediger arbeiteten auf die sonntägl. Kommunion hin, da die jährl. noch fast allgemein in Übung war; nach der Kommunion reichte man den Gläubigen unkonskrierten Wein, ein Zugeständnis an die Kelchforderung (S. 59). Unter den Sakramentalien spielte die Hauptrolle das „flandrische Wachs“, Wachs, das mit geweihtem Öl u. Reliquienstaub vermischt war, den Namen Jesu aufgeprägt hatte u. nach einer Segnung verschluckt wurde (S. 60). In den luther. Gemeinden war noch bis ins 17. Jh. hinein Albe, Kasel u. Stola gebräuchlich, ebenso war die Elevation der Gestalten u. der Gebrauch des Glöckleins üblich, die Perikopenordnung stimmte noch ganz mit der kath. überein. [454]

J. Schmidlin, *Die katholische Restauration im Elsaß am Vorabend des 30jährigen Krieges* (Freiburg i. Br. 1934). Das Werk gibt eine Übersicht über die kirchl. Wirren nach 1592 in dem politisch wie religiös so gefährdeten Elsaß. Gegenüber dem protestant. Prätendenten für den Straßb. Bischofsstuhl, Joh. Georg v. Brandenburg, können sich nach harten Kämpfen Karl v. Lothringen u. Leopold v. Österreich behaupten, was die Rettung des Bistums für den kathol. Glauben bedeutet. Auf Grund des Aktenmaterials werden eingehend die relig. Lage, die Protestantisierungsversuche bzw. die Rekatholisierung von Straßburg, Hagenau, Colmar, den kleineren Reichsstädten u. herrschaftlichen Gebieten geschildert. Das letzte Kp. behandelt die konfessionelle Polemik u. gibt einen erschütternden Einblick in jene widerlichen Zänkereien, die damals als Predigten den Gottesdienst entwürdigten. Da eine Fortsetzung die innere Reform behandeln soll, so ist die liturg. Ausbeute dieses Bandes gering. Es wird nur jeweils angegeben, wie lange sich der kathol. Gottesdienst an einem Orte oder einer Kirche erhielt, bzw. wann er wieder eingeführt wurde. [455]

Herm. Hoffmann, *Die Jesuiten in Oppeln* (Zur schles. Kirchengesch. Nr. 8. Breslau 1934). Genaue Darstellung der Tätigkeit der Jesuiten in den schles. Fürstentümern u. Standesherrschaften im Dienste der kathol. Restauration. Dabei wird auch eine anschauliche Schilderung des Katholizismus der nachtridentin. Zeit gegeben u. dessen Frömmigkeit behandelt: mit der Freude an Spielen, Schauprozessionen, der Verehrung der neukanonisierten Heiligen usw. Die Spiele werden z. T. während des Hochamtes, nach dem Evangelium an Stelle der Predigt, aufgeführt. Ein eigener Abschnitt behandelt die Feier des Kirchenjahres (S. 91 ff.), das aber hauptsächlich in schauspielerischen Darbietungen, sei es in Spielen, lebenden Bildern u. der Ausstattung der Kirche zur Geltung kommt, dies dazu noch in einer uns befremdenden Ausdeutung, zuweilen im Anschluß an das Exerzitien-

büchlein des hl. Ignatius, so wenn am 1. Adventssonntag in der Kirche Christus u. der Satan mit ihren Fahnen u. ihrer Gefolgschaft erscheinen, was den Inhalt des kommenden Kirchenjahres versinnbilden soll (S. 91 ff.). Es finden sich zahlreiche Schilderungen der Feier der Fronleichnamsprozession, des ewigen Gebetes, der einzelnen Herren- u. Heiligenfeste. Unter den von den Jesuiten verbreiteten Sakramentalien werden genannt: Innozenz-Wachs, Johanna-Körner, Ignatius-Wasser (S. 109) [456]

Liturgiegeschichte vom Beginn der Aufklärungszeit bis vor die Gegenwart.

Von Alex. Schnütgen.

Gli Anni santi. Scritti di Carlo Bandini . . . (Torino usw. 1934). Der Band gibt einen Zyklus von Vorträgen wieder, die im Jubiläumsjahr 1933 seitens des Instituto di Studi Romani gehalten worden sind. Entsprechendes Bildmaterial ist ihnen beigelegt. Pietro Fedele unterrichtet über die Jubiläen von 1300 u. 1350, Pio Paschini über diejenigen des 15. Jh. Pietro Tacchi-Venturi beschreibt das von den vorigen so verschiedene Jubiläum von 1575, Antonio Muñoz die Feiern von 1625 u. 1650, Piero Misciattelli das Jubiläum von 1675. Über die Jubiläen des Settecento verbreitet sich Carlo Bandini, über dasjenige unter Leo XII. 1825 Ceccarius, Egilberto Martire macht mit dem von Leo XIII. 1900 gefeierten den Beschluß. Natürlich ist jede Einzelabhandlung eine Individualität für sich. Allgemein gesagt handelt es sich um sehr stoffreiche, umsichtig geschriebene Skizzen, die jeweils ein gutes Bild geben u. hie u. da sogar den Einzelforscher weiterführen werden. [457]

L. Elbracht-Hülseweh, *Die Kalandbruderschaft zu Brakel* (Westfalen 10 [1934] 240—51). Ihre Lebensdauer war 1434 bis 1844. Sie war der inneren Form nach eine liturg. Gebetsgemeinschaft von 24 Priestern u. 12 Laien. Ihr „Vigilienbuch“ war ein Gebet- oder Gesangbuch mit genauen Vorschriften für die kirchl. Feiern. Aufnahmekollekte: . . . *et sicut nos caritas fraternitatis coniunxit in terris, ita nos divina pietas que fraterne dilectionis est auctrix coniungere dignetur cum fidelibus suis in celis* . . . Gebetszeiten: Montag u. Dienstag nach *Exaudi* u. Allerheiligen. Gebetsformen: Offizium u. Meßopfer. Einzelmessen der Priester, Totenamt, Levitenamt zu Ehren der Mutter Gottes *coram exposito* nach eucharistischer Prozession. Bei den Mahlzeiten liturg. Tischgebet, Lesungen. [458]

J. Grötsch, *Die Erstkommunion in der Diözese Regensburg vom Tridentinum bis zum Tode des Bischofs G. M. Wittmann* (Freiburg i. B., Theol. Diss. 1933 = Jahresber. des Vereins zur Erforsch. der Regensburger Diözesangesch. 9 [1934] 1—84). Die frühere einfache Belehrung der Kinder über die heilsnotwendigen Wahrheiten durch ihre Eltern u. in der Beicht genügte seit dem Tridentinum nicht mehr. Auch manche Regensburger Diözesanen weigerten sich, Art u. Zahl ihrer Sünden zu beichten u. die Kommunion *sub una specie* zu empfangen. Es gab Schulen, wo auch ein Teil der Schüler unter beiden Gestalten kommunizierte (was nicht immer gleichbedeutend mit Übertritt zum Luthertum war). Der gegen früher vertiefte Religionsunterricht durch die Lehrer konnte die Bemühungen der Eltern u. Seelsorger nicht ersetzen, weil nicht überall Schulen bestanden, weil viele Knaben u. die meisten Mädchen sie nicht besuchten, weil nicht alle Lehrer bei der Kirche geblieben waren. Weiter Vorbereitung auf die Kommunion bei der Beicht des einzelnen u. mittels des zum Teil deutschen Kommunionritus (mit Ansprache). Seit

Ende des 30j. Krieges Vorbereitung durch die Christenlehre in der Fastenzeit auf die Osterbeicht, allmählich Vorbereitung auf Erstbeicht u. Erstkommunion in besonderen Katechesen. Synodaldekrete von 1650 bezeichnen als äußersten Termin für die Erstkommunion den Beginn der Pubertätszeit. Die Segnerimethode stieß auf Schwierigkeiten, so daß die feierl. Kinderkommunion vor der Einführung der allgemeinen Schulpflicht in der 2. Hälfte des 18. Jh. noch keine Verbreitung fand. Regelmäßiges Kommunionalter wurde das 11. Lebensjahr (nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schulkasse). Als König Max Joseph Wessenbergs Konstanzer Verordnung über die Erstkommunion zum Regensburger Diözesangesetz machen wollte, forderte das Ordinariat Gutachten aus allen Teilen der Diözese ein. Trotz vielen Widerspruchs durch ein Generale von 1810 grundsätzl. Übernahme, Kommunionalter aber nicht Schulentlassung, sondern 12. Lebensjahr. Reichere Ausstattung der Erstkommunionfeier unter Einflüssen Sailers u. von Frankreich her. An der Erneuerung der Taufgelübde, soweit sie überhaupt schon begangen wurde, nahm man bei Theologen u. im Volk Anstoß, das letztere, weil sie „der protestant. Konfirmation sehr ähnlich sah“ u. die Meinung nahelegte, „daß die Seelsorger die Taufe der Kinder nicht mehr für genügend ansehen“ (S. 59). Kommunionkerze durch Wittmann zunächst nur für Erneuerung des Taufbundes bei Mädchen eingeführt. Die feierliche Wessenbergsche Form der Erstkommunion mit vorhergehender Schulprüfung u. während des Hauptgottesdienstes am Weißen Sonntag gab es beim Tode Wittmanns (1833) noch nicht. [459]

H. Hoffmann, *Die Jesuiten in Hirschberg* (Zur schles. Kirchengesch. 7. Breslau 1934). Nach dem Westfäl. Frieden im Fürstentum Jauer große „Kirchenreduktion“ von den Protestanten an die Katholiken. Da es für die zurückerhaltenen Kirchen an Priestern fehlte, sprangen, wie schon nach 1629 u. 1635, Jesuiten ein. 1653 erste öffentl. Fronleichnamsprozession. 1676 in Jauer zum erstenmal Karfreitagsliturgie, „die allen unbekannt war“, in Schönau feierl. Vespern zum Patrozinium. Ignatius- u. Xaveriusverehrung. Eltern bekleideten ihre Kinder mit einem Jesuitentalar. „Ignatiuswasser wurde, auch von Protestanten, viel gegen Schwermut gebraucht“ (S. 102). Die Jesuiten gaben solchen, denen sie abergläubische Amulette weggenommen hatten, gerne „die Körner der hl. Johanna“ (S. 105). Auflegung von Foja-Steinchen (nach dem Gnadenbild von Foja in Prag). Zahlreiche auch anderwärts im Orden übl. gottesdienstl. u. Volksgebräuche. Die Hirschberger Jesuiten „hielten sich in allem an den röm. Ritus“. Später mußten sie sich in die Kirche mit Stadtpfarrern teilen: 1717 Tabernakelstreit (doppeltes Allerheiligstes!). Gegenaltäre beider Parteien. Im allgemeinen große Festigkeit der Protestanten. [460]

Fr. Schubert, *Die Volkssprache in den Breslauer Diözesanritualien von 1653 bis 1929* (Ostdeutsches Pastoralblatt 1934, 12—22; 46—57). Nach einer kurzen Einleitung über die ältere Zeit werden die Ritualien einzeln besprochen. Das Rituale Wratislaviense von 1653 gab der deutschen u. poln. Volkssprache nur wenig Raum, weshalb es sich nicht recht einbürgern u. andere Agenden mancherorts nicht verdrängen konnte. Taufe, Trauung, Professio fidei, Dekret des Tridentinums über klandestine Ehen, Beichtanleitung ganz oder größtenteils in Volkssprachen. Zahlreiche Prozessionsformulare, eigener Ritus der Auferstehungsprozession. Ebenfalls Zurückdrängung der Volkssprache im Rituale von 1682. Aber deutscher Taufritus, an dessen Ende bis heute Johannesprolog. Von da bis 1775 Versikel bei Fronleichnamsprozession: *A turcarum feritate et haereticorum pravitate libera nos Domine*. Segenserteilung nach dem 3mal gesungenen *Salvum fac* bei *Benedic haereditati tuae* oder auch bei *Sit et benedictio*, bis heute im slav. Gebiet während des Singens. Im Rituale von 1723 weiter Raum der Volkssprachen, aber nicht im Begräbnisritus. Osterprozession an allen Sonntagen mit Statio. Weisungen für die während der kath. Restauration vielfach Donnerstags oder monatlich eingeführten theophorischen Prozessionen. Formular der *Introductio mulieris in*

ecclesiam post consummatum matrimonium, später *post celebratum matrimonium*. Rituale von 1775 ähnlich, 1794 im ganzen Abdruck des vorigen. Begräbnisgebete deutsch als Übers. aus dem Rit. Rom., zum Schluß *Salve Regina*. Bei der Abschwächung von *vita*, *dulcedo* in *vitae dulcedo* gewahrt man „die Schatten der Aufklärung“. In der Folge Willkür in den Formularen. 1826 Buch Anton Theiners über die Gebrechen der schles. Kirche, als seine Folgerung ergebnislose Eingabe schles. Geistlicher an den König für deutsche Liturgie. 1847 Rit. Diepenbrocks mit reinlicher Scheidung der 3 Sprachen. Selbst Spendeformeln in Volkssprachen. Anreden vor den wichtigeren Funktionen. Einsegnung der Jubel-Ehe. *Benedictio et visitatio domorum* zu Epiphanie im poln. Oberschlesien bis heute „selbstverständliche volksliturg. Übung“. 1891 Rit. Kopps „ein sehr fühlbarer Rückschlag“, aber in *Rit. parvum* von 1893 u. 1910 abgeschwächt, was für die Praxis Störung bedeutete. Auch weiter keine Einheitlichkeit: „Der geschlossen kath. poln. Osten lehnte sich vielfach an alteingebürgerte 'Kantionalien' an“ mit viel fremdem Gut; im österreich. Anteil zum Teil Agende von Olmütz gebraucht; neue Notwendigkeit die Berücksichtigung des tschech. Klerus. So 1929 röm. Rit. mit Diözesananhängen, 4 Sprachen. [461]

F. Flaskamp, *Kreuztracht u. Osterwecken zu Wiedenbrück* (Quellen u. Forsch. zur Natur u. Gesch. des Kreises Wiedenbrück 9. Wiedenbr. 1934). Kreuztracht nach 1661 eingeführt, franziskan. Ursprungs, „einzigartige Schaustellung des Leidensweges Christi für die ganze Gegend u. Umgebung“ (S. 15). Die beiden Kreuzträger stellen Jesus u. Simon von Cyrene dar, ihr Dienst eine entsagungsvolle Leistung, ihre Personen werden nicht bekannt. Knabenschar mit Leidenswerkzeugen, dem Hahn der Verleugnung, dem Schweißtuch der Veronika, Kreuzes- u. Losungstafeln („Kreuzige ihn“ usw.). 7 Haltepunkte (Fälle). Dauer 13—15½ Uhr nach Kreuzwegandacht in der Kirche. 1827 Bedenken der Regierung wegen der Verkleidung der Kreuzträger, im Kulturkampf Unterbrechung. Osterwecken seit 1830 in der Osternacht von 24 Uhr an durch vierstimmigen Weckruf der Liedertafel an vielen Stellen der Stadt. [462]

W. Fink OSB, *Beiträge zur Geschichte der bayer. Benediktinerkongregation. Eine Jubiläumsschrift 1684—1934* (= Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens. Erg.-H. 9. Metten 1934). Umfassendes, an Einzelangaben u. Gesichtspunkten reiches, wenn auch nach eigener Erklärung noch nicht ganz ausgeglichenes Werk. Schon vor Gründung der Kongregation Beratung von Statuten, an denen Metten besonders die dem Geist der Neuzeit entsprechenden verschiedenen Formen der *Devotio moderna* — Betrachtung, Gewissenserforschung, geistl. Lesungen — mißfielen, die der Überlieferung der Klöster weniger entsprächen (S. 27). Überhaupt hatte „die Neuzeit . . . aus dem benediktin. Mönchtum einen Lehr- und Seelsorgsorden gemacht“ (S. 108). Auch bei der Gründung noch keine Einigkeit, Statuten 1686 von Innozenz XI. bestätigt. In die Gebetsordnung der Novizen führten sie auch die Marian.Tageszeiten ein. Bildung Marian. Kongregationen. Grundlage des Chorgebets das *Breviarium monasticum* Pauls V. u. Urbans VIII. in verschiedenen Drucken. Widerstand des Präses der bayer. Kongregation gegen das von Klemens XII. dem Fürstabt von Einsiedeln bewilligte Breve, daß nur der Einsiedler Druck benutzt werden dürfe, u. a. mit folgenden Gründen belegt: Der Kaiser werde das Monopol einer ausländ. Druckerei nicht anerkennen. Die anderen Nationen hätten eine solche Auflage nicht. Die Irrgläubigen würden, falls das Verlangen des Fürstabts durchgehe, Rom solle „das Gebet der deutschen Nonnen u. Mönche für ungültig erklären, wenn sie eine andere Brevierausgabe benutzten“, „eine neue Handhabe“ bekommen, „über den Wortglauben der Katholiken zu spotten“. Innozenz XI. schrieb die feierliche Begehung eines Schutzengelfestes vor; die Schutzengel wurden so Patrone der Kongregation. Die Feste der verschiedenen Bistümer mußten mitgefeiert werden; namentlich aus diesem Grunde umfangreiches Proprium nötig u. 1714

gedruckt, später Supplemente. Das monast. Brevier in einer Zeit starker Einflüsse aus Spanien entstanden, so zahlreiche span. Heilige in der Kongregation gefeiert. Jährlich am 8. XII. beim Hochamt Vereidigung der Mönche auf die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Bevorzugte Stellung von Fronleichnam. Gegen Ende des 18. Jh. hatten sich 40stündiges oder Ewiges Gebet durchgesetzt. „Auffallend ist, daß die Kongregation sich gegen die Einführung des Herz Jesu-Festes aussprach“ (S. 105). An Stelle des nicht mehr einheitlichen, jedoch verbesserten Chorals drang „da u. dort die Figuration ein“, wurde aber im Zeitalter des Klassizismus wieder mehr abgelöst. Nach langen Vorbereitungen Druck eines Ceremoniale 1737, das eigentlich fast ganz ein Rituale war. Mitternachtschor nur bis 1794 in St. Emmeram in Regensburg. 2mal wöchentlich Beichte der Mönche, niemals auswärts; jährlich 8tägige Exerzitien. Vielgebraucht ein Büchlein zur Weckung liturg. Interesses von P. Josef Maria Mayer von Oberaltaich. Ablässe u. Bruderschaften waren den Mönchen hauptsächlich Mittel, den Empfang der Sakramente zu fördern. Weiterführung u. Neugründung zahlreicher Bruderschaften, deren angesehenste die von der Unbefleckten Empfängnis war. Viel Reliquienverehrung u. bevorzugte Verehrung der sog. Hausheiligen eines jeden Klosters. In Benediktbeuren, wo Leib der hl. Anastasia, am 29. I. ihre Feier, dagegen keine Kommemoration in der 2. Weihnachtsmesse. Die Rolle der „Reliquienfeste“ wird an vielen, zum Teil für uns Heutige verwunderlichen Beispielen gezeigt. „Die Reaktion gegen ein solches Verhalten blieb nicht aus.“ Die Aufklärung warf den Mönchen vor, daß sie den Aberglauben der Menge zum wenigsten nicht bekämpften u. daß sie ihn finanziell ausnutzten (S. 144). Fast jede Abtei besaß eine Wallfahrt. Die Benediktiner hielten sie „auf beachtenswerter Höhe“. Seit dem MA Brunnenheiligtümer. „Viele wuschen sich im Brunnen oder drückten sich hölzerne oder wächserne Augen auf ihre Sehorgane“ (S. 147). In Tegernsee Austeilung des Quirinusöls. Aussetzung des Allerheiligsten häufiger, als das röm. Ceremoniale es gutheißt. Ende der Karwoche über dem hl. Grab das Allerheiligste unter einem Schleier in der Monstranz ausgesetzt. Rosenkranz- u. Kreuzwegandachten traten in den Vordergrund. Ölbergandacht (die sog. Fälle). Übersicht über die Leistungen der Klöster auf den dem liturg. verwandten Gebieten der Kunst u. Musik. Seit Ausgang des 18. Jh. auch in Klosterkirchen deutsche Volkslieder. Der *Aufklärungsalmanach für Äbte u. Vorsteher kath. Klöster* von 1784, von dem späteren Abt Beda Aschenbrenner von Oberaltaich verfaßt, wandte sich u. a. gegen einen zu langen Chor. A. war auch Fürsprecher einer Brevierreform, einer Neufassung der histor. Lektionen in der 2. Nokturn. Der reichl. Gebrauch der Pontificalien durch die Äbte auch außerhalb ihrer Klöster führte zu „ernsten Auseinandersetzungen mit den bischöfl. Konsistorien“ (S. 291). Namentlich unter Karl Theodor förderte die Landesregierung die von der Aufklärung gewünschte 'Purifizierung' u. 'Simplifizierung' des kirchl. Lebens, sah alles Sinnenfällige leicht als Unfug u. Aberglauben an. Energische Verurteilung der Säkularisation, die „so viele fromme Stiftungen der Vergangenheit“ vernichtete (S. 323). Nach der Neuerrichtung bayer. Einzelklöster u. 1858 auch in der bayer. Kongregation im allg. Anschluß an das Alte. Einführung der Herz Jesu- u. Herz Mariä-Verehrung, der Maiandacht. „Die Wallfahrten u. die Reliquien spielen im Leben unseres Volkes nicht mehr dieselbe Rolle . . . wie früher“ (S. 346). [463]

W. Fink OSB, *Die bayerische Benediktinerkongregation 1684—1934* (Bened. Mschr. 16 [1934] 327—33; 427—36). Verhältnismäßig kurzer Auszug aus dem großen Werk des Vf., natürlich unter Einbeziehung des Gottesdienstlichen. [464]

H. Lemay OFM, *Tableau littéraire de l'histoire des Frères mineurs Récollets du Canada XVII^e—XIX^e siècle* (Archivum franciscanum historicum 27 [1934] 353—86). Von den aufgeführten Arbeiten interessieren hier in erster Linie diejenigen des Vf. selbst: *S. Antoine de Padoue et les Canadiens-Français* (Quebec 1911) u. *Les deux plus anciens livres antoniens usités au Canada français* (Monreal 1932)

sowie P. Odoric Jouves, *Les origines du culte marial à Quebec* in der Rev. Franciscaine 1929. Bei der 300jahrfeier der Erhebung des hl. Joseph zum Patron von Gesamtkanada 1924 hätten Zeitungen u. fromme Zeitschriften zahlreiche Jubiläumsaufsätze gebracht. Spezialpatron für Französisch-Kanada sei Johannes d. T. [465]

Th. Rejalot OSB, *Inventaire des lettres publiées des Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur* (Rev. Mabillon 23 [1933] 3—48; 24 [1934] 49—104; 25 [1935] 105—68; 26 [1936] 169—204). Frucht mehr als 14j. Bemühung. Anlage nach dem Alphabet der Briefschreiber. Nach Möglichkeit auch Aufbewahrungsort des Originals angeben. Ein alphabet. Verzeichnis der Herausgeber der Briefe wird den Schluß bilden. Bisher: Achery-Mabillon. [466]

G. Charvin, *La Correspondance des procureurs généraux de la Congrégation de Saint-Maur près la Cour de Rome. Les lettres de Dom Antoine Durban* (Rev. Mabillon 22 [1932] 46—57; 110—29; 253—9; 23 [1933] 58—73; 278—90; 24 [1934] 31—52; 164—81; 25 [1935] 61—8; 207—13; 270—7). Die Briefe interessieren hier vor allem als Beiträge zur Bücherkunde auf dem Gebiet der Liturgiegesch. u. auf dem der prakt. Liturgik in Darstellungen u. Texten. [467]

F. Flaskamp, *Das Bruderschaftsbuch der Pfarrkirche zu St. Vit-Wiedenbrück* hg. u. erläutert (Quellen u. Forsch. zur Natur u. Gesch. des Kreises Wiedenbrück 12. Rietberg 1934). Diese Jesus Mariä Josephs-Bruderschaft am Oktavsonntag des Josephsschutzfestes 1738 gegründet. Zum Bruderschaftsbildstock von 1751 regelmäßige Bittgänge am Pfingstmontag u. am Sonntag, der dem Michaelsfest der nächste ist. Von einer Sache von weiterer Bedeutung allmählich auf Angelegenheit von fast nur örtl. Interesse zurückgegangen seit Aufkommen der kirchl. Ständesvereine. Der „Catalogus sodalium“ für neueste Zeit gleichbedeutend mit Liste der Erstkommunikanten. [468]

B. Spirkner, *Das Mirakelbuch Hölzbrunn. Ein Beitrag zur Volkskunde* (Verhandl. des Histor. Vereins f. Niederbayern 66 [1933] 109—27). Je ein Folio-band „Verlöbnisse zur Gottesmutter von Hölzbrunn 1645—1745“ u. „Gebetserhörungen in Hölzbrunn von 1749 an“. Eigentl. Wallfahrtsbetrieb seit der Errichtung der Skapulierbruderschaft um Mitte des 18. Jh. 1768 Verkündigung der Mirakel vom Ordinariat Regensburg verboten. Aus Tausenden von Mirakelberichten wird Überblick über die Anliegen u. die dabei zur Verwendung kommenden Motivgaben gegeben. Diurnale der 1736—1745 gelesenen Messen (Votivmessen, Lobmessen). Notamina der Prozessionen. [469]

D. Beck, *Die kirchlichen Simultanverhältnisse in der Rheinprovinz unter besonderer Berücksichtigung des Ryswicker Friedens* (Theolog. Arbeiten aus dem Rhein. Wissenschaftl. Predigerverein III. F., 1. Weimar 1934). Hier interessieren nur die Folgen der heute fast überall erloschenen Simultaneen für die gottesdienstl. Verhältnisse. Meist darf das Chor ausschließlicly von der kath. Seite benutzt werden, während das Schiff simultan ist. Chor evang. u. Schiff kath. nur bis 1803 in der Wetzlarer Franziskanerkirche. Zwischen Chor u. Schiff sehr selten Simultanscheide-mauer, häufiger Gitter. Der evangel. Altar vor dem kath. Chor versperrt leicht die Aussicht auf den kath. Altar. Dies bei einfachem reformierten Abendmahlstisch meist nicht schlimm: Mehrfach fahrbare oder tragbare evangel. Altäre. Kath. beweglicher Altar nur in Köln, St. Pantaleon. In Herchen der „wohl einzigartige Fall eines durchlöcherten evangel. Altars, durch den hindurch die kath. Gemeinde ihren eigenen Altar erblicken konnte“ (S. 117). Auf dem Hunsrück erstmals völlige Verdunkelung von kleinen Kirchen durch den vor dem einzigen großen Chorfenster neu aufgestellten kath. Hochaltar. Viele Abstufungen der Simultanbenutzung: Nur bei Begräbnissen oder bei allen Kasualien oder an bestimmten Tagen des Jahres oder beiderseitig gleich mit Verteilung der gottesdienstl. Zeit. Neben den Gebäude-simultaneen Glockensimultaneen. In Veldenz noch das 19. Jh. hindurch kirchl.

Fest zur Erinnerung an die Erstürmung der evangel. Kirche zum Simultangebrauch. Bischof Arnoldi von Trier berichtete auf Würzburger Bischofsversammlung von 1848, er habe in dem Fall einer baufällig gewordenen Simultankirche die Konsekration einer neuen abgelehnt, während Erzb. Geissel von Köln riet, die Konsekration vor der protestant. Kircheneinweihung zu vollziehen, „dann könne die Kirche auch als katholisch gelten“ (S. 108). [470]

O. Rietschel, *Der Mönch in der Dichtung des 18. Jahrhunderts (einschließlich der Romantik)* (Würzb. 1934). Die Liturgiegesch. des 18. Jh. spielt zu einem nicht unerheblichen Teil in Klöstern u. bei deren Insassen. Die ersten Ansätze zu einer allmählichen Neubelebung liturg. Eifers u. Verständnisses in der späteren Romantik gingen von einer neuen Folge von Klöstern u. von einem neuen Geschlecht von Mönchen aus. Da es sich bei beiden Epochen um Blütezeiten deutscher Dichtung handelt, dürfte auch an unserer Stelle die Frage nicht ohne Interesse sein: Wie stellt sich der Dichter damals „zur Lebenshaltung des Mönches, was bedeutet sie ihm u. seiner Generation?“ (S. V). Die Vf. der uns vorliegenden Arbeit beantwortet diese von ihr selbst gestellte Frage mit den stoffgeschichtl. Mitteln des Literaturhistorikers; sie untersucht die in Betracht kommenden literar. Strömungen in einer großen Zahl von Werken, die für sie kennzeichnend sind, u. baut die Einzelergebnisse zu einem vielgliedrigen geistesgeschichtl. Schema aus. Der Mönch ist der Dichtung des 18. Jh. danach „ein Widerspruch zum Humanitätsideal“; der Frühzeit des 19. Jh. wird er „ein Wertträger im Sinne romantischer Metaphysik“. Im einzelnen ist er etwa der eigentlichen Aufklärungsdichtung ein Widerspruch „zum menschl. Verstand“, der Sturm- u. Drangdichtung „zur Emotionalität der menschl. Natur“, der Klassik „zum Ideal harmonischer Totalität“. In die Problemstellung der für eine Dissertation in formaler Hinsicht hervorragend ausgeglichenen Studie weiter einzudringen, ist im gegenwärtigen Bericht wohl nicht am Platz. Selbstverständlich war es die Pflicht der Arbeit, den Mönch von ehemals so zu sehen, wie ihn die zeitgenössische Dichtung sah, ohne jede Bezugnahme auf die für ihn bei Fachhistor. Schau viel günstigere Wirklichkeit. Etwas anderes ist aber, ob die Studie das Wesen des Mönchtums voll begreift. Z. B. kann weder anerkannt werden, daß es „absolute Kultur- u. Weltverneinung“ will, noch, daß das Eremitentum „seine vollendetste Verkörperung“ ist (S. 1). Ebenfalls wüßte ich nicht um die „mechanischen Gebetsübungen, wie sie die kirchliche Lehre [!] zu vermitteln sucht“ (S. 38). [471]

P. Schmitt, *La Procession de la Fête-Dieu à Munster en 1703* (Rev. d'Alsace 80 [1933] 317—9). Beschreibung der zum 1. Mal seit der Reform stattfindenden Feierlichkeit durch einen Mönch der Abtei. [Nach Rev. d'hist. de l'Église de France 21, 142.] [472]

Ferd. Rosner, *Bitteres Leiden. Oberammergauer Passionsspiel. Text von 1750*. Hg. von Otto Mausser (Leipzig 1934). Der hier von M. aus einer Hs. des Münchner Domkapitelarchivs veröff. Text des Oberammergauer Passionsspiels für das J. 1750 u. die folg. Jahrzehnte (gelegentlich auch an anderen Orten wie Dachau u. Freising gespielt), verfaßt von dem 1709—78 lebenden Ettaler Benediktiner F. R. (vollst. Titel: *Bitteres Leiden, obsiegender Tod und Glorreiche Auferstehung deß Eingefleischten Sohn Gottes einer Christl. Versammlung vorgestellt*) ist — bei einer ungemein szenenbildnerischen u. sprachschöpferischen Kraft — in seiner ausladenden Monumentalität, in seiner überschäumenden Fülle, in der Vorliebe für Theatralik u. Allegorie, in seinem oft an Derbheit grenzenden Naturalismus ein typisches u. unübertreffl. Beispiel nicht nur barocker Dichtung, sondern auch barocker Frömmigkeit u. Gottesdienstauffassung, das wertvolle Material für die Entwicklung des Problems „Liturgie u. Andacht in der Kulturgeschichte“ bietet. Die Aufklärung hat den barocken Text abgeschafft u. alles vereinfacht; der heutige Text (ursprünglich herrührend von P. Ottmar Weiß OSB) trägt noch den Stempel der Aufklärung trotz „restaurativer“ Züge. Richtig sagt der Herausgeber S. XV:

„Der Mensch des 19. Jh. . . . hat eben die Aufnahmekraft . . . , die Konsumtionsstärke nicht mehr, die bei dem weniger mit Kultursubstanz gesättigten Menschen des 18. Jh. noch tragstärker war“. Die vorl. Ausgabe des R.schen Textes gehört zu den bedeutsamsten Publikationen, die in letzter Zeit über das geistl. Schauspiel im Barock erschienen sind. Gerade heute scheint für solche Stoffe eine besondere Vorliebe u. ein Suchen nach Verständnis zu bestehen (ist es der museale Abschied vom Barock, der sich hier kundtut?). Außer der kleinen Textausgabe von F. Guggenberger, *Ein Freisinger Passionsspiel von 1675* (19. Sbl. d. Hist. Ver. Freis. [1935] 72 ff.) ist bes. zu nennen K. Adrian-L. Schmidt, *Geistl. Volksschauspiele im Lande Salzburg* (Salzb.-Lpz. 1936), mit einer großen Anzahl solcher Spiele (S. 334 wichtiges, wenn auch nicht vollständiges Verz. des Schrifttums!). Ihren letzten Höhepunkt erreichte die Vereinigung von barocker Frömmigkeit u. volkstüml. Schaulust in den biblischen Komödien des Schwaben Seb. Sailer O.Pr. (vgl. Frkf. Ztg. v. 31. XII. 1936, Abendbl.). Das Werk Rosners ist also einer der wichtigsten u. markantesten Ausdrücke dieser problemreichen Bewegung. — Ergänzungen u. Berichtigungen zu M.s Ausgabe in „Alt-Freising“ 4 (1935) Nr. 6 f.

A. M. [473]

E. Leclair, *Joseph Clément, Électeur de Cologne. Son séjour à Lille de 1704 à 1708. Sa confrérie électorale de Saint-Michel à Lille* (Société d'études de la Province de Cambrai. Recueil 40. Lille 1933). Vgl. zu diesem Buch schon: M. Braubach, *Der Aufenthalt des Kurfürsten Joseph Clemens von Köln in Lille (1704—1708)* (Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein 127 [1935] 120—35). L. bietet eine Art Kalendarium zum Aufenthalt von Joseph Clemens in Lille, namentlich auch von ihm oder unter seiner Beteiligung abgehaltener Gottesdienste. Z. B. Segnung des Brotes an der Vigil von Epiphanie. J. Cl. übernahm die Sitte der Kurfürstl. Hofkapelle in Bonn, an den 7 Tagen vor der Weihnachtsvigil O-Andachten unter Aufstellung einer den Inhalt der jeweiligen O-Antiphon versinnbildenden Tafel und mit Absingung des Sakramentshymnus *Dos gloriosi corporis*, der Antiphon *Alma Redemptoris*, mit einer halbstünd. Ansprache über die O-Antiphon, mit deren Absingung, mit der Rezitierung mehrerer Orationen u. von *O Salutaris hostia* u. mit Schlußsegen abzuhalten, nach Lille, St. Stephan. L. bietet weiter Mitteilungen über die Confrérie électorale de Saint-Michel à Lille u. Auszüge einer auch sonst bekannten Schrift von 1706 über diese Bruderschaft. Braubach weist bereits darauf hin, daß es über die Bruderschaft ältere deutsche Literatur gibt, die L. nicht geläufig ist.

[474]

C. Gebauer, *Schlesischer Adel im Spätbarock. Nach Tagebüchern des Grafen Otto Wenzel v. Nostitz, Landeshauptmanns von Breslau* (Zschr. d. Vereins f. Gesch. Schlesiens 68 [1934] 133—67). Strengste Kirchlichkeit. „Regelmäßig beginnt der Tag mit dem Beten des Breviers u. der 'übrigen preces', woran sich das Hören der hl. Messe anschließt, selbst auf Reisen, wo sich nur Gelegenheit dazu bietet.“ Daß es sich nicht um das ganze Brevier handelt, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit schon aus der anschließenden Mitteilung: „Auch während des weiteren Tagesverlaufs beschäftigt er sich oft stundenlang mit Beten“. Beteiligung an der Extensio Jubilaei 1726. Gründonnerstag waschen Herren u. Damen vom Adel in Breslau im Spital zu den güldenen Bergen 12 armen Knaben und Mädchen die Füße u. bedienen sie dann bei der Speisung. Die Anrufung des hl. Antonius von Padua zwecks Wiedererlangung eines in Verlust geratenen Gegenstandes (S. 137) braucht kein Aberglaube zu sein. Nach dem Tode Benedikts XIII. wird in der Kirche St. Adalbert in Breslau ein Lit de parade aufgestellt, „auf dem der Heilige Vater (doch wohl in Gestalt einer Wachfigur) in Lebensgröße, als Dominikaner, . . . eingekleidet zu sehen“ ist. Auch von den Lutherischen fleißig besucht. Besondere Feierlichkeiten beim Eintritt junger „geistl. Bräute“ aus dem Adel bei den Ursulinen.

[475]

Ph. Funk, *Archivalische Beiträge zur Geschichte Salems unter Anselm II.* (Freiburger Diözesanarchiv 62 [1934] 155—214). Anselm II. Schwalb von Salem (1746—78) war „der größte u. originellste unter den Zisterzienserprälaten“ im Zeitalter des fürstl. Absolutismus. In dem während seiner letzten Lebensjahre von Konventualen seiner Abtei geführten „Diarium“ ist „der täglich gleichbleibende Kern des zisterz. Ordenslebens, sein Beten, Opfern, Ringen, verborgenes Arbeiten“ nicht vermerkt. Die Ausbeute in unserem Aufsatz ist mit Absicht nicht „auf die Beobachtung . . . des innerklösterl. des monast. Lebens“ gerichtet. Am Morgen des 1. I. Andacht am Palladium von Salem, der Säule der Schmerzhafte Mutter. 1772 im Jan. zelebrieren zwei Melchiten-Mönche nach ihrem Ritus in der Kirche. Sebastiansamt (20. I.) u. Sebastiansbruderschaft. Im März aus Anlaß einer Seuche Betstunden und Prozession, an der alle 'Medizinnehmenden' sich beteiligen, mit Litanei zum hl. Bernhard. Im Juli bei der Ankunft des Luzerner Nuntius als päpstl. Legaten hat der Abt selb Brustkreuz verdeckt; der Nuntius fragt aber sofort nach dem Kreuz und wünscht, daß der Abt es anderen Tags über der Mozzetta trage. Im Jan. 1773 lehnt es der in Salem befindl. Abt Martin von St. Blasien ab, sich von der Äbtissin von Heiligkreuztal eine Krippe schenken zu lassen. „War er vielleicht ein grundsätzlicher Gegner der Krippendarstellung?“ 1774 ist der Abt am Josephstag in Birnau, wo feierliches Hochamt — zugleich zu Ehren des Kaisers — u. feierl. Josephslitanei ist. Bei einer Einkleidung spricht Anselm mitten im 18. Jh. „von der äußeren u. inneren Verfassung des benedikt. Menschen“ ('hominis Benedictini'). 1775 bei einem Besuch des Kardinals von Konstanz dokumentiert der Abt feierlich die Exemption Salems, indem er ganz offen u. ohne jeden Widerspruch sein Brustkreuz trägt. 1777, ähnlich 1778, wird am Fest des hl. Antonius des Einsiedlers eine Messe gelesen „in Gegenwart aller mit dem Vieh Beschäftigten“. 25. Nov. „Katharinenpredigt bei Tisch durch einen frater philosophus“. In einem von unserem Aufsatz neben dem „Diarium“ benutzten Salemer „Protocollum actuum abbatialium“ ist von der gänzlichen Veränderung der Wallfahrt in Birnau seit 1745 die Rede. „... dieses hemmungslose u. großzügige Umstellen eines jahrhundertalten Kultbrauchs ist eine typische Haltung des Kirchentums u. Mönchtums der Barockzeit, das stets die Kraft in sich fühlt, neue Tradition zu schaffen“ (S. 205). [476]

Ed. Everat, *Le Culte de Saint Amable au Canada, 1731—1931* (Mémoires de l'Acad. des sciences . . . et arts de Clérmont-Ferrand 32 [1929/34] 58—68). Nach einer Korrespondenz des gegenwärtigen Bischofs von Québec. [Nach Rev. 21, 453.] [477]

Seb. Merkle, *Das Menschbild im Zeitalter aufgeklärten Denkens*. (Das Bild vom Menschen. Beiträge z. theolog. u. philos. Anthropologie [Festschrift Tillmann; Düsseldorf 1934] 92—105). Da der Aufklärung als wichtigster Gegenstand der Mensch erschien, brachte sie die Erziehungskunst zur Blüte, was nicht zuletzt dem relig. Unterricht zugute kam. Die Liturgie sollte nicht nur Gnade vermitteln, sondern auch belehren u. erbauen, das Volk zu einer lebendigeren, tätigeren Anteilnahme an der Feier der hl. Geheimnisse ermuntert u. angeleitet werden. „Alle die zahlreichen Anläufe zur Reform, Erläuterung u. Popularisierung der Lit. (auch deren Übers. in die Landessprache) dienten diesem Zwecke, u. es zeugt von der ganzen Verblendung einer rückständigen, in ihrer Alleinherrschaft bedrohten Theologie, wenn sie nicht nur die Fehler, die bei diesem Streben begangen wurden, sondern das Streben an sich der Aufklärung zur Sünde anrechnete.“ Vf. erklärt „von kirchl. Seite geförderte Bewegungen der Gegenwart“ „als geradlinige, wenn auch besonnenere u. gemäßigte Fortsetzung von Bestrebungen der Aufklärungszeit“. [478]

Notes de liturgie verdunoise: I. Origine et livres liturgiques (Semaine relig. du diocèse de Verdun 45 [1934] 14—6; 21—4). „... Un agrégat romano-franc du

IXe—Xe s. et des rites locaux ajoutés avec le temps . . .“ 1779 durch die Pariser Bücher ersetzt bis zur Einführung der röm. Liturgie 1862. [Nach Rev. 21, 137.] [479]

Martha Schmidt, *Die Aufklärung im Fürstbistum Passau*. T. 1. 2 (Verhandl. des Histor. Vereins f. Niederbayern 67 [1934] 1—146; 68 [1935] 147—239). Es handelt sich um die 1783 beginnende Regierungszeit des demnächstigen Kard. Grafen Joseph Franz von Paula Auersperg, die das Gepräge einer versöhnlichen, keineswegs dogmenfeindl. Aufklärung zeigte, außer von Wien auch vom deutschen Nordwesten beeinflußt war. A. war „aufgeklärter Regent im Stil Maria Theresias mehr, als im Stil Josephs II.“ (S. 28). Den vielen Andachten zu Lasten der fürstl. Kasse im Dom machte er außer derjenigen zu Johannes Nepomuk ein Ende. Aufhebung der Großen Latein. Kongregation u. einiger Bruderschaften; Verbot neuer Bruderschaften ohne Bewilligung des Ordinariats — auch der durch päpstl. Breve zugelassenen 'Zur Allerheiligsten Dreifaltigkeit'. Verbot des Wetterläutens, der 'Pelzmärkte' an Nikolaus, des 'Charikaturen' in den Prozessionen usw. „Es würde eine Arbeit für sich werden, wollte man sich eingehend mit den Aufklärungsmaßnahmen des Fürstbischofs A. auf kirchenmusikalischem u. liturg. Gebiet befassen“ (S. 197). Briefwechsel mit der Äbtissin von Niedernburg über Einführung des deutschen Kirchengesanges. Nach Verordnung von 1784 das ganze Jahr über „an hohen Sonn- u. Feiertagen“ „in dem Chor . . . die Psalmen u. zwar in der deutschen Sprach, vor dies die in das Deutsche übersetzte Breviern zu haben u. vordersamst bey zu schaffen sein werden, langsam u. deutlich zu selbsteigener mehreren Andacht u. Auferbauung des Volks lediglich abgebetet“. „An ordentlichen Sonn- u. Feiertagen Konventsmessen unter der mit der Orgel zu beschehenden Absingung der vorgeschriebenen deutschen Lieder . . .“ Leidschaftliche Bitte der Äbtissin um Aufhebung der Verordnung, weil es „kein deutsches Ordensbrevier, nicht einmal in Deutschland“ gebe, bewilligt. Der Sinn der röm. Breviere mit deutscher Übers. sei „dunkel u. unverständlich“. Ähnlich wie bei den rhein. Kurfürsten Versuch A.s, allgemein die verweltlichten Figuralmessen durch den deutschen Kirchengesang zu ersetzen „u. damit den letzten Rest des ma. Universalismus der Kirche [!] überwinden zu können“. Gegen diese auch von der aufgeklärten Publizistik in Österreich unterstützte Bewegung sei die „Gesamtheit der konservativen Katholiken Deutschlands“ gewesen (S. 198 ff.). A.s neue Gottesdienstordnung für den Passauer Dom wurde von seinem Nachfolger Graf Thomas von Thun wieder beseitigt. [480]

M. Braubach, *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland im Spiegel des 'Journal von und für Deutschland' (1784—1792)* (Histor. Jahrb. 54 [1934] 1—63; 178—220). Die Zeitschrift wurde seit dem letzten Heft ihres ersten Jahrgangs von dem gemäßigt aufklärerischen Fuldaer Domkapitular Freiherr von Bibra herausgegeben. Bibra war Gegner der „von den Mönchen geförderten äußerlichen Bekundungen von Frömmigkeit u. Devotion“, der langdauernden Wallfahrten u. Prozessionen, nächtlicher Metten, geistloser Predigten u. Andachtsbücher. An ihn eingesandte Ausführungen eines Protestanten druckte er ab, aber nicht ohne die Hinweise, er halte „die Fürbitte einer christlichen Gemeinde entweder um Genesung oder um eine glückliche Sterbestunde für eine sehr löbliche Kirchenobservanz“ u. er unterscheide zwischen der Firmung als Sakrament u. einer „zweckmäßigeren Einsicht“, sie „zu administrieren“. B.s ausführliche u. gehaltvolle Untersuchung läßt fast alle kathol. Landesteile Deutschlands Revue passieren, meist auch in liturg. Betracht. Die Klosterreduktionen Josephs II. in Österreich werden für die Mönche, die nur „zur Verdauung ein paar Stunden im Chor zu schreien“ hatten, lebhaft begrüßt. Neben der Verbannung „aller Bruderschaftsfeste u. fabelhaften Mönchsandachten“ aus den Volkskalendern, neben der Abstellung der Wallfahrten sei aber Hebung der Volksbildung nötig. Zahlreiche Verordnungen im Salzburg Erzb. Colloredos sollten den Gottesdienst von allem

unnötigen Beiwerk säubern: U. a. Kampf gegen Bilder, Benediktionen u. Exorzismen, Rorate-, Segens-, Wettermessen, Rosenkränze, gegen Sammler mit „Opferstöckeln, Zettelkasten, Glückshafen, schwangeren Mutter Gottes-Bildern“, gegen bewegliche Figuren, mit Blumen behängte Monstranzen, Loretoglöckeln u. -häubeln, Monika-Gürtel. Verbot des schlauderigen, eilenden Betragens bei geistl. Verrichtungen, aber auch des „überlauten Ächzen, Seufzen, Grimassen, Kopfhängen bei Messelesen u. Brevierbeten“, das „von vielen aus dem Volke nachgeahmt“ werde. Kampf gegen die willkür. Evangelien bei Prozessionen ums Geld, gegen den lokalen Brauch, der Braut hinter dem Altar mit Reden u. Possen den Schuh auszuziehen, gegen das Begehen der abgesetzten Feiertage. Betstunden statt der latein. Vespren, Lieder aus dem Gesangbuch von 1777. Überhaupt kein latein. Gesang, keine Figuralmusik mehr, außer wenn das Officium divinum mit vollständigem Choral abgesungen wird. Kein Anlegen mehr von Kopfhauben, Bruderschaftskapuzen, kein Ausgeben von Kutten an gemieteten Pöbel. Kein Palmeselherumführen, keine figürlichen Darstellungen der Himmelfahrt u. der Herabkunft des Hl. Geistes. Kein Verherrlichen eines Heiligen- oder Bruderschaftsfestes durch öffentl. Ausstellung des Hochwürdigsten, „da doch bei wirklicher Gegenwart des höchsten Wesens alle übrige Nebenandacht von selbst erlöscht“, u. da „hierdurch die Heiligenverehrung mit der Gottesanbetung zu nahe verwebt“ wird. Freilich könne nur Gleichförmigkeit in diesen liturg. Übungen allenthalben den gemeinen Mann beruhigen. Feststellung, „daß der Portiuncula-Ablaß vor anderen vollkommenen Ablässen keinerlei Vorzug habe“, um „jeden Anlaß zum ungestümen Volksgedränge, zu nachmittägigen oder nächtl. Unsittlichkeiten pflichtmäßig zu entfernen“. Verminderung von Kreuzgängen, Prozessionen, Wallfahrten. Aus bayer. Bistümern wird u. a. ein gemäßigter Kampf gegen die abgeschafften Feiertage, gegen „das heilige Theater des Grabes Christi“, gegen den Feldumritt zur Erflehung einer guten Ernte, gegen Lukaszettel, Amuletten, Hexenrauch, gewisse Benediktionsbüchlein u. die Bruderschaft der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, gegen Ölbergandachten in der Fastenzeit, gegen Litaneien u. Rosenkränze auf öffentl. Gasse per annum gemeldet. Aus Württemberg kommt ein Reflex der Ansichten Werkmeisters. Die Schulordnung des Abtes von Neresheim von 1790 ist gegen das Beten des Rosenkranzes während der Messe, ganz besonders des „herabgehudelten“ Rosenkranzes. Für Freiburg wird die Entweihung der Gottes-tempel durch theaternmäßige Possenspiele an hohen Kirchenfesten getadelt. In Baden-Baden war von der Kanzel herab gerügt worden, „daß die gemeinen Leute, die sog. Oster- u. Pfingsttaufe, welches Wasser zu ganz anderen Absichten geweiht wurde, . . . hinaus auf ihre Felder trugen, sie damit begossen u. besprengten, um sie gegen zauberische Wetterschäden zu schützen u. fruchtbar zu machen“. Abstellung der Umzüge der Bürger mit Ober- u. Untergewehr am Georgentag, des Wetterläutens u. des Sammelns der Rebleute am Urbanstag. Bischof Graf Limburg-Styrum von Speyer glaubte bei Ausspendung der Sakramente eigens „Andacht, Anstand u. Eifer“ fordern zu sollen. 1785 wurde den Stadtpfarrern von Mainz auferlegt, des Sonntags bei Frühmesse, Hochamt u. Abendandacht deutsche Lieder singen zu lassen. In Trier Karfreitagsprozession von den Verkleidungen gereinigt. In Köln Heranziehen der Geistlichen, die bisher im Verlauf des Jahres nichts getan hatten als eine Anzahl Messen lesen, zur Aushilfe in der Seelsorge oder als Schullehrer. Klagen über die religiösen Verhältnisse in der — weltlich dem Erzbischof nicht unterstehenden — Stadt. In Hildesheim eine neue „deutsche“ Richtung, die die Gebete nach den Litaneien deutsch sprach u. „beim Segen deutsch sang“. In Fulda Gegenmaßnahmen wohl gegen den „unnötigen Aufwand“ an Bäumen für Fronleichnam. Im „Journal“ werden gegen das ungeschickte, übereilte Vorgehen der Aufklärer manche Klagen erhoben. „... zahlreiche Geistliche u. die große Masse der Bevölkerung leisteten entschiedenen Widerstand.“ Br.s Schlußurteil verweist auf die bekannten Studien über die Aufklärungsliturgie von Vierbach u.

A. L. Mayer. Aus eigenem meint er, daß auch die Reformen in der Lit. „vielfach wohl geeignet“ waren, „ein frischeres Leben, eine freudigere Frömmigkeit in der Kirche zu entfachen“, legt aber keine eigentlichen theolog. Kategorien an. [481]

K. O. Wagner, *Domherr Friedrich Graf Spaur u. seine Werke* (Mitt. der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 74 [1934] 145—58). Spaur (1756—1821), der wohl Subdiakon blieb u. seit der Auflösung des Salzburger Domkapitels 1806 pensioniert war, war ein vornehm zurückhaltender Vertreter der Aufklärung. Er gestand, „selbst keinen Sinn für Heiligenverehrung“ zu besitzen, betrachtete Wallfahrten u. Prozessionen „als Äußerlichkeiten“ des „relig. Lebens“ mit oft „sehr profanen Begleiterscheinungen“. Aber „gegenüber einem seit Jahrhunderten vom Volke gewählten Wege, sich Gott durch Vermittlung der Heiligen zu nahen“, könne man „mit Gesetzen u. Zwangsmaßnahmen nie zum Ziele gelangen“, sondern nur „langsamer“ „über die Erziehung der Jugend“ (S. 154). [482]

A. Graßl, *Westenrieders Briefwechsel mit einer Darstellung seiner inneren Entwicklung* (Schriftenreihe zur bayer. Landesgeschichte 16. München 1934). Aus dem Geistlichen, der bis 1787 Kämpfer für gläubige Aufklärung im Kreise der jungen bayer. Akademie war, wurde ein scharfer Gegner der Montgelasschen Aufklärung u. ihres stürmischen Niederreißens. Vorher Kritiker der barocken Frömmigkeit, die „unter dem Namen einer Litanei eine verliebte Kirchenmusik“ macht u. den „Altar des Heiligen mit vieler Pracht u. Unkost beleuchtet“, der „Kreuzzüge u. Wallfahrten“ an die Stelle der Arbeit setzt, des Mönches, der „einen Sterbenden noch durch sein Ablassgebet vor der Hölle retten will“ (S. 41). In der Folge Wechsel in der Stellung zu den Klöstern, Wandlung zum konservativen Denken, stärkere Verbundenheit mit dem Volk. W. wurde der Wortführer „jener stillen Generation von Forschern, die zumeist aus der Gedankenwelt der Aufklärung auf den Boden der Kirche zurückgefunden hatten, ohne der Romantik anzugehören“ (S. 26). „Er kämpfte gegen den Säkularisationsgeist u. er war gewissermaßen der treue Eckart, der über die religiösen bayerischen Volksbräuche wachte“ (S. 38). 1803 verteidigte er den „ehrwürdigen“ „Gebrauch, Weihwasser auf die Gräber zu gießen“ (S. 43), 1813 stimmte er energisch „Zurechtweisungen“ des liturg. „Stürmers“ Vitus Anton Winter bei (S. 152, 177), 1824 schilderte er „die Schönheiten einer Lichterwallfahrt“ in Altötting (S. 42). — Verzeichnis u. Inhaltsangabe seines Briefwechsels. [483]

H. Leclercq, *L'Eglise constitutionnelle (Juillet 1790—Avril 1791)* (Paris 1934). Grundlegende, reich belegte Darstellung der kirchl. Lage in Frankreich in der Zeit der Zivilkonstitution des Klerus u. der Vereidigung auf sie. Zu Beginn des J. 1791 bei Erschwerung des gottesdienstl. Lebens ein Neuerwachen christl. Eifers, aber auch ein Aufkommen von Unruhe u. Ängstlichkeit wegen der bevorstehenden Osterpflicht. Die Osterkommunion Ludwigs XVI. aus der Hand eines ungeschworenen Geistlichen in ihren polit. Begleitumständen. [484]

L. Mirot, *La vie religieuse après la Terreur. Les Registres Baptistaires de Clameci (Nièvre) (1795—1802)* (Rev. des Études histor. 101 [1934] 193—206). Am Beispiel einer Pfarrei in einer Gegend Frankreichs, in der die Lehren der Revolution eine besonders eifrige Aufnahme gefunden hatten, wird gezeigt, wie gleich nach dem Fall Robespierres die relig. Betätigung wieder begann, insbes. die Kinder fast vollzählig u. schnell zur Taufe gebracht wurden. [485]

G. Constant, *Le Réveil religieux en France au debut du XIX^e siècle. II. Restauration de l'idée chrétienne en philosophie et en littérature* (Revue d'hist. ecclés. 30 [1934] 54—84). Vgl. Jb. 13 Nr. 467. Diesmal stehen im Mittelpunkt de Bonald, de Maistre, de Lamennais, Lamartine, Victor Hugo — die 3 letzteren natürlich in ihren jüngeren Jahren. Alle haben ihre Feder angesetzt wider den Geist des 18. Jh. Z. B. bei Lamartine verbleicht die antike Mythologie vor dem Kreuz, der Tempel vor der Kathedrale, Engel u. Heilige beseelen die Dichtung, Psalmen, Cantica, Hymnen ver-

anschaulichen das *Caeli enarrant gloriam Dei*. Auch sonst durch die französ. Romantiker Verherrlichung des Gebets, des Credo, der hl. Woche usw. [486]

Al. Schnütgen, *Beiträge zur Ära des Kölner Erzbischofs Graf Spiegel. III. Die Feiertagsfrage in der Kölner Kirchenprovinz auf gesamtkirchlichem u. gesamtpreußischem Hintergrund* (Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein 125 [1934] 38—107). Die Abhandlung stellt die von jeher in Aussicht genommene Weiterführung des Jb. 7 Nr. 646 angezeigten Aufsatzes dar. Erst einmal wird versucht, für die Feiertagsfrage durch Skizzierung ihrer Entwicklung im ganzen Abendland seit dem 15. Jh. das volle Verständnis zu wecken. Anschließend werden die Verhandlungen der J. 1823—9, deren Mittelpunkt Berlin war, eingehend geschildert. Auf die liturg. Einstellung der einzelnen Mitglieder des preuß. Episkopats sowie jene des Referenten für kath. Angelegenheiten im preuß. Kultusministerium Schmedding fallen dabei manche Lichter u. damit zugleich auf das liturg. Verständnis des Zeitalters. Drittens werden an einem bezeichnenden Beispiel die prakt. Schwierigkeiten wegen der abgesetzten Feiertage erläutert. Weiterhin wird die in der polem. Literatur oft vorgetragene Meinung abgetan, als ob die preuß. Regierung sich in Sachen des Buß- u. Bettags einen „Betrug“ des Erzb. Spiegel „erlaubt“ hätte. Gegen Schluß folgt eine vertiefte Erörterung des Problems kirchl. u. staatl. Feiertage in der Kirchenprovinz in den 30er Jahren. [487]

Abt Placidus Glogger OSB, *Monastischer Lenz Monastischer Sommer* (Bened. Mschr. 16 [1934] 53—9; 131—43). Aus dem Benediktinerorden seit dem 19. Jh., größtenteils im Anschluß an persönl. Erlebnisse. Der Vorstoß von Solesmes war nicht der erste, aber „der durchschlagendste“. Aus dem opus Dei dort als Hauptbeschäftigung erwuchs das liturg. Kirchenjahr u. das Studium des ursprünglichen kirchlichen Chorals. Begegnung mit Dom Joseph Pothier. In der 2. Hälfte des Klosterfrühlings stand statt Solesmes Beuron an der Spitze. [488]

H. Platz, *Ansätze zur religiösen Aktion (1833—1933)* (Das Wort in der Zeit 1933/34, 31—38). Die Arbeit ist eine geistvolle u. bei aller Kürze förderliche Zusammenschau dessen, „was die Katholiken Frankreichs nach der Revolution von 1830 Richtungsweisendes gedacht u. getan haben“ (S. 38). „Römische Liturgie, theozentrische Frömmigkeit, historisch unterbaute Theologie, all das war dringend notwendig in einer Zeit, in der sich (seit Chateaubriand) eine ästhetisch eingestellte Apologetik u. eine nur lyrisch sich ausmünzende Stimmungsreligiosität breit machten.“ „Da Lamennais als Ordensgründer (Congrégation de St. Pierre) versagte, mußten die Schüler sich nach anderen Dauerformen umsehen.“ So kam Guéranger zur Wiederherstellung des Benediktinerordens: 1833 Neubesiedlung der Abtei Solesmes (S. 33). [489]

Abt F. Cabrol OSB, *L'Oeuvre historique et littéraire de Solesmes et de la Congrégation de France (1833—1933)* (Revue Mabillon 23 [1933] 249—65). Ein fein abwägender, lichtvoller Jubiläumsaufsatz. Guérangers betonte Einstellung war, der Benediktiner sei vor allem Mönch, Mann des Gebetes u. der frommen Übung, nur das von seinem Tage dürfe der Wissenschaft gehören, was nicht Gott u. dem Gehorsam gehöre. Andererseits sah er schon als junger Priester, daß sein Brevier hinter der römischen Liturgie zurückstand. Das bewog ihn, diese zu studieren, sie mit den neogallikanischen Liturgien zu vergleichen, eine Theorie des liturg. Rechts zu suchen. Eine zeitgenössische liturg. Literatur gab es nicht. So ging er entgegen den „ästhetisierenden Strömungen in seinem romantischen Zeitalter“ auf das Alte u. auf die Quellen zurück, auf die Schriftsteller des 17. u. 18. Jh., einen Mabillon u. Martène, u. auch auf die Denkmäler der ersten Jh. Seine Hauptwerke sind sorgsam gearbeitet u. solide belegt. Wo sie Mängel aufweisen, liegt es zumeist an den Zeitverhältnissen u. an der fehlenden Schulung. Die leider nur bis zu drei Bänden gediehenen 'Institutions liturgiques' sind bis heute nicht ersetzt. G. brachte in die von ihm geschaffene Bibliothek von S. bei aller Armut sehr seltene Liturgica,

alle großen Sammlungen, alle wichtigen Werke seines Studienbereichs hinein. Kard. Pitra, G.s bedeutendster Schüler u. Mitarbeiter. Die Verdienste von S. um das Wiedererstehen des gregorian. Chorals u. um die 'Paléographie musicale'. Von liturg. Forschern nach der Zeit G.s in seiner Kongregation ist an erster Stelle P. Cagin, sind weiter u. a. Leclercq, Férotin, Wilmart, Gougaud zu nennen. Arbeiten zur Kirchen-, Heiligen- u. Ordensgeschichte kamen in großer Zahl hinzu. Guéranger hat den ersten Elan gegeben, Liturgiegeschichte, christl. Altertümer, monastische Geschichte, geistl. Leben in den Gesichtskreis gerückt, seine Schüler haben sich die Fortschritte der historischen Studien zunutze gemacht u. den Blick noch geweitet. [490]

Lettres de Montalembert à La Mennais pp. G. Goyau et P. de Lallemand (Paris [1932]). Die literarisch glänzenden, religiös u. menschlich tief ergreifenden Briefe schildern das Ringen des jugendl. Laien M. um die Seele seines in der inneren u. äußeren Trennung von der Kirche begriffenen priesterl. Vaters u. Freundes. In fast dramat. Steigerung läuft dies Ringen durch die J. 1830—36. Weniger reich als man vielleicht erwarten wird ist der liturg. Gehalt der Briefe. Immerhin klagt M. Karfreitag 1833 über den Gegensatz der „cérémonies si tristes et si maigres de notre malheureuse église de Paris“ zu seinen Erinnerungen an Rom. In Italien u. selbst in Deutschland entfalte sich das relig. Leben auch im Freien, sei zugleich Volksleben. Preußen lasse in diesen Dingen volle Freiheit, während der Klerus in Nassau der protestant. Gewalten wegen alle Tage mehr auf äußere Zeremonien, rührende Volksbräuche verzichte (Aug. 1833). Im Nov. 1835 zieht M. sich zur Arbeit an seiner *Histoire de Sainte Elisabeth de Hongrie* auf länger nach Solesmes zurück, wo er seine Kenntnis von Offizium u. Zeremonien trotz der einstweilen kleinen u. ärmlichen Verhältnisse vertieft. Schon am 26. IV. 1833 hatte er die außerordentliche Klugheit u. Beharrlichkeit Guérangers gerühmt, am 22. VII. 1833 die Ächtung des Werkes der Benediktiner durch den Erzb. von Lyon berichtet, weil es nicht nur „une œuvre La-Mennaisienne“, sondern auch „une œuvre à la Montalembert“ sei. [491]

H. Bruneau, *Dom Guéranger et le centenaire de Solesmes* (La Province de Maine. Sér. 2, 13 [1933] 165—75). Guérangers Beziehungen zu Lamennais. [Nach Rev. 20, 299.] [492]

S. Vailhé [des Augustins de l'Assomption], *Vie du P. Emmanuel d'Alzon Vicaire Général de Nîmes, Fondateur des Augustins de l'Assomption (1810—1880)*. T. 1. 2 (Paris [1926—34]). Kindliche Freude an liturg. Zeremonien. „La récitation de l'Office en chœur, trait distinctif de l'Association.“ Durch Indult der Ritenkongregation von 1847 Bewilligung des röm. Breviarium u. Ordo. Mit Guéranger, mit den Trappisten Freund des echt Monastischen, nicht des Lichterglanzes in den Jesuitenkirchen. Seit 1839 monatlich einmal nächtl. Anbetung des Sakraments mit Sakramentsoffizium u. Sühne. Ausdehnung der Übung im Bistum, Verbindung mit der Erzbruderschaft in S. Maria in via Lata in Rom. [493]

O. Dammann, *Johann Friedrich Heinrich Schlosser auf Stift Neuburg u. sein Kreis* (Heidelberg 1934. Auch in: Neue Heidelberger Jahrbücher 1934). Schlossers Beschäftigung mit den altkirchl. Hymnen begann um die Wende zum 19. Jh. während seiner Studienzeit in Halle. Später umschlang seinen Kreis in Frankfurt a. M. „das Gefühl der Zusammengehörigkeit in einer unsichtbaren Kirche . . . u. gab seiner Geselligkeit eine besondere Note“ (S. 39). Schlossers Werk *Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte* wurde zuerst von seiner Witwe Sophie mit Unterstützung von Sachkundigen 1851/2 veröffentlicht. „Mit weitschichtiger Gelehrsamkeit“ . . . trug es „aus Liturgie u. Volksandacht aller Jahrhunderte reiche poetische Schätze in gediegenen Übersetzungen zusammen . . . in der Absicht, aus den kath. Gesang- u. Gebetbüchern die schalen, modernen Erzeugnisse zu verdrängen“ (S. 93). [494]

W. Trapp, *Der Ursprung der liturg. Bewegung. Eine geschichtl. Studie. <Zweite Hälfte des 19. Jh.>* (Theol. u. Glaube 25 [1933] 464—75). Aus Schriften, die zwischen der Vormitte u. dem Ende des vorigen Jh. erschienen sind, wird unter möglichster Zurückstellung des Persönlichen belegt, daß die Grundgedanken u. Hauptforderungen der liturg. Bewegung schon damals vertreten wurden. Schon damals wurde verlangt, weiteren Kreisen den eigentlichen Sinn u. Inhalt der Liturgie durch die liturg. Predigt, durch die Ersetzung der „neueren Gebets- u. Andachtsbücher“, durch eigene Schriften als Einführungen zu erschließen. Die Gemeinsamkeit des Gebetes von Priester u. Volk, das aktive Mittun der Laien bei der Lit., ihre enge Anteilnahme bes. an den 3 Kernstücken der Messe sei nötig. Es „findet sich . . . schon etwas Ähnliches wie Kramps Konsekrationstheorie“. Die Messe sei „wesentlich ein Opfer, . . . doch auch Seelenspeise“. Während der Messe sollten alle Anwesenden, „womöglich mit den in ihr konsekrierten Hostien“, die Kommunion empfangen. Kommunizieren der Kinder vom 10. Lebensjahr an erwünscht. Auch ganz allgemein der Gemeinschaftsgedanke betont, z. B. beim Kirchweihritus oder beim Brevier. Durch das Offizium ströme das Lebensblut der Kirche bis in die äußersten Glieder ein. Das Kirchenjahr sei nicht nur Erinnerung, sondern wahrhafte Gegenwart. Die Objektivität, die Schönheit der Liturgie, der Gedanke der Verklärung. Die Reform des Kirchengesanges in erster Linie eine liturg. Angelegenheit. Die anregende, natürlich noch sehr ausbaufähige Arbeit gipfelt in dem Hinweis, daß alle diese Gedanken u. Forderungen nur erst bei verhältnismäßig Wenigen u. auch beim Einzelnen nur sehr unvollständig vorkamen. Mit Recht glaubt sie an ihrem Teil gezeigt zu haben, daß die spätere liturg. Bewegung nicht etwas Gemachtes, sondern etwas Echtes u. Nötiges gewesen ist. [495]

A. Schüller, *Der Deutschkatholizismus in der Diözese Trier. <Eine Übersicht>* (Pastor bonus 44 [1933] 389—407; 45 [1934] 48—58). Jährl. Wahl des Kollegiums der Ältesten, zu dem auch der Geistliche gehörte. Etwa ein Viertel der Geistlichen waren früher evangel. Theologen; die Liturgie wurde auch von Laien vollzogen. Die Taufe wurde zuerst beibehalten, später vielfach durch Gebet ersetzt; das Abendmahl war nur Erinnerung an den geschichtl. Jesus. Meßfeier in Kreuznach mit Einlegung mehrerer Gemeindelieder: Nach Vormesse u. Glaubensbekenntnis Sanctus, Stück aus der Passion mit Einsetzungsworten, Empfang des Abendmahls (der Geistliche reichte den Kelch, ein Ältester das Brot), Gebet des Herrn, Schlußgesang, Segen. Deutsche Sprache, keine priesterl. Kleidung. „Die beteiligten ehemaligen kath. Geistlichen hatten zum Aufklärungsklerus gehört, den Übergang von Bisch. Hommer zu Arnoldi nicht verstanden, oft rationalist. evangel. Pfarrern nahegestanden. Oder sie hatten zur besonderen Richtung der „Gracchianer“ gehört, die außer der deutschen Sprache im Gottesdienst Beteiligung des Pfarrklerus an der Bistumsleitung, Verehelichung des Klerus erstrebten, überhaupt freiheitsdurstig waren. Bei den Laien war oft Widerspruch gegen die neue strengere Mischehenpraxis gewesen. Die Regierung wollte die Lostrennung nicht befördern, aber im Fall ihrer Unwiderruflichkeit „die Ausübung eines neuen, wirklich christlichen Kultus“ anerkennen (S. 397). [496]

A. Mayer, *Die Errichtung des Lyzeums in Freising im Jahre 1834. Eine Studie zur Kulturgeschichte des Restaurationszeitalters (= Hist. Forsch. u. Quellen, hg. v. A. Mayer u. P. Ruf 11. H. [München u. Freising 1934])*. Der erste Versuch zur Errichtung eines Priesterseminars unter Bisch. Ernst (1567—1612) geschah (S. 12) auch aus lit. Rücksichten. Sowohl der Betrieb an der später entstandenen Benediktinerschule (geistl. Schauspiel!) wie auch die frömmigkeitsgeschichtl. Lage, in der das neue Lyzeum 1834 errichtet wurde (die Arbeit behandelt die Zeit bis 1850), sind auch für die Stellung des Zeitalters zur Lit. bezeichnend (vgl. Jb. 10 S. 77 ff.).

A. M. [497]

J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*. Bd. 2: *Papsttum u. Päpste gegenüber den modernen Strömungen*. Pius IX. u. Leo XIII. (1846—1903) (München 1934). Der Band ist an liturg. Mitteilungen noch reicher als sein Vorgänger. Aber auch er bringt mehr Einzeltatsachen als eine Entwicklung, macht kaum einmal Anläufe, so etwas wie eine liturgiegeschichtl. Linie zu gewinnen. Der meiste für uns wichtige Stoff findet sich gegen Schluß der Behandlung der beiden Pontifikate in je einem ziemlich kurzen Abschnitt zusammen. Diese Abschnitte betreffen einmal die unter Pius IX. zahlreichen u. unter Leo XIII. noch zahlreicheren Kanonisationen u. Beatifikationen. Es mag hier wenigstens gesagt werden, daß sie unter Leo namentlich „zeitnahe u. praktische“ Heilige betrafen (S. 540). Weiter handeln sie von der Förderung von Kulte, der Einführung von Festen u. Offizien. Unter Pius werden die am meisten begünstigten Kulte derjenige des Herzens Jesu (auf besondere Anregung Guérangers), der Josephskult, sowie der Marienkult in bestimmten Formen (Immaculata), zum Teil durch wunderbare Erscheinungen bestimmt. Andererseits Kampf gegen „exzentrische Andachten u. unapprobierte Litaneien“ (S. 309, A. 15). Ebenso wie die Kulte wiesen Anregungen zu häufigerem Kommunionempfang, erste Schritte zu einer Brevierreform (jedoch wurden von Guéranger vorgeschlagene Änderungen in den Legenden, Homilien u. Antiphonen von dem zuständigen Gremium abgelehnt) auf die Folgezeit hin. Die liturg. Maßnahmen u. Reformen Leos waren viel umfassender u. griffen noch viel tiefer als diejenigen seines Vorgängers. Schm. glaubt sich, obwohl wir später Pius X. erlebt haben, noch darin S. Bäumer anschließen zu sollen, daß er „wie kaum ein anderer Papst auf dem liturg. Gebiet des Offiziums, Breviers u. Missales nach einem programmat. Plane schöpferisch u. reformatorisch eingegriffen“ habe (S. 556). Leos Festreform von 1882 schob „der Translation einen Riegel vor“ u. brachte „die Ferialoffizien wieder zu Ehren“, was freilich gleich anschließend wieder eingeschränkt ist (S. 556 f.). Bemühungen um die Feier der Messe u. die Verehrung der Eucharistie — auch öffentlich (Versehgänge, Kongresse) —, um den gregorian. Choral, um den Chorgottesdienst der stadtröm. Kapitel. Vorschriften zur erhöhten Verehrung des hl. Geistes nicht in eigentliche liturg. Form gegossen. Einführung des Kults der hl. Familie mit besonderem Fest. Erneute vielfache Förderung des Herz Jesu-Kults; zur Jahrhundertwende Weihe der Menschheit an das göttliche Herz Jesu. Großartige Förderung des Marienkults, ganz bes. des Rosenkranzgebets. Marian. Kongresse. Fortsetzung der Linie Pius auch in der Josephsverehrung. Es ist nicht ausdrücklich erwähnt, daß die Rangerhöhung der Feste der Eltern Mariens, die Leo u. a. vornahm, seinem eigenen Namenspatron u. der Patronin seiner Mutter zugute kam. Leo Freund besonderer Bruderschaften u. Andachten, Prozessionen u. Wallfahrten z. B. auch zum Hl. Rock in Trier. Vgl. zu vielem schon Jb. 11 Nr. 721. Die Anordnungen von 1884 u. 1894, nach Lesemessen die bekannten Gebete in der Landessprache zu verrichten, waren doch keine „liturg. Reform“! Auch sonst steht bei Schm. manches zu äußerlich nebeneinander. Aus den zahlreichen Jubiläen unserer Päpste hebt sich als von liturg. Akten begleitet der Anno santo von 1900 hervor, der erste nach dem Verlust des Kirchenstaats. Dieser Verlust wirkte auch sonst auf äußere gottesdienstl. Akte hindernd ein (S. 98, 119). An Einzelbestimmungen sind aus beiden Pontifikaten Feiertagsverminderungen zu nennen. Für Frankreich liegt von Pius eine Stellungnahme 1853 gegen die gallikan. Liturgie zugunsten der röm. vor, sowie eine spätere Stellungnahme gegen Erzb. Darboy von Paris, der die Einführung der röm. verzögerte. In Lyon erfolgte 1864 die Einführung des röm. Rituale u. Brevier, aber unter Schonung der 'Liturgie von Lyon' (S. 125). Nach Inkrafttreten des Konkordats mit Österreich mahnte Pius' Enzyklika von 1856 „zur Aufrechterhaltung der Eintracht unter den Riten“. Knappe Würdigung des engl. Ritualismus (S. 201 ff., 489 ff.). Die galiz. Ruthenen (S. 142), der bulgar. Ritus (S. 232), 1859 Vereinbarung des gregorian. Kalenders u. der griech.

Riten proklamiert (S. 233). Pius 1874 gegen die Angleichung des Kults an den schismat. in der poln. Uniertendiözese Chelm, beide Päpste gegen die russ. Sprache im kath. Kult. Durch Leo Begünstigung des slav. Ritus (S. 476). Die ägypt. Koptenmission u. ihre liturg. Bücher (S. 521). Zu den Schemata des Vatikan. Konzils liefen viele Einzelanträge ein, auch über „die Einheit der Liturgie in Brevier u. Messe“ (S. 262). Bis zum letzten läßt sich unser vielseitiges, ungewöhnlich stoffbeschwertes Werk hier nicht ausschöpfen. [498]

H. Storz, *Staat und katholische Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848* (Kanonist. Studien u. Texte 8. Bonn 1934). Das neuzeitl. Staatskirchentum hatte „einseitige landesherrliche Bestimmungen über die Gestaltung des Gottesdienstes erlassen“ (S. 43). In Preußen gab es „ein Prüfungs- u. Bestätigungsrecht“ der Ordnungen über „äußere Form u. Feier des Gottesdienstes“, in den süddeutschen Staaten gab es sogar eine Genehmigung für einzelne gottesdienstl. Verrichtungen, die oft versagt wurde. In Württemberg waren selbst „Meßliturgie u. Breviergebet, sowie die kirchl. Bestimmungen über die Farbe der Meßgewänder . . . dem landesherrlichen Placet unterworfen“. Die Bischöfe erklärten es in Würzburg demgegenüber als ein göttl. Recht der Kirche, „ihren Kultus u. die Art u. Weise, wie derselbe zu feiern . . ., ungehindert u. selbständig zu ordnen“. In den verschiedenen Formen des Gottesdienstes wirke sich der Glaube der Kirche aus (S. 44 ff.). In der Folge waren gottesdienstl. Handlungen in Preußen frei, sofern sie nicht die öffentl. Ordnung u. Sicherheit gefährdeten. In Süddeutschland blieb die besondere Staatsaufsicht der Kirche. [499]

K. Ramge, *Vilmar und die Zukunft des deutschen Protestantismus* (Hochland 32, 1 [1934/35] 303—23). Dem hess. Pfarrerssohn (1800—68) war in seinen Kandidatenjahren bei der Lektüre des Epheserbriefes das Wissen um die Kirche als den myst. Leib Christi geworden. Ausgiebige Analyse seiner — wie seine ganzen Auffassungen aus dem Organismusgedanken lebenden — Theologie, insbes. auch seiner Lehre von der Kirche. Der Kultus ist ihm „eine wundervolle Einheit von Welt u. Überwelt“, in erster Linie der Ehre Gottes dienend, in zweiter der Erbauung der Gemeinde. Er „fordert die ‚Kontinuität‘ des tägl. Gottesdienstes“, „bejaht den tägl. Sakramentempfang, was freilich erst wieder in den kommenden Verfolgungen begriffen werden wird“, „verlangt die Wiederherstellung der alten Liturgien, die liturg. Farben, das Räuchern als ‚leibliche Seite des Gebets‘“, alles als „sinnfälligen Ausdruck des Hineinragens Gottes in diese materielle Erdenwelt“ (S. 311). [500]

P. Simon, *Ein Ringen um kirchliche Einheit und Freiheit. Von Pusey bis Halifax* (Hochland 31, 2 [1934] 207—21). Skizzierung einer 100j. Entwicklung. Pusey u. das Offizium von der Cathedra Petri. Die Association for the Promotion of the Union of Christendom: Korporative oder individuelle Wiedervereinigung? Lord Halifax als Präsident der English Church Union im Abwehrkampf „gegen die immer stärkere Betonung der Liturgie u. der kath. Auslegung des Bekenntnisses in der Kirche Englands“ (S. 218). Die Frage der Giltigkeit der anglikan. Weihen unter Leo XIII. Die Beibehaltung der engl. Liturgie u. der Spendung der Kommunion unter beiden Gestalten in den Mechelner Religionsgesprächen. [501]

F. Schubert, *Heiliges Grab u. Auferstehungsprozession vor dem Forum der Ritenkongregation* (Theol. u. Glaube 25 [1933] 161—9). Der Aufsatz behandelt ein Dekret der Ritenkongregation vor 40 Jahren (vom 15. XII. 1896), in dem die Frage nach der „Duldung“ des Hl. Grabes u. der Auferstehungsprozession in Deutschland u. Österreich mit Ja beantwortet wurde. Nicht ohne Schwierigkeiten: Es hatten sich starke Widerstände erhoben. Der Verf. des Suffragiums zu dem Dekret habe geltend gemacht, daß der Brauch nicht gegen das Dogma verstoße u. daß er nicht durch kirchl. Entscheidung geradezu verboten sei. Auch würden sich aus seiner Unterdrückung schlimme Folgen ergeben, denn „pro populo nostro

catholico S. Sepulcrum centrum est Hebdomadae Sanctae“. Es „bestünde die Gefahr, daß die Katholiken in protest. Kirchen zur Predigt gingen“. „Da viele die Liturgie des Karfreitags wenig verstünden, bilde das Hl. Grab gewissermaßen eine Ergänzung der Liturgie für sie.“ Die Frage, inwiefern sich Grab u. Prozession mit der Lit. des Karfreitags u. der Osternacht vereinigen lassen, wird in unserem Aufsatz nicht gestellt u. scheint auch in dem Suffragium nicht erörtert worden zu sein. Der Brauch sei seit dem letzten Drittel des 10. Jh. nachweisbar. Z. B. in Augsburg habe man einst bei der Auferstehungsfeier am Ostermorgen die einzige schon eingeführte Votivmesse de SS. Trinitate verwendet. „Rubrizist. Vorschriften, die am Ostertage eine Votivmesse verboten hätten, beschwerten damals die Gewissen noch nicht.“ Hier mag nur daran erinnert sein, daß das in einigen von den obigen Ausführungen vorausgesetzte Hl. Grab mit Eucharistie längst nicht in allen deutschen Landesteilen üblich ist u. daß wir seit 1896 — eine liturg. Bewegung haben. [502]

H. Weinert, *Dichtung aus dem Glauben. Ein Beitrag zur Problematik des literarischen Renouveau Catholique in Frankreich* (Hamburger Studien zu Volkstum u. Kultur der Romanen 19. Hamburg 1934). Dieser hier zum erstenmal vollständig u. mit reichen bibliograph. Belegen behandelte Renouveau Catholique beginnt in seiner „Vorarbeit“ 1870, im eigentlichen Sinn 1890. Nach dem R. C. ist die „vitale Schaffenskraft“ des kath. Menschen „durch Religiosität, Christentum u. Kirche“ in besonderem Maße angeregt u. geweckt (S. 48). Andererseits bezieht er aus seiner Grundeinstellung „alle noch irgendwie positiv zu bewertenden Phänomene künstlerischen, literarischen u. selbst wissenschaftlichen Lebens auf das Religiöse, das Christliche u. letztlich das Katholische“ (S. 54). Die wesentliche Einzigartigkeit von Themen bei ihm wie „Heiligenverehrung u. Wunderglaube, Mysterien geweihter Orte, Prozessionen u. Wallfahrten, all die unzähligen Zeremonien u. Funktionen der Kirche, die gnaden- u. sakramentspendende Kraft dieser Communio (der . . . zentralen Bedeutung u. ständigen Aussetzung u. Spendung der Eucharistie . . .) u. schließlich der weite Bereich klösterlichen Lebens . . .“ muß anerkannt werden (S. 124). „In den ersten Jahrzehnten des R. C. wurde die Wiederentdeckung“ der Welt der Kirche u. des Glaubens, der „Liturgie, der kirchl. Architektur, der bildenden Kunst des Gotteshauses u. der sakralen Musik“ „historisches Ereignis“. Huysmans „commence“ — laut Nanteuil — „de respirer le parfum du catholicisme à travers sa liturgie“ (S. 130). Le Cardonnel besingt Sakramente u. Lit., Claudel zieht sie in seine Dramen hinein, zum Teil mit Worten der Psalmen u. Hymnen, Baumann beschreibt „mit naturalist. Stilmitteln die Zeremonien der Priesterweihe, des Volksgottesdienstes in der Bretagne oder das Pontifikalamt im Dom zu Lyon“ (S. 131). Ähnliches häufig, so bei Mauriac, Rimbaud, selbst Baudelaire. Claudel empfindet die „Frische u. immer verjüngte Schönheit“ der Lit. „auf allen seinen Wanderungen rund um die Welt u. bis in die Mondanität seiner diplomat. Existenz hinein“ (S. 133). „Ein erschöpfendes Eindringen in die Sphäre des röm.-kath. Kultes . . . wird nur dem katholisch Gläubigen möglich sein, der sie von Jugend auf in sich aufgenommen hat“ (S. 131). Der Gebrauch kult. Wortprägungen, eines liturgisch beeinflussten Stils ist in der kath. Dichtung der Zeit verschieden ausgebildet. Besonders fällt er bei Claudel auf, bei dem sich auch die „völkerverbindende Einheit“ der Kirchensprache sehr geltend macht (S. 160). Vor allem Claudel schöpft schließlich aus dem Schatz der die Natur durch die Übernatur verklärenden, „durch jahrhundertelange Tradition gereiften christl. Symbolik“. Das sich in seinen Gegenstand tief einfühlende, gehaltvolle Buch läuft in die Feststellung aus, letzten Endes sei auch der R. C. eine 'complexio oppositorum' — „nur um den Mittelpunkt des kath. Mysteriums!“ (S. 192). [503]

Ch.-J. Alleaume, *L'Abbé Georges Frémont* (Paris [1934]). Eigener kurzer Abschnitt *La liturgie en français*. F. beobachtete auf seinen Reisen durch Frank-

reich ein Erkalten des Eifers für den Gottesdienst. Ein einziger Sänger mühe sich ab, dem Zelebrans zu respondieren, verstehe aber kein Latein, sei in Aussprache, Rhythmus u. Betonung unmöglich. Nach A. hätte F. in der Normandie andere Eindrücke gewinnen können, wo häufig die Menge mit einem zahlreichen Chormitsinge. 1886 nahm F. im Dom von Mainz am nämlichen Tage an einer Messe mit deutschem Volksgesang u. an einer Bischofsweihe teil, im nächsten Jahr an einem Hochamt des Bonner Münsterchors. Er schloß daraus, daß man in Deutschland Volksgesang u. latein. Gesang zu vereinigen wisse. Für sich selbst kam er zu der Ansicht 'Conservez le latin pour les prêtres, mais officiez dans le dialecte de chaque peuple' (S. 114). 1905 sprach er sie auf der Kanzel des Doms von Nizza, nicht zur großen Freude des dortigen Bischofs, offen aus. Jahre später war er entzückt von einer Messe von Palestrina im nämlichen Dom. Die Wirkungen der liturg. Reform Pius' X. hat er nicht mehr erlebt. [504]

W. Neuß, *Ein Priester unserer Zeit. Josef Stoffels, Weihbischof von Köln 1879—1923. Leben und Wirken. Aus Reden und Schriften* (Einsiedeln usw. 1934). Der früh vollendete Bonner Theologenerzieher, Kölner Großstadtseelsorger u. Bischof in einem pietätvollen u. wahrhaftigen Bild! „Das Christuserlebnis in der Großstadtseelsorge hat immer mehr die geistige Entwicklung von Stoffels bestimmt . . . Von sich aus war er stark zu subjektiver Frömmigkeit, besser gesagt, zu persönlicher Gestaltung des Frömmigkeitslebens, geneigt. Auch in den späteren Jahren . . . konnte er sich nicht mit den feststehenden Gebeten der offiziellen Bücher begnügen; er liebte es, selbst neue Gebete aus der Situation heraus zu improvisieren oder zu verfassen“ (S. 15). Sehr bald täglicher Rosenkranz. Erfolgreicher Widerstand des Kaplans gegen einen Aufruf, in dem „bekannte Kölner Reliquien in einer Form erwähnt wurden, die die Anerkennung ihrer Echtheit voraussetzen schien“. Daß ihre Echtheit nicht mehr glaubhaft, „inzwischen durch die neue Fassung des Kölner Brevier-Propriums auch kirchlich anerkannt“ (S. 16). In Feldbrief von 1917 Dank an St., daß er selbst den lauesten Theologiestudierenden „stets den täglichen Gottesdienst u. die Liturgie nicht nur leichter, sondern auch schöner u. erhabener zu machen bemüht“ war (S. 33). 1918 Denkschrift über Reform des Katechismus an die Fuldaer Bischofskonferenz wegen des nunmehrigen Kommunionunterrichts für noch sehr junge Kinder. Unzureichende Zahl der Osterkommunikanten in einem „überwiegenden Armenviertel“ Kölns (S. 34, 42f.). Feine Einzelausführungen „über den Gottesdienst, seine würdige Feierlichkeit, frei von allem modern Reklamhaften, das gemeinsame Beten, die Teilnahme an der Liturgie“ für die Kölner Diözesansynode von 1922. Ebendort über die zum Konkreten, Sinnfälligen, Peripherischen neigende Volksfrömmigkeit u. die auf das Abstrakte u. Wesentliche zielende Denkgewöhnung der Gebildeten (S. 47f.). Vorarbeiten für ein Diözesangebetsbuch mit noch engerem Anschluß an die Liturgie, für eine *Collectio rituum* mit „möglichst weitgehender Heranziehung der deutschen Sprache“. In diesem letzten Punkt mußten seine „Ideale“ mit Ausnahme eines schönen Gebets am Grabe „vor allgemein kirchlichen Grundsätzen weichen“ (S. 53). [505]

Th. Czermak, *Bischof Josef Groß von Leitmeritz. Ein Lebens-, Zeit- u. Charakterbild* (Warnsdorf [1933]). Das hier nur nach einer Richtung zu erwähnende Buch zeigt, wie B. Groß (1866—1931) seit seinen frühesten Seelsorgerjahren in ganz besonderem Maße das eucharist. Leben pflegte. Dieses war in Böhmen seit dem Eindringen des Jansenismus u. seit der hier bes. starken, „fast ohne jede durchgreifende Gegenwirkung“ gebliebenen Aufklärung (S. 81) völlig zurückgetreten. Breviergebet nur vor dem Tabernakel. Seit Beginn der Los von Rom-Bewegung 1897 Vorkämpfer gegen sie, „außerordentliche Intensität seines Gebetslebens“ (S. 64). Liturg. Funktionen u. Kirchengesang im Dom von Leitmeritz mit „geradezu benediktinischer Präzision u. Vollendung“ (S. 89). Anordnung des

Offenhaltens der Kirchen. Schließlich die ganze Lebensführung von Gr. „eine ständige Verbindung mit Christus im Sakrament“ (S. 92). [506]

Baron Beyens, *Quatre ans à Rome 1921—1926* (Paris 1934). Vf. hat den Abschluß des Pontifikats Benedikts XV. u. die ersten Jahre Pius' XI. als Gesandter Belgiens beim Vatikan erlebt. Er erzählt hier u. a. von der Leichenfeier für Benedikt, von der Wahl u. Krönung Pius' XI., vom Eucharist. Kongreß in Rom. vom Anno Santo 1925. Obwohl das Interesse in erster Linie politisch u. kirchenpolitisch ist u. der Gegensatz zu Deutschland stark hervortritt, wirken auch die Mitteilungen über gottesdienstliche u. liturg. Akte wenn nicht original, so doch lebenswahr u. warm. [507]

William Card. O'Connell, *Recollections of seventy years* (Boston u. New York 1934). Dies Erinnerungsbuch des 1859 geb. nordamerikan. Kardinals zeigt ihn namentlich seit jungen Jahren eng verbunden mit Rom, auch mit der Welt der röm. gottesdienstlichen Überlieferungen u. Feiern. Hier hatte er 1881 als Student an der Propaganda zum Liturgieprofessor Erzb. Stephanopoli vom griech. Ritus, hier war er länger u. noch während des Anno Santo 1900 Rektor des nordamerikan. Kollegs, hier empfing er die Bischofsweihe, hier erhielt er 1911 als Erzb. von Boston den Purpur mit der Titelkirche S. Clemente, hier nahm er 1914 u. 1922 an der Krönung der neuen Päpste teil, war aber beidemal zum Konklave zu spät gekommen. [508]

H. Platz, *Erste Begegnung mit Maria Laach. Ein Beitrag zum Beginn der liturg. Bewegung in Deutschland* (Liturg. Leben 1 [1934] 276—84). Annäherung des jungen 'Vereins akademisch gebildeter Katholiken' in Düsseldorf sowie einer Anzahl ehemaliger Würzburger u. Straßburger Studenten 1912 u. 1913 an P. Ildefons Herwegen, an Maria Laach, an die Liturgie. [509]

J. Pinski, *Abt Ildefons Herwegen zum 60. Geburtstag* (Liturg. Leben 1 [1934] 261—70). Der Widmungsaufsatz eines Festheftes. Der Abt von Laach hat „immer nur auf allen Gebieten die Kräfte wirksam zu machen versucht, die er als die fundamentalen Formkräfte der Ecclesia Orans im benediktinischen Mönchtum mit rheinischer Lebendigkeit ergriffen u. begriffen hat“ (S. 261). Äußerer Umriß seiner Tätigkeit. Aus der Arbeit an einer einzelnen Abtei wurde eine große Bewegung, weil Unzählige dort die ihnen notwendige „Substanz des religiösen Lebens“ fanden. Unter persönl. Mitwirkung H.s wurde die Anfangsperiode der Beschäftigung mit formalen Gesetzen der Liturgie u. mit Deutungen von liturg. Texten ohne weite Ausblicke ins Theologische rasch abgelöst durch die Mysterientheologie, die „der liturg. Bewegung in Deutschland ihre besondere Tiefe u. Prägung gegeben“, „eigentlich erst das Zeichen einer wahrhaft religiösen Erneuerungsbewegung aufgeprägt“ hat (S. 264). [510]

A. Mirgeler, *Maria Laach, sein Raum und seine Sendung* (Liturg. Leben 1 [1934] 271—5). Laach ist der Repräsentant der deutschen Seite jenes Lotharingens. in dem „sich die großen Tatsachen der christl. Geschichte“ entschieden. Hier entlud sich „aus einer Rückbesinnung auf die totale Christlichkeit des Mittelalters“ der politische Katholizismus mit seinen Gefahren u. seiner „schließlichen Erfolglosigkeit“, hier hat die liturg. Bewegung als „Rückgriff auf das christliche Altertum“ ihren Mittelpunkt. Vor den naheliegenden Gefahren, die Liturgie „aus einem öffentlichen Lebensausdruck der Kirche zu einer privaten Form der Devotion zu machen“ sowie die Märtyrerkirche geschichtlich zu verabsolutieren, bleibt sie durch die „weltoffene Einstellung“ Laachs, den ausgesprochenen Sinn Laachs für „den Gesamtzusammenhang des kirchlichen Lebens u. der Zeit“ bewahrt (S. 27 ff.). [511]

Ch. du Bos, *Henri Bremond: Historian of the man capable of God* (Dublin Review 195 [1934] 1—24). Bremonds theolog. Gedankenwelt. [512]

J. Boubée, *Le XXXII^e Congrès Eucharistique international 'Buenos-Aires, 10.—14. Oct. 1934'* (Études 221 [1934] 480—501; 641—68). „Ce fut une mobilisation

nationale eucharistische.“ Ausführlicher Bericht über Vorbereitungen, Einrichtungen, viele Einzelheiten des äußeren Verlaufs. „Ce sont les prodiges de grâce dont ce Congrès, plus et mieux encore que les précédents, a été accompagné.“ [513]

F. Veuillot, *Le Congrès Eucharistique de Buenos-Aires* (Revue des deux mondes Pér. 8, T. 24 [1934] 416—27). Enthusiast. Tagebuchblätter mit Hervorhebung der großen gottesdienstl. Feiern, des überwältigenden Andrangs zu Beicht u. Kommunion, der Übermittlung der liturg. Worte des päpstl. Segens über die Meere. [514]

B. Neunheuser OSB, *Eine lateinische Sonderliturgie in moderner Zeit* (Liturg. Leben 1 [1934] 313—25). Gemeint ist die ambrosian. Liturgie als „ein imposanter Faktor relig. Lebens in der Riesendiözese von Mailand, dem größeren Teil von Lugano u. Einzelbezirken von Bergamo u. Novara“ (S. 313). „Alter u. Unentwickeltheit“ sind bei ihr „eine Einfachheit voll großer Monumentalität, voll des altchristl. Geistes“ (S. 325). Sie wird von der Mehrheit des Klerus u. vom „alteingesessenen Volk“ eifrig gepflegt u. vom Hl. Stuhl seit langem „liebevoll gefördert“ (S. 314). Da sie vom röm. Ritus ganz verschieden ist, entstehen praktische Schwierigkeiten: Problem der modernen Freizügigkeit — doch darf dieser „abnorme Fall“ „nicht die Norm für das gesamte geistig-geistliche Leben abgeben“ (S. 319); Probleme der allgemeinen Tagungen u. Texte für alle, ferner der exempten Orden u. Kongregationen mit Mutterhaus auswärts — sie lassen sich durch Betreten einer rechten Mittelstraße erleichtern; Problem der volkstümlichen modernen Frömmigkeitsformen u. Heiligenverehrung — „daß . . . die liturg. Ordnung . . . nach außen hin langsam zugedeckt, verdeckt wird durch eine 'zweite Liturgie' von Triduen, Novenen, 'Sonntagen' zu Ehren eines Heiligen, eines Mysteriums, oder durch mehr äußere Veranstaltungen wie Mutter-, Toten-, Presse-, Missions-, Universitätssonntag, ist ja nicht nur Mailand u. nicht nur Italien eigen (S. 318). Ein „Wiederherstellen genuin ambrosian. Formen . . . unter Berücksichtigung der berechtigten histor. Fortentwicklung u. der heutigen Notwendigkeiten“ ist möglich (S. 320). Aber zum Beispiel: Weiter Unterlassung der Meßfeier am Herz Jesu-Freitag der Fastenzeit! Auch keine Nachgiebigkeit in der Frage der Heiligenfeste an Sonntagen! Auf Bitte des Erzb. von Mailand, Kard. Schuster, beschäftigt sich die Abtei Maria Laach seit 1930 mit Vorarbeiten für eine Neuausgabe des Mailänder Breviers. Unser Aufsatz ist auch in manchen hier nicht berücksichtigten Ausführungen besonders bemerklich. [515]

L. Mainardi, *Rilievi intorno al 1º congresso italiano di Liturgia* (Ambrosius 10 [1934] 295—8). Kurzer Bericht über den ital. Liturg. Kongreß in Genua vom Nov. 1934. Ein erster Versuch mit seiner Begeisterung u. seinen notwendigen Grenzen u. Unvollkommenheiten. Der Gesamteindruck bestätigt es für M., daß es endgültig an der Zeit ist, dem Volk die Kenntnis des offiziellen Gebetes der Kirche zu vermitteln. Entsprechende Wünsche wurden vom Kongreß formuliert. In den amtlichen Dokumenten scheint viel Sorge vor etwaigen Entgleisungen der lit. Bew. sich geltend zu machen. [516]

L. Oldani, *Disciplina liturgica nel Sinodo Milanese XLI* (Sa Scuola Cattolica 62 [1934] 217—21). Nach kurzer Darlegung der Möglichkeiten, die der CIC den Ordinarien in der liturg. Gesetzgebung beläßt, nach Aufzählung der liturg. Bücher Mailands mit päpstl. u. rein bischöfl. Autorisation werden die Materien kurz geschildert, die die liturg. Gesetzgebung der Diözesansynode berührte; manche sind von ziemlicher Bedeutung: Anfang des Quadragesimalfastens erst am 1. Fastensonntag; das Verhältnis zum röm. Ritus in der Gottesdienstordnung, Verbot der Zelebration an den Freitagen der Fastenzeit usw. [517]

L. Oldani, *Disciplina sacramentaria nel Sinodo Milanese XLI* (ebd. 346—54). Kurze Übersicht über die Art, in der diese Synode die allg. Kodexvorschriften auf die ambrosian. Diözese anwendet; z. B. an den Fastenfreitagen darf in ambros. Kirchen selbst ein Priester des röm. Ritus nicht zelebrieren, ein Priester des ambros. Ritus

auch nicht in Kirchen des röm., u. zw. unter Strafe der *suspensio a divinis nemini reservata*. Besondere Vorschriften schränken die Benediktionen mit der Eucharistie auf die „giusta severità del diritto canonico“ ein. B. N. [518]

Programma di azione liturgica ambrosiana (Ambrosius 10 [1934] 1—4; 33—6; 97—9; 125 f.; 153 f.; 206 f.; 261—3). Programm der Liturg. Bew. des ambrosian. Ritus in Anlehnung an ähnliche Formulierungen in Belgien, Frankreich usw. Interessant ist die Wiedergabe der Synodalkanones u. der erzbischöfl. Verfügungen, um die Einheit u. Reinheit des ambrosian. Gottesdienstes zu bewahren. Immer wieder können sich die Ausführungen auf die zahlreichen Canones der Diözesansynode stützen. B. N. [519]

L. Oldani, *La messa dialogata* (La Scuola Cattolica 62 [1934] 91—5). Guter Bericht über die Polemik bezgl. der Missa Recitata (= Dialogata) in italien. Zeitschriften 1932/33. Ist sie im Hinblick auf eine Entscheidung der Ritenkongregation von 1922 erlaubt? Nach einer negativen Antwort Capellos sprach sich Battistini energisch u. erfolgreich für die Erlaubtheit aus (Eph. Lit. 1933 II S. 181). Zahlreiche bischöfl. Entscheidungen bestätigen das: Mecheln 1920; Brügge, Lombardei 1927; Kardinal Schuster 1929; Ligurien 1932. B. N. [520]

Father Jerome, *A Catholic Plea for Reunion* (London 1934). Dieser neue Plan einer Vereinigung der anglikan. mit der röm.-kath. Kirche hat in der kathol. Presse Englands lebhaft Besprechungen hervorgerufen. In einer 2. Ausg., die im Mai 1934 veröffentlicht wurde, enthüllt der Vf. seinen Namen u. nennt sich als A. J. A. Gille SJ. Das einzige hier in Betracht kommende Kp. ist das 3.: *Liturgy and Prayer* (37—42). Im MA übernahmen Päpste u. Bischöfe ein feierliches Zeremoniell nach dem Vorbilde der Königs- u. Fürstenhöfe jener Zeit. All das ist veraltet u. nicht mehr zeitgemäß. Ein Pontifikalamt stößt die vom Anglikanismus neu Konvertierten ab. Außerdem sind die Offizien überbelastet mit Gebeten, die die Päpste u. Bischöfe zur Liturgie hinzufügten (Gebete nach der Messe; Rosenkranz während der Messe; Gebete zum hl. Joseph; Gebete für die Bekehrung Englands, Rußlands usw.). Der Gottesdienst der anglikan. Kirche ist dagegen bemerkenswert durch seine Nüchternheit u. Würde. Eine wahre Größe ergibt sich aus seiner Einfachheit, die sich in einem Rahmen abspielt, der viel religiöser wirkt als die meisten der röm.-kath., in schlechtem Geschmack ausgeschmückten Kirchen. Hierin wie auch im übrigen würden die beiden Kirchen gewinnen, wenn sie sich verschmolzen. Die anglikan. Kirche würde an Salbung gewinnen u. die röm.-kath. an Einfachheit u. nüchternem gutem Geschmack. Das sind die Gedanken des Father Jerome.

L. G. [521]

Anhang zu diesem Bericht:

Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris 1914—1933, XI Bände).

I. *L'Humanisme dévot* (1580—1660), XXIII + 552 S. Die monumental angelegte u. durch den 1934 erfolgten Tod des Vf. Torso gebliebene Geschichte der französ. Frömmigkeit stellt in den 11 vorhandenen Bänden in erster Linie eine Geschichte der französ. Mystik des 17. Jh. dar. Liturg. Fragen werden darin nur implizite behandelt. Es ist jedoch möglich, daß sie in diesen ganz neu entdeckten Zusammenhängen für den Liturgiewissenschaftler bedeutungsvoll werden. Deshalb wird im folg. der dem Br.schen Werk leider gar nicht gerecht werdende Versuch gemacht, speziell jene Fragen herauszustellen, die eine engere oder weitere Beziehung zur Liturgie haben.

Der I. Band arbeitet die Grundlagen heraus, welche die myst. u. die liturg. Frömmigkeit nach dem abergläubisch-devotionalen Spätmittelalter in Frankreich möglich machen (XIX). Er beschäftigt sich mit dem Geist des frommen Humanismus,

welcher die Freude, die Aufgeschlossenheit, den Optimismus mit dem weltlichen Humanismus des 16. Jh. teilt, u. gerade dadurch die zutiefst kreatürliche Bedeutsamkeit des Menschen wieder entdeckt. So befreit der Humanisme dévot das Geschöpf aus der anthropozentrischen Haltung u. erhebt es zu einem theozentrischen Beter. Gegen alle occamistischen Gegner wird diese um Gottes willen betriebene „Glorification de la nature humaine“ von Louis Richeome (1544—1625) durchgeköpft. Richeome ist mit seiner Betonung des Geistes der Kindlichkeit, der Freude, des geistlichen Humors der eigentliche Vorläufer des hl. Franz von Sales. Letzterer festigt den neuen Geist durch die grundsätzliche Ertötung der Eigenliebe, die Lösung von egozentrischer Skrupelhaftigkeit u. durch eine vertiefte Betrachtung der Mysterien. Ein P. Etienne Binet SJ steigert die eucharist. Frömmigkeit, ein Bischof Jean-Pierre Camus durchdringt die Öffentlichkeit mit salesianischer Gebetshaltung. Eine große französ. Hymnendichtung (Cantiques) entsteht, inspiriert von der Liturgie, so z. B. der *Cantique des Créatures* (*Benedicite omnia opera Domini Domino*) von Martial de Brives (201). Hinzukommt die französ. Benediktinerreform (227) mit der Forderung des gelehrten Abtes (230) und der Devise (des Dom Laurent Bénard), daß „Jamais un grand savant homme n'est bas de cœur“ (231). Der Gedanke der Gemeinschaft der Heiligen wird durch eine neue Art der Hagiographie eingehämmert, u. bis in die dörfliche Pfarrgemeinde wird das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur *communio sanctorum* vorgetrieben (249). Die „Felix culpa“ wird in ihrem Wesen erfaßt und vielfach mit der vom Humanisme dévot entdeckten Modeheiligen, der hl. Magdalena, veranschaulicht. Yves de Paris, ehemaliger Jurist, dann Kapuziner mit viel liturg. Fingerspitzengefühl schafft eine Andacht zum „Licht“, bemüht sich um die Erkenntnis, daß nicht die große theolog. Gelehrsamkeit, sondern Kontemplation u. Kult die „connaissance“ des Heiligen vermitteln. So erringt der humanisme dévot drei neue Elemente in harmonischer Synthese: Theozentrik, Schönheit, Liebe, beruhend auf Weisheit, Geschmack, Frömmigkeit (232).

Binet propagiert als Vorbereitung auf die Kommunion die Betrachtung der eucharist. Präfigurationen des Alten Testaments (139). Er bekämpft die frömmelnde Kopfhängerei mit der Begründung: „Ce ne sont pas là les effets des sacrements ni de la grâce qui est gaie“ (145). Ein Erbauungsbuch betitelt er *La fleur des psaumes*. Zu den Psalmen macht er einsichtige Bemerkungen (165). Des Bischof Camus Roman *La Carité* trägt ein Titelbild, auf dem Caritas die Flammen der Hölle auslöscht u. ihr Auge vertrauend zu Gott erhebt (169). Den Heiligen der neuen Legenden werden Entschlüsse in den Mund gelegt wie: „Je tâcherai d'être toujours le premier dans ma paroisse à offrir à Dieu du vin pour la messe“ (247). Die Zeremonien werden vom Humanisten Bonal begriffen als Mittel zur Herbeiführung jenes Reiches Gottes, „qui vient sans fracas“ (407), die Kirche als die weise Braut Gottes, in deren Haus man allezeit Feuer u. Licht findet (409). Yves de Paris schließt sich der Kultkritik Platons an, der den Trauergesang bei den Opferfeiern rügt als „nullement convenable aux Félicités de Dieu“ (433). Danksagungen dürften nicht mit Tränen verbunden sein u. man müßte die Opfergaben mit Blumen bekränzen zum Zeichen der freudigen Hingabe (434). Es ist sehr interessant, wie P. Yves, der seraphische Kommentator des *Gastmahls* (497), in seinem mystisch-liturg. Drang etwas von dem bei den Griechen wittert, was heutzutage O. Casel „Vorschule Christi“ genannt hat. Er drängt auf eine Ablösung der übermächtig herrschenden ma.-franziskan. Verehrung der „passion de l'humanité du Christ“ durch eine Verehrung Christi als „Consors paterni luminis, lux ipse lucis, et dies“ (510). „De toutes-les dévotions, celle qu'il célèbre avec le plus d'accent, c'est la psalmodie“ (511). P. Yves' Überlegungen, Vorstöße u. Erstastungen sind um so bedeutsamer, als das Liturgische am Ende des 16. Jh. nicht nur durch die spätgot. Volksdevotion, sondern auch durch die Hugenottenkriege verschüttet ist.

II. *L'Invasion Mystique* (1590--1620). 615 S. Aus den Hugenottenkriegen entwickelt sich zunächst mehr Heiligkeit in einzelnen Familien u. Gruppen als liturg. Leben in der Kirche Frankreichs. Durch den Calvinismus war dem Volk sogar das Wesen des Priesters problematisch geworden, „le nom même de prêtre était devenu honteux et infâme“ (4). Kirchl. Leben wird wieder erweckt durch das Zusammenwirken von „saints de la foule“, „mystiques indigènes“ u. „agents de la Contre-Réforme“ (12). Die fromme Bäuerin Antoinette prophezeit den Protestanten in Orange „que la sainte messe serait rétablie dans la ville“ (14). Jacques de Rez (1577—1666) wohnt als junger Calvinist einer Messe des P. Romillon in Avignon bei, kommuniziert spontan mit den anderen, folgt Romillon in die Sakristei, erklärt dem verblüfften Pater „Monsieur, je veux me faire de votre religion“ u. wird eine Stütze des Oratoriums der Provence (17). An dem Beispiel der Marie de Valence (1575—1648) entbrennt die Frage, wie die nachtridentin. Kirche, qui „tend de plus en plus à restreindre la parcelle d'autorité dont jouissaient les Abbesses et les voyantes du moyen-âge“ (37), die heiligmäßigen Frauen auf ihren außer-hierarchischen Wirkungskreis beschränkt, ohne dadurch die Wechselwirkung zwischen ihnen u. dem Priestertum zu unterbinden (37). Br. stellt sich den Prozeß so vor, daß der Seelenführer zunächst der Mystikerin gegenübertritt als „prêtre . . . ambassadeur de Dieu et de l'Eglise“ (39), bis er, von dem Gnadenhaften in der Auserwählten durchdrungen, deren heilige Empirie der Kirche wieder zugänglich macht. „Elle (die Mystikerin) ne parle jamais d'autorité . . . Elle stimule, elle insinue, elle rayonne, suave dominatrice qui règne à genoux“ (40). Diese Wechselwirkung gilt von Marie Teyssonier u. dem Père Coton ebenso wie von Jeanne de Chantal u. François de Sales. Marie de Valence schaffte sich so „disciples“ in Louis de la Rivière, „sort sous-directeur, si l'on peut dire“ (52), u. Jean Jacques Olier. Gegenseitige Beeinflussung treibt das liturg. Bewußtsein bis in die Hofkreise vor. Henri IV. bekam so ein klares Verständnis für das Kultmysterium: „Le Dieu de l'Eucharistie était à ses yeux l'âme, le centre, la raison, l'essence de la vraie religion. Et il le déclarait souvent aux ministres . . . (que) autrement tout ce qu'on fait en religion n'est qu'une cérémonie“ (99). In der Cotonschen Auffassung des myst. Lebens als eines „holocauste“ u. des Christen schlechthin als eines „sacrificateur“ (119) liegen intime Analogien zur Liturgie vor. Die durch Katharina von Medici 1574 in Frankreich eingeführten Kapuziner ziehen das Volk durch die „façon simple de chanter l'office“ (140) u. durch den Blumenschmuck auf den Altären (140) an. Die Ästhetik des großen barock-liturg. Prunkes in Douai anderseits bezaubert den Engländer William Filch, als Kapuziner (seit 1586) Benoît de Canfeld genannt. Er rühmt „la grande solennité de la messe, célébrée avec les prêtres, diacres, soudiacres et acolytes . . ., l'autel bien paré, une multitude de cierges sur l'autel et tout à l'entour du chœur, . . . le chœur fourni de prêtres, clercs et chantres . . ., l'ineffable douce mélodie et l'incomparable et divine harmonie des orgues bien accordées et des voix très suaves“ (154). Der Unterstaatssekretär Richelieu, der Père Joseph, „mystique in partibus infidelium“ (169), wünscht für die betrachtende Seele eine quasi-liturg. Grundhaltung „qu'elle se dresse en pieds en contenance majestueuse et maintien royal; qu'elle se revête des accoutrements de sa gloire“ (174). Dazu paßt die Bemerkung des Abtes von Saint-Maur Grégoire Tarsis, daß niemand in Frankreich den Geist des hl. Benedikt besser verstanden habe als der Kapuziner P. Joseph (189). Dazu paßt auch eine zweite Aussage des P. Joseph: wie die Seraphinen das Trishagion anstimmen, so sollten sich die Christen verhalten, um dem gemeinsamen König zu dienen (192). M^{me} Acarie, die reiche Pariser Bürgersfrau (1566—1618), Mutter von sechs Kindern, die als ekstatische Karmeliterin 52jährig starb und 1791 selig gesprochen wurde (259), kristallisiert ihre Mystik um das hl. Altarssakrament (199). Ihr Biograph Duval hebt ihre Erstkommunion mit 12 Jahren (!) als eine Frühkommunion hervor, ein

Zeichen, daß die Spätkommunion der Kinder lange vor dem Jansenismus (Jansenius geb. 1585) in Frankreich existierte (201). Von ihrem Gatten bei der Geistlichkeit als exzentrisch verklagt, wird sie zur Strafe an der Kommunionbank übergangen, was sie demütig erduldet (210), trotzdem sie oft vor Sehnsucht in Ekstase fällt (238). Die (nach Frankreich gebrachten) span. Karmeliterinnen wundern sich über die größere Frömmigkeit der französ. Schwestern, „qui sont toujours à genoux“ (296). Die devotionsnahen u. liturgiefernen Spanierinnen heben bezeichnenderweise an ihren Eindrücken in Frankreich hervor, daß die Benediktiner von St. Denis „soient occupés sans interruption à chanter au chœur“ (307), daß „la fréquentation des sacrements ressemble à celle de la primitive Eglise“ u. „on s'étonne de ne pas nous (= les Espagnols) voir communier davantage“ (307). Hingegen bestellt Mater Anna in Spanien „quelques parfums pour notre église, car il n'y en a point ici“ (310). In Dijon skizziert Anne de Jésus eine Art Kultanz: „Elle mena toutes ses filles devant le Saint-Sacrement, où transportée, comme David devant l'Arche, on vit cette vénérable Mère . . . former certains tours dans le chœur, chantant et frappant des mains selon les manières des Espagnoles“ (313). Die ersten französ. Karmeliterinnen Madeleine de Fontaines, Catherine de Jésus u. Marguerite Acarie (die zweite Tochter der M^{me} Acarie), haben eine sachlichere Einstellung: doctrine du sacrifice (327) mit „intérêts même temporels du royaume“ (329): „Ayant su que les Anglais devaient descendre dans l'île de Ré . . . elle (Madeleine) passa toute la nuit . . . avec sa communauté devant le Très Saint-Sacrement“ (330). Marguerite Acarie hat eine besonders objektiv-religiöse Haltung „sans mines, sans façons, sans grimaces“ (361).

Der blinde Mystiker Jean de Saint-Samson (1571—1661), aus guter Familie in Sens stammend, freiwilliger Bettler u. dann Karmeliter-Laienbruder, mit seinem bürgerlichen Namen Jean du Moulin geheiß, pflegte als Organist in Rennes die Kirchenmusik (366). „Il ne pouvait rendre d'autre service que d'accompagner sur l'orgue les offices conventuels“ (368). Sein Freund, Philippe Thibaut, reformiert den Karmel der Touraine u. führt dort die Rezitation der Matutin um Mitternacht ein (375). Um die Reform der Benediktinerinnen macht sich verdient Jacqueline Bouette de Blémur (1618—1696). Sie schreibt einen stark liturgisch beeinflussten Stil (397. 439). Der Verfall war übrigens geringer, als man gemeinhin annimmt. In Saint-Pierre zu Reims, „les religieuses . . . ne quittèrent jamais cette sévérité ni l'assiduité de l'office divin, la nuit et le jour“ (403). Die Äbtissin von Faremoutier, Françoise de la Châtre, war eine große Kennerin des gregorian. Chorals u. verfaßte selbst die Spezialoffizien ihres Klosters (410). Claude de Choiseul in Troyes führt die Verschleierung ihrer Nonnen durch trotz des Protestes der Domherrn, die an Mariä Himmelfahrt in der Abtei die Terz sangen, eine Predigt hielten u. drei Priester u. zwei Chorknaben für das Hochamt stellten (428). Eine ausgeglichene Mystik zeichnet die Benediktinerinnen von Mont-Martre aus unter der Äbtissin Marie de Beauvillier (1574—1657) „imposante, hiératique, sur son siège abbatial, dans un nuage d'encens“ (453). „Si elles se ressemblent les unes aux autres, ce n'est pas comme professes de Montmartre, mais comme filles de Saint Benoît, par un je ne sais quoi de mûr et de grave, par un sentiment religieux plus auguste qu'a fait naître et coloré sans doute la vie liturgique“ (455). Marie Granger kennt dort schon um 1630 eine auf einer ihrer Visionen beruhende Herz Jesu-Verehrung (463). Charlotte le Sergent wehrt sich gegen außerliturg. Frömmigkeitsbindungen (470). Catherine de Bar gründet 1653 „L'institut de l'adoration perpétuelle“ (483). Marguérite d'Arbouze (geb. 1580), die Reformatorin von Val-de-Grâce, streicht in einem Meßformular zu Ehren der schmerzhaften Mutter Gottes das Graduale mit dem Text: „lacerans vultus et pectora“ und begründet ihr Verfahren damit „que cette messe n'avait jamais été faite par l'Eglise, ni vue, ni approuvée, et que la Sainte Vierge avait toujours été constante, paisible et résignée aux vœux de Dieu“ (510).

III. *La Conquête Mystique* — I. *L'Ecole française*. 698 S. Der Kard. Pierre de Bérulle (1575—1629) wird die Verkörperung „du sacerdoce chrétien et de la vie ecclésiastique“ (4). Seine Absicht: „Associer intimement la piété au dogme“ (13). Dadurch wird er samt seinem Oratorium der Verbreiter des echten liturg. (79) Geistes. Er will bewußt die neue Lehre des Copernicus, daß die Sonne das Zentrum der Welt ist, auf die „science du salut“ übertragen (24) d. h. der landläufigen Formel „Dieu est pour nous“, die liturg. „Nous sommes pour Dieu“ (25) entgegensetzen. Weil es nur noch ein devotionales „faire son salut“ u. keine Gottesverherrlichung mehr gäbe, deshalb allein herrsche, so meint er: „la négligence des saints Sacrifices . . . et le mépris des sacrificateurs“ (35). Religionssoziologisch bedeutet die Bérullesche Geisteserneuerung „le triomphe de la société polie“ u. die Niederlage der „rusticité“ (36). Bérulle, von Urban VIII. der Apostel des fleischgewordenen Wortes genannt, propagiert u. trägt im Herzen (nach seinem Biographen Habert) „la Sainte Trinité . . . comme elle est sur nos autels, où elle est mise par le Sacrifice, mais avec l'Humanité et par l'Humanité de Jésus-Christ“ (45) „en la seule Hypostase du Verbe-Dieu“ (51). Die Menschheit Christi ist ihm so wichtig, weil „L'Incarnation est un état permanent . . . Sans cesse Dieu fait don de son Fils à l'homme“ (69). Eine seiner Lieblingsauffassungen „L'état intérieur du mystère extérieur“ wie z. B. „Le cœur de Jésus éternellement ouvert, où cette navrure de la lance n'est que marque de la vraie et intérieure navrure de son cœur“ (71) wird durch seinen heiligen Schüler Jean Eudes zur Grundlage der kirchlich-liturg. Herz Jesu-Verehrung (70). Die Kirche genehmigt dann für das Oratorium u. für einige Kathedralkirchen auch das von Bérulle im gleichen Geiste eingeführte Fest *Solemnitatis Domini Jesu* (28. Januar). Das von Bérulle selbst verfaßte Fest-Officium ist nach P. Coton so trefflich, daß „l'Eglise en a peu de bien faits à l'égal“ (79). Bérulle verbindet hier wie in allen seinen Werken „une familiarité passionnée avec le mystère“ u. „une incomparable noblesse des idées“ (85). Bérulle mit seiner „École française“ (Jean Eudes, J. J. Olier und Grignon de Montfort) „liturgisiert“ auch die private Marien- und Heiligenverehrung. „La Vierge est comme en un non-être de soi-même, pour faire place à l'Être de Dieu“ (95) sagt er, u. Br. erläutert: „La dévotion à la Vierge ne fait qu'un avec la dévotion au Verbe incarné“ (97). Der neue Stil der Privatgebete seit Bérulle (110) hat den wahren Geist der Kirche. So betet J.-J. Olier: „O Jesu, vivens in Maria, veni et vive in famulo tuo“ (93). Als grundsätzliche Heiligenverehrungsformel empfiehlt der hl. Jean Eudes: „O Jésus, je vous offre ce voyage etc. . . en l'honneur de tout ce que vous êtes dans ce saint etc.“ (99). Das Bedeutsame am Bérulleschen Versuch ist, daß er sozusagen seine ganze Aszetik u. Mystik aus der Liturgië ableitet. Daher heißen bei Olier die drei berühmten aszetisch-myst. Stufen: Adoration — Communion — Coopération (116). Br. interpretiert ausdrücklich: „Es ist eine der originellen Leistungen Bérulles, erstrebt zu haben, daß die Privatandacht, daß das Gebet, mit einem Wort, daß das ganze innere Leben von demselben Dienst ausgefüllt werde, dessen Monopol man unmerklich der öffentlichen Liturgie, dem offiziellen Gebet der Kirche überlassen hatte“ (118). Aus dem Kreise von Saint-Sulpice wird nämlich empirisch festgestellt, das diejenigen, deren Privatgebet u. inneres Leben modo liturgico geregelt sei, „portent à l'office divin et au très saint Sacrifice, le recueillement, la dévotion et la modestie que Dieu désire“ (118). Bérulles Adoration u. Adhärence ist nach Trouson die genaue Analogie zum Kultmysterium: „Nous commençons par adorer . . . puis nous attirons dans notre cœur et faisons passer en nous ce que nous avons adoré“ (128). Der mystische Weg der Adhärence kann als „Art d'adhérer“ in 4 Akte zerlegt werden, die fast dem Aufbau der Messe entsprechen: 1. Demande d. h. die Bitte „Herr, komm!“, 2. Ratification d. h. die Zustimmung zum Opfer im Sinne einer Nachfolge Christi, 3. Exposition d. h. ein Sichaussetzen der Seele für die Umformung durch Christus, eine „galvano-

plastie spirituelle“ (142), 4. État de servitude d. h. „disposition permanente que notre Seigneur imprime et met en l'âme, afin de la rendre toute sienne“ (147).

Die histor. Leistung der „ferveur liturgique“ des Kard. Bérulle ist die 1611 erfolgte Gründung des französ. Oratoriums (155) „pour adorer et rendre hommage, par un état perpétuel, au souverain sacerdoce de Jésus-Christ, comme seul instituteur de la prêtrise, pour tendre à la perfection sacerdotale“ (158). Bérulle hat den Weltpriester wieder primär zum Liturgen u. sekundär zum Seelsorger gemacht (171), er hat ihn aus mystisch-liturg. Gründen eng verbunden mit der Mutter Gottes, der Kirche und der hl. Schrift (174). In der Sakristei, „l'antichambre du Seigneur“, verbot er das Sprechen. Im Chor sollten sich seine Schüler betrachten als „députés par toute la création pour rendre à Dieu les adorations“ (180). Aus diesem Oratorianergeist entspringt auch die letzte Weisheit des dieser Kongregation zugehörigen Philosophen Malebranche „la nécessaire relation du fini avec l'infini“, le „culte spirituel“ (220). Auch der hl. Vinzenz v. Paul (1581—1660) wird von Br. als Schüler, ja als sklavischer Schüler Bérulles erkannt. Sein bäuerlicher „Mimétisme“ (250) in Verbindung mit seiner Frömmigkeit macht auch ihn zum mustergültigen Liturgen, der nach den Worten seines ersten Biographen Abely die Messe las „avec une profonde humilité et un port grave et majestueux“. „Aussi entraînait-il dans l'esprit de Jésus-Christ, qui porte à ce sacrifice deux qualités fort différentes, l'une d'hostie et l'autre de sacrificateur“ (235). Er rügt scharf die Mißbräuche beim Zelebrieren, die er in jungen Jahren in Saint-Germain gesehen hatte. Da gab es Priester, welche die Messe mit einem Pater Noster begannen, andere legten während des Introitus erst die Kasel an (248). — Auch der Jesuit Saint-Jure in seinem Buche *Union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères pour tout le temps de l'année* (1653) lehnt die Askese eng an die Liturgie an (272). Die Würde des Priestertums wurde bes. sublimiert durch den 2. General des Oratoriums, Charles de Condren (1588—1641), den Gründer der französ. Priesterseminare (284). Condren, der nur Priester u. nichts als Priester sein wollte, war der Meinung, der Exorzismus sei „l'office d'un clerc, et non pas d'un sacrificateur (d'un prêtre)“ (318) u. „que ce n'est pas traiter les démons avec assez de mépris que de les faire conjurer par un prêtre“ (318). Der beste Teufelsbeschwörer ist nach ihm eine sündenlose Seele, weshalb er einmal ein 6jähr. Kind mit Erfolg die Exorzismusformel sprechen läßt (319). Condren, „das größte relig. Genie der neueren Zeit“ (358), hatte als 12jähr. Kind bereits Wesen u. Sinn des christl. Opfermysteriums „que le fils de Dieu fut toujours hostie de son Père“ (342, 347) begriffen, sei es durch eine plötzl.che Erleuchtung, sei es durch geniales Durchdenken des Meßopfers in Analogie zu Abraham, Melchisedech u. den „rites du paganisme“ (347). Sein Biograph Amelote formuliert: „Il connut que le sacrifice de J.-C. était l'accomplissement du zèle de tous ceux qui souhaitaient eux-mêmes d'être immolés“ (349); er erkennt ferner „les trésors des mystères du Fils de Dieu . . . , leur vertu continuelle, leur secret et leur beauté“ (350). Condrens *Vues sur le sacrifice* scheinen seinen Lehrer Bérulle besonders beeindruckt zu haben (356). Alles wird von Condren zurückgeführt auf das Opfer der Anbetung (362). Das Opferlamm — u. das gilt für Iphigenie (364) wie für uns, wie vollendet für Christus — willigt durch seine destruction entière (363) ein, „que Dieu soit en nous, comme Dieu, plus que nous-mêmes“ (365). Nachdem Christus das einzige des Vaters würdige Opfer u. sein Kreuzestod die einzige des Vaters würdige Anbetung ist, kann unser Opfer nur bestehen in der Adhärenz an den „état de victime et d'adorateur parfait“ Jesu Christi (367). „Le Christ est notre prêtre et c'est par la vertu de son sacerdoce qu'il nous sacrifie tous à son Père“ (370). Der liturg. Opfergedanke hat nach Condren das ganze christl. Leben zu formen. Der Seelenführer hat Priester zu sein, der Geführte Opfer, die Führung Opferung (374); unser „dévotion“ hat sich dem zuzuwenden, was am wenigsten mit uns u. am meisten u. ausschließlich mit Gott zu tun hat wie „la

génération de son Verbe en son sein et la production de son Saint-Esprit“ (399); der Sinn der Kommunion ist, daß die Seele, die Christus als Opferspeise empfangen hat, wirklich ein Altar wird, der Jesus Christus enthält u. ihn dauernd Gott opfert (405); der Priester, der in seiner Christus-Adhärenz sein Ich ganz vergißt, kann allein mit der gebotenen Schlichtheit sprechen: Hoc est corpus meum (406).

Der radikale Opfergedanke Condrens wird am besten realisiert von seinem Schüler Jean-Jacques Olier (1608—1657). Er heilt sich zunächst von einem pathologischen Stolz unter Condrens Führung, bis er sich empfindet „comme une bête morte immolée à la gloire de Dieu“ (444). Bei ihm wird klar, wie die Adhärenz-Mystik sich spielend der prakt. Liturgie bemächtigt, so wenn Olier das Officium verehrt als „cet Esprit répandu dans vos prophètes qui ont écrit ces psaumes et ces cantiques si aimables . . . et j'adhère à l'Esprit qui les a produits dans leur cœur“ (464). Die richtigen Sänger des gregorian. Chorals „se perdent en Jésus Christ . . . comme les anges des plus hautes hiérarchies“ (477). Das Altarssakrament ist ihm „une dilatation du saint mystère de l'Incarnation“ (494).

Die Oratorianer, anscheinend esoterische Mystagogen, dosierten nach dem Rate Condrens ihre hohe Sinndeutung der Mysterien auch für das Volk (513). Pfarrkirchen u. Frauenklöster wandeln ihre Ansätze. Die oratorianische Kindheit-Jesu-Verehrung, „une exinanition qui honore celle du Verbe Eternel en son Incarnation“ (518), wird durch Marguerite de Beaune (1619—1648) zur Bambino-Verehrung, ja in Verbindung mit der Geburt Ludwigs XIV. zur Verehrung des „Petit Roi de Gloire“ (549) popularisiert. Jeanne Perraud (1631—1676) begreift, daß an dieser Verehrung das Entscheidende (Opfer und Leiden) verloren zu gehen droht, u. führt über ihre zwei Visionen vom göttlichen Kinde mit den Passionsinstrumenten u. vom Gekreuzigten mit der offenen Herzenswunde (etwa ein Jahrzehnt vor Margarete Maria Alacoque) die *Enfant-Jésus-Verehrung* in den *Sacré Cœur-Kult* über (581).

Die liturg. Herz Jesu-Verehrung geht einzig u. allein auf den hl. Jean Eudes (1601—1680) zurück. Er führte in seiner Kongregation (Eudisten) 1643 zunächst das Herz Mariä-Fest, soll heißen *Le Cœur de Marie-Jésus*, und 1672 das Herz Jesu-Fest ein (587). Messe u. Offizium beider Feste stammen von ihm. Grundlage seiner Herzensverehrung sind nicht Visionen, sondern einige mit Hilfe der hohen Berullischen Theologie kommentierte Evangelientexte (589). Eudes' Helferin (625) *Sœur Marie de Vallées* zieht aus dem radikalen Tausch des menschlichen mit dem göttlichen Willen im Sinne der Bérulle-Condrenschen Mystik den gefährlichen Schluß, daß sie auf den Empfang der hl. Kommunion „L'unique joie qu'elle connaisse“ (613) verzichten müsse, was sie jahrelang tut, eine Praktik, die in Port-Royal ebenfalls einreißt. Die von Jean Eudes gedichteten Hymnen u. Orationen werden von einem Liturgiekenner wie Amédée Gastoué restlos bewundert, das *Proprium* der „Feuer-Messe“ (Herz Jesu-Messe) wird von ihm dem *Corpus Christi-Proprium* von Thomas v. Aquin würdig an die Seite gestellt (634 ff.). Eudes' Herz Jesu-Fest ist die geradlinige Fortsetzung von Bérulles „*Fête de Jésus*“ d. h. „la traduction liturgique de la doctrine bérullienne . . . (de) la contemplation immédiate du vivant principe . . . dans un cœur-à-cœur aussi étroit que possible avec l'«être» même du Verbe incarné“ (647). In Eudes' Herz Jesu-Messe kommt der „Christus totus“ Bérulles wie die „*Fournaise d'amour*“ des hl. Bernardin von Siena u. die Herz-Vision der hl. Margarete Maria Alacoque synthetisch zur Geltung (652); in der Herz Jesu-Theologie hingegen schreitet die Oratorianer-Schule vom „Intérieur“ zum „Cœur“, die Schule von Paray-le-Monial vom „Cœur“ zum „Intérieur“ vor.

IV. *La Conquête Mystique* — 2. *L'Ecole de Port-Royal*. 604 S. Port-Royal ist für die Liturgie infolge der jansenist. Streitigkeiten keine sehr günstige Stätte, weil dort der „Priester“ (Singlin) vom „Doctor“ (Arnauld) in den Hintergrund gedrängt wird (7). Der jansenist. Pessimismus bedingt „une attitude souvent trop craintive . . .

devant le T.-S. Sacrement“ (27); er entfremdet sich Mystik u. Liturgie in dem Maße, in dem er ausschließlich hypnotisiert wird von Erbschuld u. persönlicher Sünde (34). Der Abt von Saint-Cyran Duvergier de Hauranne (1581—1643) will auf die alten Texte u. die Urkirche zurückgehen (150), um dort allein das innere Gnadenleben zu finden, eine chimärische Auffassung, die ihn von Kirche, Kult u. Sakrament entfernt u. zu einem asketischen Rigorismus treibt (132). Er neigt zum gemeinschaftsgefährdenden Individualismus der Wüsteneinsamkeit (158, 166). Eine „étrange perversion“ (135) treibt auch ihn dazu, die höchste Frömmigkeit in dem Verzicht auf die Kommunion trotz größter Begierde darnach zu erblicken: „goûter dans la séparation de l'Eucharistie les joies de l'humilité et du sacrifice“ (137). Diese „pénitence héroïque“ (140) bereitet den Weg für die allgemeine eucharist. Unwürdigkeitsangst der jansenist. Psychose (148). Saint-Cyran versagt sich auch selbst das Zelebrieren, um sich für Sünden der Unandächtigkeit zu strafen (142). Dieser eigenmächtige Individualismus gegenüber Kult u. Sakrament treibt den asket. Pathologen (172) geradezu zur Negierung der Kirche (151). Einigermassen gefeit gegen seinen Einfluß war dank ihrer geistlichen Bildung durch Oratorianer Mère Agnès Arnauld (1593—1671), Äbtissin von Port-Royal. Sie denkt liturgisch. Sie verfaßt einen *Chapelet secret du Saint-Sacrement* (202) als „pensées de Jésus-Christ en moi“ (203), eine Meditation über die Eucharistie in den 16 Jh. seit ihrer Einsetzung. Da sie die oratorian. Theozentrik, „das Sakrament zur Verherrlichung Gottes, nicht zur Verherrlichung der Seele“ nicht ganz versteht, gerät sie in gefährliche Nähe der Saint-Cyranschen Sakramentsenthaltung, noch bevor sie Saint-Cyran kennt; der Praxis des „asacrémentaire“ Saint-Cyran widersteht sie dennoch endgültig stärker als andere Maitres von Port-Royal. Sie fördert die sakramentalen Anbetungen, Besuchungen u. Andachten. Die alldonnerstägliche Aussetzung wird ihr jedoch von Rom verweigert (217). Sie weiß trotz aller sakramentalen Devotionen genau: „Honorer ce saint et divin mystère consiste principalement à le recevoir“ (219). Wie man an der Mère Agnès sieht, bedeutet die erste Generation von Port-Royal trotz Saint-Cyran noch „une des gloires du catholicisme français“ (241).

Die „Einsiedler“ von Port-Royal, darunter ehemalige Militärs wie Thomas du Fossé oder Sébastien Le Nain de Tillemont (246), gefährden das kirchl. Gemeinschaftsleben. „Leur désert . . . n'est pas catholique“ (252). Sie verfallen einem anthropozent. Moralismus. Tillemont bereitet sich auf jede Messe durch eine schriftliche (!) fromme Betrachtung vor (259), bei der er immer wieder die Aufrichtigkeit seiner Prädispositionen in Zweifel zieht, „une prière critique“ (261). Er will „travailler à profiter de la Passion“ (262). Tillemont nimmt es skrupulös genau mit Rubriken, Offizien, Prozessionen. Bei Hochämtern dient er als Diakon. An Festtagen ist er fast ununterbrochen in der Kirche von 4 Uhr morgens bis 5 Uhr abends. Den gregorian. Gesang liebt er über alles. Und dennoch sucht er einen Ausbruch aus der Liturgie in eine Liturgie des Schweigens, die allein Gottes würdig sei (278), „un culte et une adoration toute intérieure et toute spirituelle, comme dans les anges“ (277), die liturg. Quadratur des Zirkels.

Der „große“ Antoine Arnauld (1694) trennt das liturg. Leben für sich selbst von Dogma u. Moral ab u. zerstört es bei anderen, indem er sie kopfscheu macht. In demselben Traktat über die häufige Kommunion, in dem er die Reinheit eines Engels verlangt, um zu den hl. Mysterien hinzuzutreten, bemerkt er des öfteren, daß er täglich zelebriert (291). Ein Mann mit einer solchen „vie intérieure . . . vulgaire“ (293) „dévore le cœur de la charité qui fait vivre l'Eglise“ (296). Sein Buch senkt notorisch die Zahl der Kommunionen, veranlaßt lächerliche öffentliche Bußparaden und pseudoliturg. Extravaganzen, nimmt die Blumen von den Altären u. reduziert die Kerzen auf eine Mindestmenge (301). Der „Intellectualisme sectaire“ (305) hat ein Zerstörungswerk begonnen: Der Doctor, der über die Religion disputiert, lebt nicht mehr deren Mysterien (306).

Auch Pascal wird nicht nur von der Theologie des Jansenius, sondern auch von der aliturg. Haltung Port-Royals, einer „*dévotion au sens le plus délectable du mot*“ (323) infiziert, die höchstens noch gegenüber der Eucharistie „un sens liturgique très sûr“ (327) besitzt. Allein gegenüber dem radikalen Erlösungsgedanken der Liturgie *Terra, pontus, astra, mundus Quo lavantur flumine* (337), glaubt P. an eine Ausgewählten-Erlösung, die durch „Zeichen“ garantiert wird. Er sucht Emotionen, „manifestations éclatantes du culte“ (340) als „consolations spirituelles“ (343), „une faveur extraordinaire“ (334). Diese Voraussetzungen machen den echt myst. Charakter seines *Mémoriaux* fraglich. Man kann hier umgekehrt fragen, ob seine Deutung des „Feuer“-Erlebnisses nicht mit liturg. Reminiszenzen zusammenhängt wie: „*Probasti cor meum et visitasti nocte*“ (368). Die *Pensées* sind in ihrem Charakter ganz liturgiefremd. Br. hat sie systematisch verglichen mit U. Chevaliers *Poésie liturgique traditionnelle de l'Eglise catholique en Occident* (402). P. betont Erbschuld, Sündenleid, menschliche Gottesferne, die Lit. jubelt über die *felix culpa* dank der Erlösung u. kennt ein Opfer reinen Lobes *in cymbalis bene sonantibus* (387). P. will nur Zuflucht bei Christus u. verbirgt sich vor Gott Vater, die Kirche bittet Christus, uns dem Vater vorzustellen (390). P., der der Christenheit Gott Vater vorenthält, versagt zugleich Gott Vater den ihm gebührenden Kult (392). P. verbietet dem Menschen den Aufschwung aus seiner Gefallenheit, die Kirche lädt ihn dazu ein *cum angelis et archangelis* (398). P.s Christus herrscht über die „Eglise minuscule“ (400) der Ausgewählten, der Christus der Kirche herrscht über die ganze Welt (401). „P.s Christus ist für den Menschen da, der Christus der Kirche ist vorab zur Verherrlichung des Vaters da“ (402). Pierre Nicole, der Mystik unzugänglich (471), „ce jésuite manqué de Nicole“ (474) mißverstehen die Lit. ebenfalls. Nach ihm sollen die Mysterien Vorstellungen hervorrufen, wie z. B. das Kreuz mit dem blutüberströmten Heiland. Dann könnten Rührung u. Tränen kaum ausbleiben (502). Nur weil die Betrachtung, um nicht zu versanden, Abwechslung benötigt, habe die Kirche die Mysterien auf das ganze Jahr verteilt, jedem Tag einen anderen Heiligen gegeben u. die Psalmen nach den kanon. Stunden variiert. Lit. ist für Nicoles Mißverständnis „une méthode d'oraison mentale“ (528). Wer also, so schließt Nic. weiter, Meditation u. Exerziten angreife, greife indirekt das offizielle Gebet der Kirche an (529). Aus den genau umzirkten Tageszeiten zieht Nic. nur den Schluß, daß sich der hl. Geist nicht der Phantasie des myst. Beters unterwerfe: „Car Dieu aime l'ordre et la règle, et est ennemi de la confusion et du désordre“ (532). Nic. interpretiert also die Lit. in einem ganz unmöglichen Sinn, als regulierte „pensées pieuses“ u. „mouvements de piété“ (570).

V. *La Conquête mystique*. — 3. *L'Ecole du Père Lallemant et la Tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*. 411 S. Die jesuit. Mystikerschule ist ebenfalls liturgiegehemmt. P. Louis Lallemant (1578—1635) besitzt „une haute idée du service de Dieu“ (8), aber es fehlen dabei „la joie“ u. „l'esprit des enfants“ (12), die „poésie“ wird ersetzt durch „business“ (30). Durch die Praxis der „Garde du cœur“ (36) soll sich der Gottesdiener ein reines Herz schaffen u. erhalten. Lall. hat allerdings als einziger den Mut, im 17. Jh. allgemein die tägl. Kommunion zu empfehlen, allein in Verbindung mit der tägl. Beicht: „Plus on se confesse, plus on se purifie“ (41). Wenn die ständigen celebrantes (53) und communicantes (54) die Gaben des hl. Geistes, die in ihnen vorhanden sind „dans un degré physique fort élevé“ (53), dennoch nicht spüren, so sind, nach Lall., daran ihre läßlichen Sünden schuld, welche jene gebunden halten (tiennent comme liés). Über evidente myst. Gnaden sich zu wundern habe anderseits der Christ kein Recht. Denn: „Après l'Incarnation, nous ne devons rien admirer“ (63).

Lallemants Schüler Jean Rigoleuc (1595—1638) ist „liturgischer“ in seiner Haltung. Er rügt die affektive Frömmigkeit: „Vous mesurez les profits de vos communions par les effets sensibles de la grâce. C'est une faute grossière . . . La grâce, on ne la ressent point . . . On peut aimer parfaitement Dieu sans savoir qu'on l'aime“

(76). Diese Haltung des Jesuiten spielt eine große Rolle bei den breton. Missionen, so daß diesen der Lokalpatriotismus eines Ernest Renan noch im 19. Jh. vorwarf „d'avoir systématiquement négligé le culte des saints locaux“ (91). Die Patres Le Nobletz und Maunoir führen bei ihren Missionen liturgisierende Prozessionen ein, bei denen der leidende Heiland in violettem Gewand, die Virgines in weißem, die Martyres in rotem Gewand erscheinen (102), sie pflegen dabei auch die Offizien mit 2 Chören (116).

Eine theozentr. Grundhaltung war vor den Missionen in der Bretagne vorbereitet durch einige Mystikerinnen wie die heute noch verehrte Armelle Nicolas (1606—1671). Dieses arme Dienstmädchen, das in seiner ersten relig. Exaltiertheit bei den Mahlzeiten glaubt „que tous ses morceaux étaient trempés dans le divin sang“ (124), erkennt als reife Mystikerin „bien du mélange de nature . . . en ces excessives ardeurs“ (124). Eine andere, M^{me} du Houx (1616—1677), wird als „dame si éclairée“ vom Bischof von Rennes nach Loudun gesandt, um die echte oder falsche Mystik der Mère Jeanne des Anges festzustellen (143). Der offizielle Exorzist von Loudun, P. Jean Joseph Surin (1600—1665), selbst seitdem jahrelang besessen oder geistesgestört (153), entdeckt in Marennes die heiligmäßige Marie Baron, die er als Gattin, Mutter und Kaufmannsfrau in ihrer Frömmigkeit „magnifique“ nennt (170). Unter ihrem Einfluß steht die mit einer Marienvision begnadete Madeleine Boinet (172), welche von da an die hl. Jungfrau verehrte „par un respectueux silence“, nicht mit „diverses pratiques en son honneur“ (175). Der katastrophale Exorzismus, den P. Surin in Loudun 1634 an der Mère Jeanne des Anges vornahm, begnügte sich leider nicht mit den Vorschriften des Rituals. Diese waren mindestens seit 1566 vernachlässigt worden, als Jean Dubourg, der Bischof von Laon, den Exorzismus an Nicole Aubry in Verviens zu einem apologet. Effekt für die Hugenottenbekehrung ausmünzen wollte (187). Gegen die Warnung des Rituals *ne facile credat aliquem a daemonio obsessum esse*, macht auch Surin aus der exorzist. Behandlung der Nonnen von Loudun eine Erbauung für das Volk (189). Er verstößt gegen Buchstaben u. Geist der Vorschriften u. erweist sich, verglichen mit der liturg. Spiritualität eines Hilarion u. Hieronymus, als abergläubisch (193). Er will absolut mehr u. anderes tun, als die liturg. Vorschrift meint, indem er stellvertretend die Besessenheit auf sich zu nehmen u. den Exorzismus in eine Seelenführung umzuwandeln sucht. Als „Exorciste directeur“ trachtet er, Jeanne des Anges durch die Kommunion (233) u. durch Ermahnungen zum inneren Gebet (231) zu heilen. Statt Sacramentale also modernste Methoden, „travail d'assimilation“ (233), „méthode morale“ (236). Aber auch Surin ringt sich endgültig aus seinem „moralisme mystique“ zur Anbetungshaltung des humanisme dévot durch. Er ersetzt den „intellectualisme pieux“ (277) seines Ordens durch ein schlichtes: „On doit aller à l'oraison comme à un repas“ (295).

VI. *La Conquête Mystique*. — 4. *Marie de l'Incarnation* — *Turba Magna*. VI + 529 S. Der Ursuline Marie de l'Incarnation (geb. 1599), Mitarbeiterin der französ. Mission in Québec, ehemals M^{me} Guyard-Martin, geht die Religion schon als Kind durch liturg. „lambeaux des psaumes, paroles de Notre-Seigneur dans l'Evangile“ (12) so ein, wie den Bauern die Weisheit durch die Sprichwörter eingeht (13). Als sie im Stadium der Illumination nicht mehr aktiv beten kann, erlebt sie eine Ausnahme bei den Psalmen des Offiziums. „Le sens des Psaumes m'était découvert avec une douceur que je ne puis dire, et, en ces rencontres, j'avais la liberté de les réciter“ (27). Die hl. Texte bestätigen ihr am besten die göttlichen Dinge, die sie „erleidet“ (36, 43). Aus den Briefen der Mère Marie de l'Incarnation geht hervor, daß der 1659 als apostol. Vikar nach Kanada gesandte François de Laval-Montmorency strengsten liturg. Gesang (à voix droite) für die Hochämter u. Unterbindung jeden Gesanges bei den stillen Messen fordert, um beim Celebrans keine Zerstreuung herbeizuführen (120). Innerhalb der Analyse ihrer geistl. Erlebnisse gibt uns Marie de l'Incarnation einen seltenen Hinweis auf das Korrelat von Mystik und Lit.: „Assistant au chœur, à la psalmodie, pendant qu'un côté récite son verset, je me familiarise

avec Notre-Seigneur, touchant le sens de ce qui se dit, . . . et quand notre côté récite le sien, je passe de l'acte intérieur à cet extérieur; et ainsi, l'un correspondant à l'autre, je ne sors point d'avec cette divine Majesté . . . Quand le sens des Psaumes n'est découvert, . . . je me sens transportée en toutes manières . . . intérieurement et extérieurement, d'un esprit d'allégresse" (172). Br. kommentiert, das wahre kontemplative Leben versuche eine vollkommene Ordnung zwischen der individuellen Inspiration u. der Autorität der Kirche herzustellen (175). Dom Claude Martin, der Sohn von M^{me} Guyard-Martin, seit 1690 Prior von Marmoutier, hat neben seinem aszet. u. wissenschaftl. Programm (Väter-Ausgabe), präzise liturg. Tendenzen: Ausschmückung von Altar und Kirche, „majestätische“ Gestaltung u. Korrektur der Offizien, Verfassung neuer Offizien für die Martinsfeste, Ausschaltung der Kinder wie der verheirateten Männer beim Altardienst (220). Sein Biograph Dom Edmond Martène gesteht, nach Dom Martins Tod lieber eine Bekenner- als eine Totenmesse gelesen zu haben, „mais il faut attendre que celui à qui Dieu a donné le pouvoir de déclarer les saints, le mette par son autorité au catalogue des bienheureux“ (225).

Eine Merkwürdigkeit für das 17. Jh. ist die relig. Gruppenbildung um einen Laien wie Jean de Bernières (229), Beweis für die damalige Höhe der „idée du sacerdoce chrétien“ (230). Dieser Bernières-Kreis hat einen radikalen theozentrismus (237). Der Archidiakon Henri-Marie Boudon sorgt sich vor allem um die „décence de tout ce qui concernait le culte“ (247). Auf seiner Reise durch Bayern bewundert er, offenbar von dem starken Barockcharakter beeindruckt, „l'ordre et la pompe avec laquelle on y célébrait les saints mystères, même dans les simples villages, où des musiciens contribuaient à donner au culte divin plus d'éclat“ (261). Die Gründerin des Ordens vom fleischgewordenen Wort, Jeanne de Matel, mit ihrem „mysticisme flamboyant“ (267), hat zur Lit. ein romantisches Verhältnis. Nach ihrer Lebensbeschreibung durch die Mère de St.-Pierre betet sie zu Gott, wenn sie Latein verstünde, würde sie ihn ebenso lieben wie die hl. Katharina von Siena (279). Voreingenommen für das Latein, mit einem riesigen Gedächtnis (293) und großer Phantasie ausgestattet, versteht Jeanne de Matel mit 19 Jahren die liturg. Texte ohne Spracherlernung; sie glaubt daher an eine „connaissance miraculeuse de la langue latine“ (281). Als Opfer ihrer Illusion u. ihrer staunenden Beichtväter (294) gibt diese Dichterin ihre Paraphrasen liturg. Texte aber auch als neue Offenbarungen aus, ohne zu merken, daß „sie das biblische Salz dumm macht“ (303).

Das spontanste Verhältnis zur Lit. haben wohl die verheiratet in der Welt lebende Marguerite Romanet u. die Ursuline Catherine Ranquet, die beide um 1650 ihre geistl. Erfahrungen niederschrieben. Marg. Romanet empfindet das störend Devotionale u. das Mysterium Gefährdende am gotisch-barocken Kruzifix, weshalb sie ausruft: „J'ai le désir de voiler tous les crucifix“ (319). Sie drückt es — für Laienverhältnisse fast ein Unicum im 17. Jh. — durch, daß sie täglich kommunizieren darf. Ihre Begründung: „Le même amour me fait craindre et me fait réjouir“ (320). Sie wehrt sich gegen den Rat des Beichtvaters, nur „actes de désir“ zu erwecken, weil dies ihrem „instinct de grâce“ gegenüber künstlich sei (321). Sie hat stärkste Hemmungen, für zeitliche Anliegen die Fürbitte der Heiligen zu bemühen (322). Trotzdem sie auf ihrer myst. Gebetshöhe gewisse Schwierigkeiten beim mündlichen Beten hat, pflegt sie das Gemeinschaftsgebet in der Familie, „parce qu'il me faut servir mon mari et ma mère, répondre aux domestiques“ (322). Catherine Ranquet hat das Wort hinterlassen: „Le chant et la psalmodie dont j'entends quelque chose ont pouvoir de ravir mon esprit et d'enflammer mon cœur; mais je suis étonnée que certains mots que je n'entends point font ce même effet“ (337). Sie „erstaunt“ auch darüber „d'avoir été de longues années dans l'oubli de la très Sainte Vierge“ (338).

Antoinette de Jésus († 1678) begreift von ihrer Mystik aus ganz tief die Kirche: „L'Esprit d'un Dieu qui voulait se répandre dans son Eglise comme principe de

vie“ (351). Ihr myst. Leben hält sie bewußt aufrecht durch Sakrament u. Mysterium, „la perpétuité du Saint-Sacrement comme sacrifice et comme viatique“ (367) qui „unit corporellement et spirituellement à un Dieu qui opère une extension de l'Incarnation“ (367). Sie findet per viam ordinariam et extraordinariam „le Christ répandu“: „Pour vous expliquer la façon de l'écoulement de ce torrent de grâces, je vous dirai, que cela se fait, comme si Jésus répandait en moi son esprit . . .“ (359).

Von der turba magna der einzelnen französ. Provinzen berichtet Br. wenig Liturgisches. Marie-Thérèse Erard (1652—1699) förderte als Oberin des Klosters Notre-Dame du Refuge in Nancy die Herz Jesu-Verehrung durch Errichtung einer Herz Jesu-Kapelle mit täglich gemeinsam gebeteter Litanei sowie durch Einführung einer Herz Jesu-Messe an den Quatemberfreitagen (387). Die Dijoner Ursuline Marguerite de Saint-Xavier (1603—1647) ersinnt einen „Gloria Patri“-Rosenkranz zu Ehren der Trinität (397). Die Dominikanerin Julienne Morel (1594—1653) in Avignon verherrlicht die Matutin als „une des plus saintes observances“ (426). Der Bischof von Bethlehem Christophle d'Authier de Lisgaud (1609—1667) ist bei seiner starken Eucharistieverehrung der Verf. eines nicht bekannten Hymnus: *Jesu tibi sit gloria — Qui lates amantissime — Sub bina signi specie — Per cuncta mundi saecula* (431). Jean Desmarets de Saint-Sorlin, bekannter Dichter u. Akademiker, theoretischer Vulgarisator der Mystik mit seinem Buch *Les Délices de l'Esprit*, hat stark ästhet. Begründungen der Poesie u. Musik für den Kultus. Auch er versucht Mystik mit Lit. zu verbinden, wie die Titel seiner Werke zeigen z. B.: *Le Cantique des Cantiques représentant le mystère des mystères, dialogue amoureux de Jésus-Christ avec la Volonté, son épouse, qui s'unit à lui en la réception du Saint Sacrement* (1696). Das weiße Pferd der Apok. 19, 11 ist für ihn „la sainte hostie qui est comme le cheval qui porte le corps de Jésus-Christ“ (485). Im übrigen liegen bei seinen *Délices de l'Esprit* die „grottes des Mystères et des Sacrements“ mit ihren „admirables sources d'eau vive“ (507) auf einer tieferen Ebene als die Kammern der reinen Beschauung.

VII. *La Métaphysique des Saints* I. — II + 422 S. Die Metaphysik der Heiligen besteht übereinstimmend in der radikalen Anbetung Gottes. Insofern hat sich seit den ältesten Zeiten der Kirche bis heute nichts geändert. Für Br. ist es deshalb unfassbar, daß François de Sales von seinem jüngsten Biographen, dem Abbé S. Vincent, anthropozentrisch, moralistisch, antibenediktinisch u. antiliturg. aufgefaßt wird. Nach Vincent beruht die Bedeutung des hl. Franz v. S. in der angeblichen Überwindung des „ascétisme liturgique . . . qui repose sur une conception craintivement révérentielle de la Divinité“ (28). Er meint „Le regard du Bénédictin est premièrement sur Dieu; le regard du Salésien est avant tout sur soi“ (31). Wenn nun Fr. v. S. trotzdem die Wichtigkeit der Lit. betone, so sei er „liturgiste, parce que le culte public est un merveilleux agent de culture individuelle“ (34). Gegen Vincents Quisquien zitiert Br. u. a. einen entscheidenden Satz des hl. Franz: „Toutes choses sont créées pour l'oraison, et, lorsque Dieu créa l'ange et l'homme, il le fit afin qu'ils le louassent éternellement“ (40). In der *Philosophie de la Prière* (48) ist freilich auch die Lit. (96), weil zu äußerlich aufgefaßt, nur ein Präludium des wahren Gebetes der reinen Liebesakte, die sich in der „fine pointe de l'âme“ vollziehen. Trotzdem ist Fr. viel „liturgischer“, als man gemeinhin glaubt. Die devotionalen Gefühle des relig. Affektes beweisen ihm gar nichts: „Nous ne sommes pas plus assurés d'avoir (l'amour) en le sentant qu'en ne le sentant pas“ (80). Der echte Beter gleicht dem tauben Harfenvirtuosen, der selbst nicht hört, was er spielt, u. auch weiterspielt, wenn sein König nicht zuzuhören scheint (89). Gerade für das einzig mögliche Gebet einer ontischen Unio mit Gott legen nicht die Affekte, sondern die sakramentalen Gnaden den Grund: „La fine pointe du petit baptisé est déjà unie à Dieu“ (101). Die sales. Gebetsauffassung deckt sich vollkommen mit der berullischen, wie eine Synthese beider zeigt in dem Werke *Conduite d'oraison pour*

les âmes qui n'y ont pas facilité 1634 von P. Claude Séguenot (113). Dieser kämpft gegen die „malaria des milieux dévots“ (114). Den an geistl. Malaria leidenden petites âmes antwortet der fromme Verf.: „Une âme qui a la foi du mystère qu'elle veut honorer, que lui importe-t-il d'y voir autre chose que le mystère même?“ (123). Er will sagen: die affektische, nicht liturg. Gebethaltung, die sich mit Verstand u. Willen „Tröstungen“ verschaffen will an Stelle einer dienend-verehrenden adhérence, die mehr auf „actes“ ausgeht als auf „états“, versperrt geradezu Gott den Weg, hebt das „Gebet“ als Gebet auf. „L'âme ne doit pas être attachée à ce que Dieu opère en elle, mais à Dieu opérant en elle“ (135). Der Vulgarisator des hl. Fr., sein Schüler J. P. Camus, bestätigt die panmyst. Gebetsauffassung des Meisters. Wer die Seele am Aufstieg mutwillig hindern will, der braucht ihr nur hyperaktivistische, pseudoaszet. Rezepte zu verschreiben wie „tant de suffrages et antiennes au Saint-Esprit, à la Sainte-Vierge . . . , aux saints patrons et protecteurs de nom, du mois, de l'an, de l'Ordre, de la paroisse, du diocèse . . . , tant de recommandations de l'Eglise et de l'Etat, des vivants et des morts“ (156). Wie vertrage sich das alles mit dem Faktum des Lebens Christi in uns? (162).

Ein Verbreiter der sales. Gebetsauffassung in der prakt. Seelsorge, P. Hercule Audifret (1603—1659), empfiehlt die kurzen Stoßgebete u. vergleicht sie jenem „hymne éternel et céleste, qui n'est composé que d'un mot toujours répété: Sanctus, Sanctus . . .“ (174). Als Spiritual der Benediktinerinnen von Jouarre bekämpft er die geistl. Führungssucht, „l'empressement de voir un directeur“ (184). „N'est-ce pas assez que vous soyez devant Dieu, et que Dieu vous y souffre?“ (191). Ein weiterer Kämpfe des reinen Gebetes ist der Oratorianer Jean-Baptiste Noulleau (1604—1672). Er schreibt ein Kap. über *L'Esprit du Christianisme dans le Saint-Sacrifice* (214) u. prägt über das liturg. Kirchenjahr den wundervollen Satz: „C'est ainsi que, s'étendant sur Jésus Christ tout le long de l'année, on tire vie de tous ses mystères“ (227). In die gleiche Richtung stellt sich der Franziskaner Paul de Lagny († 1694), der dem wahrhaft theozentr. Beter, auch wenn er keine aszet. Einzelakte kennt, die Vollkommenheit zuspricht; denn er gleiche dem Grammatiker, der gerade deshalb eine Sprache beherrscht, weil er sich nicht in jedem Einzelfall der theoret. Regel zu erinnern braucht (274).

François de Clugny (1637—1694) zieht aus der theozentr. Gebethaltung die Folgerungen für das Bußsakrament. Der „Etat“ des Sündigseins, „le poids du péché“, eine Art Erlebnis des Felix culpa, muß den Christen hindern, in der Beicht nichts anderes zu sehen als eine „recherche de se mettre en repos et de se soulager“ (292). Hier werde oft „amour-propre“ und „haine du péché“ verwechselt (293). Wer das Kyrie in der Messe zu beten versteht (299), rennt nicht zum Beichtvater wie zum Zahnarzt (294), sondern erscheint vor Gott immer wie ein Abgrund (302) ohne devote Redensarten, „petites figures puériles“ (304), nicht mit dem Gefühl der „honte“, sondern mit dem des kreatürlichen „néant“ (311).

In wie weite Kreise die liturg. Gebethaltung im 17. Jh. vorgedrungen war, bezeugt Jean Aumont, der „Winzer von Montmorency“, der ein myst. Buch mit Bildern aus der Weinbauersprache schreibt (321 ff.): Gott nicht auf dem Speicher suchen, während er im Keller der kostbaren Weine leise pocht! Dieser mystisch-liturg. „Vigneron“ wagt den kühnsten „défi à la dévotion bourgeoise“ (348), die sich erst häuten müsse wie eine Natter (349), um in den richtigen „état d'oraison“ zu gelangen. Es bildet sich eine ganze „Ecole cordiale“, eine Schule der Gebets-vertiefung, ein „Oratoire du Cœur“ (369).

Die grundsätzliche Anwendung des panmyst. Gebetes auf das liturg. Gebet der Messe u. der kanon. Stunden hat der Oratorianer Louis Thomassin (1619—1695) in seinem *Traité de l'Office divin* durchgeführt. Nach ihm wird das liturg. Gebet erst zu dem, was es sein soll, wenn der betenden Gemeinschaft die Kontemplation, also die „oraison mentale“, wirklich die innere Form des Offiziums darstellt. Andererseits

hat diese innere Form eine Art prästabilisierte Harmonie in der Lit. selbst 1. infolge der ontischen Zustimmung (*adhérence*) der Gläubigen durch die bloße Tatsache der Opferbeiwohnung u. des „Mitopferns“ an sich (386, 396), 2. infolge der Überfülle des liturg. Gottesdienstes an antiintellektuellen Elementen (Rhythmen, Cursus der Orationen, ohne histor. Bildung unverständliche Schriftstellen der Psalmen u. des AT, „Alleluia“ u. „Amen“, Zeremonien), welche die reflektierende Meditation unmöglich machen. Br. nennt das, was Thomassin sagen will, „la sainte électrification de l'Office“ (389). Eine Bestätigung seiner Theorie sieht Thomassin in den ältesten „Pausen“ u. „Silentien“ zwischen den Psalmen, mit denen die liturg. Beter immer wieder ihre „adhérence“ und ihr „acquiescement“ betonten (390, 405). Thomassin ist auch ein großer Verteidiger der Kirchenmusik, weil gerade die *scintilla animae* eine Neigung habe „pour tout ce qu'il y a d'harmonieux“ (400). Er ist übrigens kein Liturgiker im modernen Sinn. Nur keine Erklärungen, nur keine Latein-Kenntnisse für die Laien, nur kein meditatives Durchdenken der liturg. Texte! Denn der Prière pure-Charakter des Offiziums besteht ja gerade in der „désintellectualisation“ (vgl. S. 413) des Gebetes. Hier finde ich auffällige Behauptungen mit der Rolle der Lit. in der Religionspsychologie Rudolf Ottos.

VIII. *La Métaphysique des Saints*, II. — 442 S. Die Dominikanermystik des 17. Jh. u. ihre Hauptvertreter Chardon u. Piny lehrten im Prinzip die liturg. Gebetshaltung als grundsätzlich auch für den einzelnen Christen: „à vouloir être Sa joie, sans penser qu'il doive être la nôtre“ (128). Die radikal theozentr. Einstellung heißt bei Piny „Laisser faire“. „Dès que ce laisser-faire paraît . . . il y a prière“ (150). Diese Haltung bekämpft entschieden die „panhedonistische“ Gebetseinstellung „qui n'admet pas de prière que n'accompagne quelque délectation“ (175). Vor der Gefahr der Verwechslung mit einigen „francs-tireurs excentriques de la Contre-Réforme“ (202) pflegten auch die Jesuiten unter ihren ersten Generälen Mystik wie Lit. So weihen sie in ungewöhnlich feierlicher Weise einen Weinberg „la première fois . . . qu'on faisait une semblable cérémonie“ (206) in Gegenwart von Franz Borgia. Praktische Gründe treiben sie zum Verlassen dieser Linie, deren Fehler ihnen scheint „de ne pas admettre, dans la communion des saints, la distinction entre roturiers et aristocrates“ (226). Ihre prière-vertu (231), zuerst scharf betont gegenüber Álvarez (1533—1580), ist ein Aszetismus, der die Abschaffung des Chor-gebetes (259) logisch fortgesetzt u. den „enrichissement moral de l'âme“ erstrebt (261), aber nichts mehr zu tun hat mit dem „miracle de la Pentecôte“ (260). Diese asz. Gebetshaltung bedeutet „une révolution métaphysique, le renversement total des valeurs . . . ; le théocentrisme cédant sa primauté au culte moral du moi, ou à l'anthropocentrisme“ (262). — Der Pater Grasset SJ (geb. 1618) führt zwar noch Stoßgebete ein, die ihm für gebetsgehemmte Sünder wie für hohe am diskursiven Gebet behinderte Mystiker gleich geeignet erscheinen u. sich obendrein an die Lit. anlehnen, z. B. „Parlez mon Dieu, car votre serviteur écoute“ (304) oder „Gardez-vous bien d'éveiller ma Bien-aimée“ (305). Bourdaloue aber verlangt schon von jedem Gebet u. jeder Kulthandlung, daß sie gefühlt, empfunden, gleichsam von Gott merkbar bestätigt wird — der theoretisch extrem unliturgischste Standpunkt: „L'effet normal de tout recueillement . . . , les visites au Saint-Sacrement, la sainte communion, (est) de nous mettre en communication intime . . . (sentie) avec Dieu“ (336). Hier wird das ontisch Religiöse gefährdet durch eine „euphorie spirituelle“ (344), einen „égotisme sacré“ (349). „A cette pointe extrême de l'ascétisme, . . . le roc du devoir disparaît presque sous les fleurs de la dévotion“ (353).

IX. *La Vie chrétienne sous l'Ancien Régime*. III + 395 S. Das christl. Leben ist hier identisch mit der Ausschöpfung von Sakramenten u. Sakramentalien. Die Erneuerung der Taufgelübde wird zur „dévotion au baptême“ (3). François de Saint-Pré macht aus dem immer wieder zu verlebendigenden „Consentio tibi, Christe“ (10) eine Adhärenzmystik *sui generis*, eine Bewußtmachung der „substitution réelle

du pneuma à la psyché“ (9). Der Täufling, der noch um die Wende des 17. u. 18. Jh. den Jahrestag der Taufe bis in sein höchstes Alter feierlich begeht, „ratifie l'adhésion, où se sont engagés pour lui le parrain et la marraine“ (15). Die Taufzeremonien werden wieder lebendig gemacht als Begräbnis u. Auferstehung mit Christus (19). Der Taufexorzismus, von den ersten rationalist. Priestern aufs äußerste bekämpft u. gefährdet, wird von dem großen Liturgiker Duguet mit feinem Verständnis verteidigt: „Si l'on me demande, où est le démon (nach der Taufe), je répondrai qu'il me suffit qu'il ne soit pas encore sous les pieds, afin que j'aie droit de l'exorciser“ (32). Das weiße Taufgewand wurde durch ein Skapulier symbolisiert, das man lebenslänglich trug (34). Erzieherisch legte man Wert darauf, die Kinder öfters zum Taufbrunnen zu führen, bei Taufen zusehen zu lassen u. sie zu den Karsamstageremonien zu bringen. Ja aus dem J. 1737 existiert sogar der Plan zu einem „Office pour l'anniversaire du saint Baptême avec vigile et octave“ (41).

Bei der Eucharistie sucht Br. vor allem das Problem der häufigen Kommunion im 17. Jh. zu klären. Die Kommunion erscheint der breiteren Öffentlichkeit weniger ein liturg. als ein asketisch-myst. Problem. Die Häufigkeit ist hier eine individuelle u. seelenführungsmäßig zu regelnde klassische Mitte u. Resultante aus den Komponenten Sehnsucht u. Würdigkeit, Gottesverherrlichung u. Seelennutz, Hunger u. Lauheit, Theozentrik u. Anthropozentrik, oui u. non (68), Amour u. Révérence (71), Rigorismus u. Laxismus (104). Br. weist nach, daß in dieser Balancierung (68), die praktisch zu einem Durchschnittsregulativ der 8- oder 14täg. Kommunion führt, kein Unterschied zwischen Jesuiten u. Jansenisten, auch nicht zwischen anderen Orden u. Gruppen besteht. Arnaulds *La fréquente* nimmt zu dieser communis opinio gar nicht Stellung. Sie ist vielmehr ein Buch der Bußdisziplin u. Vorbereitungspraxis. Ihre Interpretation als eine Empfehlung der „communion rare“ geht auf den entarteten Spätjansenismus des 18. Jh. zurück. In den Reserven gegenüber der tägl. Kommunion (communion très fréquente) für alle nicht exemplarisch Vollkommenen, d. h. solche ohne „affection au péché véniel“, besteht im 17. Jh. volle Übereinstimmung.

Die Messe selbst erfreut sich während der kurzen Zeit der Hochklassik (1650—1700) einer wirklich liturg. Deutung (philosophie sacrificielle). (Darüber vgl. Ed. M. Lange, *Vergessene Liturgiker des 17. Jh.* in diesem Jb. 11, S. 156—63). Dieselbe Zeit bietet den Gläubigen eine wörtl. Übersetzung des Ordinarius, einschließlich des Kanons, während das 18. Jh. sich wieder für die Paraphrase entscheidet u. zu einer Betätigungsspaltung zwischen Priester u. Laien beim hl. Opfer zurückkehrt, wie sie merkwürdigerweise auch einem hl. Franz v. Sales selbstverständlich war (156). Denn vor 1650 bringt man es in der nachtridentin. Kirche nicht fertig, das „centre de la religion chrétienne“ (132) anders aufzufassen denn als „un des exercices de la vie dévote“ (129). Den liturg. Opferbegriff arbeitet zum ersten Male sauber heraus Amelote in seinem *Abrégé de la Théologie* (1675). Er unterstreicht wie Duguet die unteilbare Synthese des „sacrifice de la Croix“ u. des „sacrifice de la Cène“ im Meßopfer (145), der „immolation secrète de la Croix“ u. der „immolation liturgique de la Cène“ (148). „Brisez cette unité . . . et il n'y aura plus «rien de sérieux» dans l'institution de l'Eucharistie“ (153). Aus diesem letzten Ernstnehmen des eucharist. Gedankens erwächst das Buch von Letourneux *De la meilleure manière d'entendre la Sainte Messe* 1680 (158). Diese Methode ist das Mitbeten u. Mitopfern, wie sie etwas zurückhaltender schon 1651 der Erzb. von Rouen François II de Harlay empfohlen hatte. Let. rügt als unhaltbar, daß Zelebranten die ganze Opferung vornehmen, während das Volk das Credo singt: „Ils offrent à Dieu ce qu'ils n'ont pas encore reçu du peuple“ (162), u. ebenso, daß der Priester allein kommuniziert (163). Letourneux' liturg. Ansätze zur Bereitstellung des unverkürzten Meßtextes für das Volk werden nahezu vernichtet durch die These von der Profanation der Mysterien, wie sie Vallemont in seinem Buche vertritt: *Du secret des Mystères ou l'Apologie de la rubrique des missels* (168). Vallemonts Philosophie du secret klammert sich an die „submissa

voce“-Vorschrift, die der „Liturgiehistoriker“ Let. leicht entkräften kann: „Le Canon se prononçait autrefois tout haut et . . . il se prononce encore ainsi dans l'Eglise grecque“ (172). Dank den Intriguen Mazarins gegen de Retz bekommt aber die Auffassung Vallemonts insofern Recht, als Rom durch ein Breve die Übersetzung des Missale ins Französ. verbietet. Der Papst scheint geglaubt zu haben, daß man in Frankreich Französisch als Kultsprache einführen wollte (181). Der Schlag war für die Liturgiker, die „filii perditionis“ des Breves (182), vernichtend. Jansenisten u. Jesuiten (anläßlich einer Mission in Chartres 1728) wettern nun mit vermeintlicher Rückendeckung um die Wette gegen die Übersetzung des Ordinariums (191). Die Zeit der „Paraphrase“ der Liturgie hat begonnen. Noch Guéranger macht sich zum Verteidiger des Nichtübersetzens des lat. Kanons.

Die Spannung zwischen liturg. u. privatmyst. Eucharistiekult erzeugt eine neue Andachtsform, die „Adoration Réparatrice“. Mit dem Sonderzweck der Sühneanbetung gründet die Benediktinerin Catherine de Bar, M. Mechthilde du Saint Sacrement, 1652 die Congrégation des Filles du Saint-Sacrement (207). Bei ihr ist die Idee des Mitopferns, des Sich-Opferns lebendigstes Leben geworden: Sacrifice = anéantissement de soi-même = pur amour (209). Diese neue Opfergesinnung frommer Seelen will die Strafen, welche die Verunglimpfung des hl. Sakramentes auf sich ziehen, an deren Stelle freiwillig verbüßen. Es entstehen Litaneien u. Offizien (219), u. die Adoration réparatrice erobert sich die Pfarrkirchen. Unbeschadet ihrer aszet. Höhe bleibt sie eine jener „dévotions“, an denen das 17. Jh. reich war, wie die „dévotion toute particulière à la vue des (saintes) espèces“ von Père Noulleau (237), der „Chapelet du Saint-Sacrement“ (240), die „visites“ u. die „saluts“ (245).

Die liturg. Bestrebungen werden gefördert durch die Beschneidung der volkstümlichen Auswüchse der Marienverehrung, wovon sich die 2. Hälfte des 17. Jh. protestant. Konversionen versprach. Die Zeit von 1656–80 stellt geradezu eine Krise der Marienverehrung dar (252). Die liturg. Marienverehrung mit Zentrierung auf das Inkarnationsmysterium wird von Gilbert de Choiseul, Bischof von Tournay, auf den Spuren Bérulles empfohlen (260), ebenso von Crasser, Bourdaloue (264) u. dem 1670 konvertierten Historiographen Pellisson, der schreibt, er habe „une extrême répugnance“ gegen die Marienverehrung empfunden, er empfinde aber nunmehr „une extrême douceur, aux termes où l'Eglise nous la recommande“ (265). Liturg. kann auch die Kritik an der Spasimo-Auffassung der Mater dolorosa u. die Beanstandung des „Stabat Mater“ genannt werden (281).

Was das Sakrament der Ehe betrifft, so bemüht sich das 17. Jh. vor allem um eine Sinngebung, die, von hoher Warte aus vorgenommen, sehr tief u. sehr schwungvoll ist. Allein vor dem nüchternen Realismus der Lit. erweist sich sogar das myst. „Sublime“ nicht frei von Widersprüchen u. Verkrampfungen. Beachtlich ist, daß die erhabenste Ehebelehrung, die *Instruction dialoguée* von 1683 an die Traueremonien anknüpft, „pour donner aux chrétiens l'expression de la nature du Sacrement“ (293). So soll das „Ja“ der Eheleute dem „Fiat“ Mariae u. dem Ja des Heilandes zur Erlösung entsprechen (295). Dadurch soll die fleischl. Verbindung zugleich eine „union à l'intention de Dieu“ u. ein „désaveu de la concupiscence“ werden (301). Die Gebete der „mulier praegnans in periculis partus“ jener Zeit haben, verglichen mit der einschlägigen Benedictio im *Rituale Romanum*, alle ein Manko, sei es einen manichäischen Nachgeschmack (309), seien es abergläubische Restspuren (311), sei es ein gewisses Zögern, sich (wie die Liturgie) zur Größe u. Heiligkeit der Ehe zu bekennen (312). Die Programme der Kindererziehung gehen dahin, das Kind ganz frühe mit den Mysterien vertraut zu machen, „familiariser leur cœur avec les choses divines“ (326), „les (die Kinder) considérer par l'excellence et la noblesse de leurs âmes, et par les dons qu'ils ont reçus du Saint-Esprit au baptême“, wie sich Frain du Tremblay 1685 ausdrückt (325). Der Vorschlag des hl. Franz von Sales einer „fête au jour anniversaire du mariage“ findet ähnlich, wie bei der Taufe, in der Praxis Beachtung (330).

Im Rahmen des „Art de mourir“ spielt die geistl. letzte Ölung (L'extrême onction spirituelle) eine Rolle. Sie ist ein Gegenstück zur geistl. Kommunion u. bedient sich sowohl paraphrasierender Gebete, die auf die liturg. Gebete aufgepfropft sind, wie eines Kruzifixes zur Berührung der eigentlich zu salbenden Stellen (368). Hier ist für Br. wieder das Verfahren der Anknüpfung an liturg. Grundlagen, wie bei jeder Devotion, in seiner Gesetzmäßigkeit zu greifen (368). Ähnlich ist in einem bauerlichen Abendgebet des Quercy davon die Rede, wenn der Beter während der Nacht stürbe, dann möge ihm das genommene Weihwasser als heiligstes Sakrament gedient haben (366). So anfechtbar alle diese Dinge liturgisch sein mögen, die ganze „Préparation à la mort“ des 17. Jh. dient dazu, den Tod zu lieben, für Bossuet ein unabdingbares Kennzeichen des Christen (376). Bourdaloue drängt darauf, daß am Sterbebett nicht der „prêtre“ vom „orateur“ verdrängt wird (337). Wenn man beim Tode hoher Persönlichkeiten dem Andrang des Volkes wehrt, so ist die noch bei Erasmus *De praeparatione ad mortem* zu findende Idee: „La plus sensible consolation est . . . l'idée de la communion de toute l'Eglise, qui est le corps de Jésus-Christ“ verloren gegangen (355). Die hl. Barbara beginnt in Sterbelitaneien eine ungewöhnlich breite Rolle zu spielen, wie ihre Benennungen als Todespatronin beweisen: *Mortis vaticum — mater confessionis — Ad te currunt morientes, . . . in te sperant agonizantes* (362). Die pestkranke Catherine, die 1633 allein u. verlassen auf dem vorher aufgesuchten Friedhof stirbt, ist bestrebt, an ihrem eigenen Grabe alle ihr bekannten Zeremonien u. Segnungen vorzunehmen (385).

X. *La Prière et Les Prières de l'Ancien Régime*. 355 S. Das 17. Jh. als „le siècle de l'Esprit“ hängt ebenso stark am offiziell formulierten Gebet wie am sakramentalen Leben der Kirche (1). Gegen den Jesuiten Guilleré, der durch seine Ablehnung des mündlichen Gebetes zugunsten der Meditation, ohne es zu wollen, auch die „incomparables formules“ (12) der Lit. gefährdet (17, 24), erhebt sich wiederum Duguet, der Liturgiker par excellence. Einer Dame, die Duguet um die Abfassung von neuen „actes après la communion“ ersucht, antwortet er: „Vous avez les Psaumes“ (30). Ein liturg. Volksbuch wird auf kurze Zeit Nicolas Letourneux' *Année Chrétienne*. Es wurde aber bald, angeblich wegen jansenist. Gesinnung, wahrscheinlich wegen der französ. Übers. des Ordinariums, indiziert. An seine Stelle traten des Jesuitenpaters Croiset *Exercices de piété pour tous les jours de l'année* (1712—20), ein wichtiges Datum für die „rencontres entre la Compagnie de Jésus et la chose liturgique“ (52). Letourneux machte den Versuch, auch die Ungebildeten am liturg. Leben der Kirche bewußt teilnehmen zu lassen (49), Croiset benützt den liturg. Rahmen des Kirchenjahres für Anleitungen zur Betrachtung (57).

Die stark als klassische Spielerei gerügten u. von Guéranger des Jansenismus u. der Unbotmäßigkeit gegen Rom verdächtigten, 1891 verbotenen gallikan. Hymnen des Breviers u. Sequenzen des Missale aus dem 17. (u. 18.) Jh. sind nach Br. zum größten Teil dichterische Kunstwerke tief relig. Inhalts, welche die Frömmigkeit des 17. Jh. in ihrer Sonderart deutlich spiegeln. Die wichtigsten dieser Hymnendichter sind Santeul, Besnault u. Coffin. Die Hauptanreger der Hymnenreform in Frankreich sind die Pariser Bischöfe Harlay (1680) u. Vintimille (1736). Harlay setzt gewissermaßen das Hymnenreformwerk Urbans VIII. in Frankreich fort. Während aber Urbans latinisierende Jesuiten die alten Texte nur „klassischer“ stilisierten, bestreben sich Claude Santeul u. Coffin, sie stärker zu biblisieren (77), allerdings auch entsprechend dem französisch-klass. Ideal abstrakter zu gestalten (84). Dabei ist die Anlehnung an die Tradition ängstlich gewahrt u. die Volkstümlichkeit noch so stark, daß viele Hymnen zu französ. Cantiques umgedichtet werden konnten. Sonderbar ist, daß bei diesen liturg. Neudichtungen versucht wird, die Sequenz wieder auf ihre älteste Prosenform zurückzuführen (93). Ungefähr 60 neue Prosen sind so entstanden (94). Der Hauptprosendichter ist François Vivant (1688—1739). Seine Sequenzen sind für den Nichtkenner von den ma. nicht unterscheidbar (99).

Die klass. Frömmigkeit spiegelt sich dabei nur in dem „Lyrisme triomphal“ (103) u. „Lyrisme dramatique“ (122) der neuen Hymnen, in der beliebten Anwendung von Worten wie *sacerdos, intimus* etc., welche auf die Oratorianerfrömmigkeit u. den „Pur Amour“ zurückdeuten (104, 132). Das mystische *θαυμάζειν* verraten Wendungen wie *Stupete gentes, fit Deus hostia* oder *Amoris o miraculum* oder *O cordis humani stupor* oder *Stupet fides, vox deficit* (111). Durch diese neuen Hymnen erhielt das relative Grau der *Communia doctorum, virginum* etc. erst Farbe. Die Feste erstrahlten in der liturg. Würde des Mysteriums auch bei raffiniert gebauten klassizistischen Versen: *Fumant Sabaeis templa vaporibus* oder *Christus sacerdos intrat et Hostia* (Mariä Lichtmeß) oder *Quam pulchre graditur filia principis* (ebd.). Der neue Geist des Pur Amour wird besonders deutlich, wenn man etwa vergleicht, wie Alles u. Neues Gesetz von Santeul (im Vergleich zu Adam de St. Victor) einander gegenübergestellt werden (156):

Santeul
Insculpta saxo lex vetus
Praecepta, non vires dabat;
Inscripta cordi lex nova
Quidquid jubet dat exequi.

Adam de St. Victor
Lex praecessit in figura,
Lex poenalis, lex obscura
Lumen evangelicum.

Eine Schrulle stellen die gereimten Hymnen des Jesuiten Martin Clairé dar (164).

Der ungewöhnlichen Begabung des 17. Jh. für die liturg. Litanei stand in der Praxis das Dekret Clemens' VIII. vom Sept. 1601 im Wege, das alle Litaneien außer der Allerheiligen- u. Lauretan. Litanei, vorbehaltlich neuer durch die Ritenkongregation zu genehmigender Litaneien, für den öffentl. Gottesdienst verbot (186). So blieb das Grand Siècle auf rein private Litaneischöpfungen für die persönl. Frömmigkeit angewiesen, denen aber ein potentiell liturg. Charakter anhaftet. In einer Litanei zu den hl. Engeln als den „nobles Intelligences“ aus dem J. 1655 ist der Grundcharakter so biblisch, daß bei den einzelnen Anrufungen die Schriftstellen angegeben werden, aus denen jene geformt sind (189). Die liturg. Höhe dieser Litaneien zeigt z. B. die Litanei vom „Ewigen Vater“, in der Anrufungen vorkommen wie „Père céleste, de qui descend toute grâce excellente . . . , Père de Jésus-Christ, qui nous avez élus en lui“ (193). Von dieser wie von einer Litanei zum Allerheiligsten Altarsakrament, in der bei den Anrufungen einzelner Heiliger deren Sonderbeziehung zur Eucharistie herausgearbeitet ist, sagt Br.: „Ce ne sont ni des méditations ni des élévations proprement dites, mais des prières semi-ou quasi-liturgiques, prolongement et orchestration des grandes litanies officielles“ (196) u. „La litanie est un art, comme, d'ailleurs, tout ce qui touche à la liturgie“ (203).

Für die Privatandacht wird gerne die Form der kleinen Offizien gewählt, weil, wie ein geistl. Autor 1758 sagt, „cette manière de prier est consacrée par l'usage de l'Eglise, qui verrait avec joie tous les fidèles . . . joindre leur voix, sept fois chaque jour, à celle de ses ministres“ (209). Große, „richtige“ Offizien werden in der naiven Absicht verfaßt, die Kirche zu bewegen, sie für den liturg. Gebrauch zu sanktionieren (213). Manche erhalten für bestimmte Kirchen die oberhirtl. Billigung, wie das gelungene Offizium vom Guten Hirten (214) oder vom „Triumph des Glaubens“ für ein antiaufklärerisches Fest am Sonntag in der Dreikönigsoktav (218).

Im Gegensatz zu der Theorie Dom Wilmarts u. Romano Guardinis schließt Br. aus dem histor. Gebetbuchmaterial des 16.—18. Jh., daß liturg. u. Privatgebet nicht ab origine zwei grundsätzlich verschiedene Gebetsformen sind, sondern daß im Gegenteil das Privatgebet nach einem Gesetz der Verbesonderung (*particularisation*) sich aus der Kollektenform entwickelt hat u. erst im 18. Jh. durch die Vermischung mit der Meditation in seiner liturg. Grundverwandtschaft unkenntlich geworden ist. Man könnte viel eher von zwei Liturgien sprechen „l'une canonique.

l'autre privée" (225). Das sieht man noch deutlich an dem *Trésor des prières et oraisons* des Jean de Ferrières (1585). Obwohl hier die „densité harmonieuse des collectes liturgiques“ schon verloren gegangen ist (233), ist die Gebetshaltung vor allem noch theozentrisch, wenn es z. B. in einem Gebet für den Ehemann heißt: „que l'amitié que je dois à ma femme ne déroge nullement à l'amour qui t'est dû“ (234). Erst der Gehalt der Gebete um die Wende des 17./18. Jh. wird „extra-liturgique“ (259) infolge seiner „self-consciousness, égoïsme, hypertrophie du moi surmené“ (236). Die Partikularisation der Gebete für Staatsminister, Richter, Kaufleute, Diener, Prozessierende, Finanzbeamte im Gebetbuch Godeaus 1646 bedeutet wegen des theozentr. Geistes immer noch keine sachliche Entfernung vom Geiste der Lit. (243), die ja auch Gebete *pro quacumque necessitate* (244) kennt. Anders ist es mit der Empfehlung der „Oraisons de sainte Brigitte sur la Passion“ u. dgl., die mit mag. Tendenz gehandhabt werden (246). Noch der *Exercice Spirituel* Suffrens, welcher statt neuer Gebete die latein. Kirchengebete empfiehlt, ist „d'une sobriété romaine au sens liturgique du mot“ (250). Die sehr mangelhaft überlieferte Erbauungsliteratur läßt nicht genau erkennen, von wann ab dem Wunsch der Devoten willfahren wird, „qu'on leur fournisse des sentiments tendres et affectueux“ (258). Man kann nur feststellen: „A partir du XVIII^e siècle abondent les effusions“ (264).

Keine der „spontanen“, in Wirklichkeit gekünstelten Meditationen, Elevationen usw. hat im 17. Jh. die Würde des echten Gebetes, verglichen mit dem liturg. u. halb-liturg. Gebet. Es handelt sich für die Gebetsschöpfer größtenteils um „improvisations laborieuses“ u. für die Nachbeter um unwahre Einfühlungen. Grundsätzlich bleibt zu sagen, daß die langen Paraphrasen der Meditationen typisch sind für einen „christianisme bourgeois“, u. daß sie die Schwierigkeiten wie Ängstlichkeiten enthüllen, welche das sich selbst kultivierende Individuum empfindet, um sich zu Gott zu erheben, während die Lit. diese krankhafte Egozentrik u. Ängstlichkeit überhaupt ignoriert, dadurch von der Wurzel her heilt u. uns so unbewußt die höchste Religion der „adoration désintéressée“ leben läßt (288). Die französ. Hochklassik begreift trotz ihrer Meditationsliteratur immer wieder diese „Primauté de la prière liturgique“ (294). Während sich die Meditationen in ein Wüten gegen den Teufel (301), romant. Naturschwärmerei (302), undogmatische Anwandlungen (306), phantastische u. romanhafte Entstellungen der Mysterien (311), (sogar in einem Jh. der raison!) verirren u. vielfach nichts anderes sind als „des échauffements factices et des familiarités déplacées“ (341), bleibt aller relig. Gefühlsentwicklung zum Trotz der Sinn des liturg. Gebetes: „conduire la communauté empirique à la hauteur de la communauté idéale“ (342). Das liturg. Gebet ist die wahre sprachl. Entsprechung zu dem myst. „Mihi vivere Christus est“, gleichsam ein „Mihi loqui Christus est, si le latin le permettait“ (343). Es bewahrt vor überhitzten wie vor überflüssigen, unehreerbietigen u. neugierigen Gedanken (345). Br. hatte auch ein Kap. über sakrale Gesten im 17. Jh. geplant; doch gibt er nur Stichproben von einigen Demuts-Symbolen: Aufsuchen der hintersten Stuhlreihen in der Kirche, Niederknien beim Taufbrunnen, 5- u. 6fache Prostration, Unterdrückung devotional-sentimentaler Unbeherrschtheiten z. B. der „frommen Seufzer“ (318). Also auch hier „Primauté du liturgique“.

XI. *Le Procès des Mystiques*. 438 S. Lit. u. Mystik in ihrer reinsten Form wurden vom Devotionalismus wie vom Moralismus mißverstanden. In dem Alumbrados-Prozeß von Sevilla (1623), „où toutes les formes de la névrose religieuse tendent à s'épanouir“ (61), beziehen sich die Anklagen u. a. darauf, daß man bei der Elevation die Augen schließt (64), daß man behauptet, mit größeren Hostien mehr von Gott in sich aufzunehmen (65) oder nichtnüchtern kommunizieren zu können (65), daß man vorgibt, das innere Gebet sei ein Sakrament u. entbinde an Sonntagen von der Messe (67). Dieser „Syllabus“ (84), das Edikt von Sevilla, wird

in Frankreich in dem Buche *Abomination des abominations des fausses dévotions de ce temps* von dem Kapuziner Archange Ripault als Anklage gegen den französischen Quietismus abgewandelt. Jetzt heißt z. B. der lächerliche Vorwurf vom Augenschließen bei der Elevation schon, die Quietisten verlangten die Verbergung der Hostie (84). Ein Schritt weiter, u. in der Pikardie wird behauptet, Priester, Bischöfe, Messe, Sakramente würden von den „Mystikern“ nicht mehr benötigt (104). Man sucht die „voies extraordinaires“ (152) zu verhindern u. unterstellt, daß die Andacht beim Offizium dadurch beeinträchtigt werde (141). So spielen sich kranke Nonnen fern vom Verständnis für echte Mystik als Pseudoliturgikerinnen auf. In den angeblichen „Illuminations“-Fällen von Loudun 1635 u. Louviers 1643 wird der Exorzismus, von dem schon oben die Rede war, als gemeinstes Erpressungsmittel mißbraucht (159). Er dauert 4 bis 5 Stunden (160). Bischöfe wie Montchal von Toulouse u. Péricard von Evreux merken gar nicht, wie schändlich sie ein Sacramentale behandeln. „L'on concluait sans hésiter que la théologie mystique elle-même est une invention du diable“ (166). Das Schlagwort vom Quietismus wird von den Jesuiten (Lejeune, Nicolas du Sault) lanziert (183). In Wirklichkeit gehört es in einen größeren Komplex, bei dem es um die Fronten Theozentrismus, Mystik, Lit., pur amour hier, Anthropozentrismus, Aszeizismus, Moralismus, Amour propre (192) d. h. Seelenheilberechnung dort geht. Es steht Camus' Caritée gegen Antoine Sirmonds (1592—1643) *Défense de la vertu, Fénélon's Primauté du divin* (189) gegen Bossuets Rigorismus. Die Mystik deckt sich bei diesem Streit mit der Lit. in dem Punkte des „devoir primordial d'adorer Dieu“ (193). Seelenführer wie Camus u. Fénélon sind „liturg.“ insofern, als sie es ablehnen „qu'on réserve . . . à une caste de raffinés . . . le privilège d'aimer Dieu pour lui-même“ (199), u. insofern sie verhindern „que l'on préfère le paradis de Dieu au Dieu du paradis“ (207). In dem Hin- u. Her des Liebesstreites interpretiert Br. die von Sirmond dem Duns Scotus in den Mund gelegte kläglich-paradoxe Formulierung, Gott sei jeden Sonntag zu lieben, einfach so: „L'obligation d'assister à la messe (c'est l'obligation) de participer au plus parfait des actes d'amour“ (231). Die Theologen stoßen immer wieder zu zentral-liturg. Fragen vor, wie Duguet 1727 mit seinem lapidaren augustin. Satz: „Jésus Christ est venu pour établir le culte sincère et spirituel que nous devons à Dieu . . . Le culte lui rend la charité en le préférant à tout“ (287). Die Scheidelinie zwischen Lit. u. Mystik liegt nur darin, daß Lit. grundsätzliche Tätigkeit u. Mystik grundsätzlich Ruhe (quiétude) ist. Der 12. Band, den Br. nicht mehr veröffentlichen konnte, hätte „le procès de la quiétude“ behandelt (333). Das liturg. Gebet ist anderseits genau wie das devotionale Gebet „discours“ (336), freilich nicht wie die aktive, ignatianische Betrachtung ein „art de prier“, sondern nur prière, „une promenade en barque“ u. nicht „une heure de gymnastique suédoise“ (338). Als Gebet der Gemeinschaft kann es nie etwas zu tun haben mit Lösung von der verstandlichen Aktivität. Es würde sonst zum Papageiengemurmel: „La prière liturgique, si elle rompait ses attaches naturelles avec le discours, ne serait le plus souvent que le psittacisme“ (336). Hier gilt „Une prière qui ne «pense pas» est . . . un cercle carré“ (348). Der Einzelne in der Gebetsgemeinschaft „se recueille“, der einzelne Mystiker „est recueilli“ (357). Allerdings ließe sich vielleicht die pneumatische Aktivität des Mystikers, die „oisiveté agissante“ der „harpe vivante . . . qui se prête de toutes ses vibrations aux mélodies qu'on (d. h. Dieu) lui demande“ (365), mutatis mutandis auf die liturg. Opfergemeinschaft übertragen. Denn der Spekulative wie der im Ritus lebende Religiöse ordnet nach dem Prinzip „Honora Dominum de tua substantia“ (367) den ganzen Menschen dem göttl. Wirken, der „quiétude“ unter (370). Die Tiefe u. Breite der französischen Mystik des 17. Jh. scheint in ihren klaren Zeugnissen sogar evident zu machen, daß in jedem echten diskursiven Gebet myst. Momente, „éclaircs de quiétude“ vorkommen müssen. Denn, wenn sich hiebei der Gläubige auch nicht wie eine Harfe verhält, so doch mindestens wie ein Kranker unter dem Operationsmesser, d. h. er überläßt sich

logischerweise trotz anfänglichen Widerstrebens der Hilfe des Arztes (417). Oder liturgischer ausgedrückt: „Le Christ prie en nous et par nous toutes nos prières. Elles sont plus de lui que de nous. Si bien que, dès qu'il cesse d'en être l'auteur principal, elles cessent d'être de véritables prières. Et, comme cette divinisation échappe toujours à la conscience de celui qui prie, il faut bien admettre que toute prière nous introduit, pour si peu que ce soit, dans la zone ténébreuse de la quiétude“ (417). H. H. [522]

Gregorianischer Gesang.

Von Urbanus B o m m OSB.

A. Geschichte des Chorals in seinen Anfängen und in seiner Blütezeit.

1. Der Choral in der allgemeinen Geschichte der Musik.

H. Mersmann, *Eine deutsche Musikgeschichte* (Potsdam o. J. [1934]). Das Verdienst dieses Buches liegt in seiner Blickrichtung. Es will die deutsche Musik nicht isoliert betrachten, sondern im Zusammenhang des gesamten Volks- u. Geisteslebens von Europa u. als Ergebnis zahlreicher Aufbaukräfte irrationaler Art. So stellt es sich auf den neuen Weg, den die Wissenschaft in der Darstellung der Vergangenheit beschritten hat, um aus dem engeren Kreis der Fachgelehrsamkeit an die Weite des Lebens heranzutreten. Es sucht seinen Leserkreis unter den „Musikfreunden“, denen es eine Anleitung zum Verständnis u. zur Verknüpfung der musikal. Eindrücke bieten möchte. Immerhin setzt es eine verhältnismäßig reiche musikal. Erfahrung u. Kenntnis der klass. Werke voraus. (Eine Sammlung von guten Notenbeispielen wäre vielleicht doch recht wünschenswert, sollen nicht manche Andeutungen für viele Leser allzu blaß bleiben.) — Der gregor. Choral erfährt als „Anfang u. Wurzel der Kunstmusik“ ausführliche Würdigung. Doch macht sich ein erheblicher Mangel spürbar. Vf. hat hier offenbar nur aus zweiter Hand empfangen u. vor allem seine Kenntnis der gregor. Melodien selbst aus recht ungenügenden Quellen geschöpft. Aus den Notenbeispielen Schubigers nämlich u. erst recht aus den ganz unmöglichen Zerrbildern des Riemannschen Handbuches läßt sich wahrhaftig keine Vorstellung von dem erwerben, was Choral eigentlich ist u. war. Das Zitat des Introitus *Requiem aeternam* ist zudem noch eine Wiedergabe der Medicäa mit all ihren Fehlern. Bei dieser „Quellenlage“ nimmt es nicht weiter wunder, wenn Vf., der die Bedeutung des Chorals so hoch einschätzt, doch immer wieder abfällig von seiner „Monotonie“ redet, die zuweilen von „wildem Jubilationen“ unterbrochen werde. Das ist nämlich das Bild, das man aus Riemann gewinnt. Dieser Fehler ist unverzeihlich. Vf. hätte seinen Lesern u. der Sache besser gedient, wenn er seine Beispiele in Choralnoten geboten oder wenigstens einen Hinweis auf gute Choralschallplatten gegeben hätte. — Auch andere Dinge sind gründlich mißverstanden, so vor allem die Bedeutung Gregors I., dessen Bearbeitung u. Sammlung von M. als eine Nivellierung der „inbrünstigen Gesänge der frühchristl. Kirche“ zu einer „Art psalmodierenden Sprechgesanges“ dargestellt wird. Mehr konnte man dem künstlerischen Verdienst Gregors nicht Unrecht tun! — So ist das Buch, das viele gute Anregungen enthält, leider in diesem wichtigen Abschnitt ungenügend u. wird mehr Dunkel als Licht in der Vorstellungswelt seiner Leser verbreiten. [523]

2. Die Denkmäler: a) Quellen.

Antiphonale Monasticum pro diurnis horis juxta vota RR. DD. Abbatum Congregationum confederatarum Ordinis Sancti Benedicti a Solesmensibus Monachis restitutum (Tournai 1934). Im J. 1920 erteilten die zu Rom versammelten Präses der benediktin. Kongregationen der Abtei Solesmes den Auftrag zur Ausgabe eines neuen AM, das nach Möglichkeit im Sinne der Reformdekrete Pius' X. den unverfälschten u. authent. Melodienschatz für den Gebrauch des Ordens enthalten sollte. Die Generalversammlung der Äbte bestätigte 1925 u. 1931 diesen Auftrag. Damit war der Schule von Solesmes gewissermaßen eine Blanko-Vollmacht übertragen. Zum ersten Male bot sich ihr die große Gelegenheit, in einem offiziellen Gesangbuche ihre Prinzipien der Forschung u. Bearbeitung ohne jede Einschränkung u. Bevormundung anwenden zu dürfen. Dieser Umstand macht das nunmehr erschienene AM bedeutsam weit über den Kreis seiner prakt. Bestimmung hinaus. Es ist ein Manifest der Schule von Solesmes geworden, ihrer Arbeitsmethode, ihrer Forschungsergebnisse, ihrer Grundtheorien, u. erhebt den Anspruch, das Muster einer *Editio traditionalis* zu sein. Dieser Begriff schließt in sich 1. das Zurückgehen auf die älteste melod. Fassung, die erreichbar ist, 2. die gleichzeitige Durchführung der rhythm. Grundsätze, die von der Schule aufgestellt u. als integrierender Bestandteil der Choraltradition betrachtet werden. Das bedeutet: 1. Ausschaltung der ganzen späteren Choralentwicklung, die als Entstellung gewertet wird, u. 2. Auswahl nur derjenigen Fassung, die den rhythm. Regeln entspricht, bzw. wenn nötig Umgestaltung der Melodie, wenn „die Einheitlichkeit des Buches u. die einfache Logik“ es erfordern (J. Gajard). — Das Fundament der neuen Ausgabe ist der Hartkerkodex 390/391 von St. Gallen (Ende 10. Jh.). Er dient vor allem als Quelle der Neumengruppierung u. Vortragszeichen. Neben ihm tritt u. a. eine Gruppe aquitan. u. beneventan. Hss., die als Zeugen der alten modalen *tenores* herangezogen werden. In der Wiederherstellung der alten Modalitätskennzeichen liegt, wie die Einleitung selbst hervorhebt, ein Hauptwert der neuen Ausgabe. Es handelt sich um die Restituierung des alten Tenors h in den Melodien des 3. u. 8. Modus. Sie wurde mit aller Konsequenz durchgeführt u. erstreckt sich selbst auf die Psalmodie des 3. Modus. Eine weitere Maßnahme von einschneidender Bedeutung ist die fast völlige Austilgung des b-molle, die vor allem den Melodien des 1. Modus eine bis dahin seltene Herbheit verleiht. Ferner hat man dem 6. Ton seine subtonale Schlußwendung wiedergegeben, die er zuerst nachweislich besaß. Diese Feststellung ist kennzeichnend für die Haltung des neuen AM gegenüber den traditionellen Chromatismen vieler Chormelodien, die nunmehr überall wieder eingeführt u. durch das alte Hilfsmittel der Transposition festgehalten wurden (alterierter 3., 4. u. 7. Modus mit Fis). So wurde der Forschung nach der erreichbar ältesten Form Rechnung getragen u. deren Ergebnis mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit dem Buche eingefügt. Nennen wir nun noch die neue Verwendung alter Neumenzeichen: Oriscus, Punctum liquescens, Apostropha, die völlige Neugestaltung der Hymnen unter Bevorzugung reicher Melodien, der kurzen Responsorien unter Benutzung alter beneventan. Vorlagen, die durchgreifende Reform der Lektions, Orations- u. Psalmtöne wie auch der *Benedicamus*-Melodien, so wird man sich einen Begriff davon machen, in welch unbeschränktem Ausmaß der Grundsatz des Traditionalismus u. Archaismus Anwendung fand u. wie er zunächst einmal umstürzend wirken mußte. So ist es zu verstehen, wenn die Neuerscheinung ein geteiltes Echo fand. Einzelne Kongregationen des Ordens konnten sich trotz der früheren Beschlüsse u. trotz der *commendatio* des Abt-Primas nicht entschließen, das neue Buch anzunehmen. Und es war nicht nur Rückständigkeit, die sich dabei äußerte, wie Potiron in seiner Besprechung (s. u.) unterstellt, sondern der konservative Geist, der nicht gern vom alten Besitze läßt, besonders wenn dieser so vertraut geworden, wie eben die bisherige, z. T. lokale Fassung der Offiziumsmelodien, die

man täglich sang. Das bisherige AM war etwa einer alten Kirche zu vergleichen, in der mancherlei Bildwerk aus verschiedenen Zeitaltern sich angesammelt hat, vielleicht etwas wahllos, nicht ganz stilgerecht, vielleicht barock-lebensfroh, aber doch edel u. anheimelnd. Nun hat man diesen Raum nach streng-archäolog. Gesichtspunkten restauriert, hat die Zutaten entfernt, das Fehlende ergänzt; jetzt steht er da in seinen reinen Formen, die den Fachmann entzücken, aber er wirkt beim ersten Blick kühl, fremd u. herb. Der Beter muß sich erst an ihn gewöhnen u. kann sich einstweilen noch nicht in ihn finden. Man hat zu unvermittelt u. zu radikal geändert. — Aber auch die Choralpraktiker außerhalb des Ordens fühlen sich durch das neue Buch beunruhigt u. gestört. Es ist kein Zweifel, daß das neue AM eine gewisse Degradierung des Ant. Romanum in sich schließt, dessen Editio typica 1912 erschienen ist, u. das nun seine bisherige wissenschaftl. Authentizität an die neue Ausgabe abtreten muß, während es seine praktisch-rechtliche Geltung für die ganze Kirche weiterbehält. Und selbst diese erscheint noch eingeschränkt; denn es enthält die Rhythmik nicht, die nach der Einleitung zum AM als Wesensbestandteil der Tradition gelten muß u. für die Praxis unerlässlich ist. So haben nun die Choralpraktiker das peinliche Gefühl, daß ihr Buch nicht mehr die zuverlässige Ausgabe ist, als die es bisher gegolten hat, u. daß es vor der *integritas* u. *genuinitas* des neuen AM nicht mehr bestehen kann (vgl. dazu Nr. 525). Die Choralwissenschaft endlich hat das AM mit großem Interesse aufgenommen. Man weiß zwar, daß es keine rein wissenschaftl., erst recht keine diplomat. Ausgabe sein will, sondern ein prakt. Chorbuch; aber man erkennt doch seine histor. Grundlage an. Man lehnt vielleicht die rhythm. Grundregeln ab, die ja durch noch so häufige Anwendung in der Praxis noch nicht in ihrer wissenschaftl. Berechtigung erwiesen sind; aber man kann doch den Wert der Melodie-Wiedergabe, vor allem in ihrer modalen Neugestaltung, nicht bestreiten. Einzelne Abweichungen lassen sich leicht an Hand der Hartker-Ausgabe der *Paléographie musicale* (Série II, tome I) kontrollieren. Man wird künftig für wissenschaftl. Arbeit nicht mehr das ARom., sondern das AM zugrunde legen müssen. — Jedenfalls gebührt der Schule von Solesmes für dieses monumentale Werk, das mit höchster Sorgfalt geschaffen wurde, der Dank aller, für die es bestimmt ist. Seinem Eigenwert u. seiner Vorbildlichkeit nach der wissenschaftl. wie prakt. Seite wird auf die Dauer niemand ernsthaft widerstehen können. — Besprechungen: H. Potiron in der Rev. Grég. 19 (1934) 121—9; D. Johnner OSB in der Bened. Mschr. 16 (1934) 387—90; dasselbe französ. mit Korrekturen von J. Gajard: Rev. Grég. 19 (1934) 212—5. [524]

J. Gajard OSB, *Quelques précisions au sujet de l'Antiphonaire monastique* (Rev. Grég. 19 [1934] 207—12). Der verantwortliche Redakteur des AM verteidigt sich gegen die vorwurfsvolle Frage: Warum ist man vom Antiphonale der allgemeinen Kirche u. seiner authent. Fassung in so weitgehendem Maße abgewichen? G. stützt sich auf das Recht des Ordens, sein Eigenoffizium auch in einer eigenen Fassung herauszugeben u. diese Eigenfassung auf der heutigen wissenschaftl. Grundlage aufzubauen. Die Varianten gelten nicht für den allgemeinen Gebrauch, sondern sind nur für den Orden bestimmt. Die Kirche dagegen wird ihre vor 2 Jahrzehnten geschaffene Editio typica um der Einheit willen beibehalten müssen. (Ob sich die Fragesteller mit dieser Auskunft begnügen?) — Bes. stößt man sich an der Änderung des Offiziums der Kartage u. des Totenoffiziums, die erst vor wenigen Jahren von Solesmes selbst herausgegeben wurden. G. begründet sie aus der Anwendung der Grundsätze des ganzen Buches, die hier keine Ausnahme erfahren durften. [525]

Alf. Kriessmann, *Die Choralhandschriften der Württ. Landesbibliothek* (Km. Jb. 29/1934 [1935] 41—5). Aus den aufgehobenen Abteien Weingarten, Zwiefalten, Lorch, Wiblingen u. a. kamen in den J. 1803—6 zahlreiche Musikschätze in die Stuttgarter LB. Der Bestand an Choral-Hss. ist daher recht gut. Doch ist er auf

Hss. des 11.—17. Jh. beschränkt. Die Liste enthält 11 Hss. mit linienlosen Neumen, dazu 11 Bruchstücke, u. 58 Hss. mit Linienneumen, dazu 37 Bruchstücke. Es handelt sich um Bücher verschiedener Art. [526]

b) Neumenkunde.

B. Gatterdam OSB, *Quilisma* (CVO mus. s. 61 bzw. 64 [1934] 198—200). Entscheidet über den Vortrag des Q. u. der vorausgehenden Neumen streng nach den Regeln von Solesmes, die in der Vaticana niedergelegt sind. — Die Neumenforschung ist inzwischen zu einem anderen Ergebnis gekommen, das auch in der Praxis von Solesmes seine Geltung erhielt: das Q. als Schleifnote bedarf der Vorbereitung u. Basis; die vorausgehenden Noten werden daher sämtlich verbreitert, die letzte Note vorher noch mit besonderem Nachdruck, ohne daß aber dadurch metronom. Zweizeitigkeit zu entstehen braucht. [527]

A. G. Fleischmann, *Die Iren in der Neumen- und Choralforschung* (Zschr. f. Musikw. 16 [1934] 352—5). Wendet sich gegen den Ausdruck „irisch-angelsächsischer“ Neumentypus. Weist mit Recht darauf hin, daß die Iren in ihren kirchl.-lit. Traditionen durchaus von der angelsächs. Kirche abwichen, die der röm. Tradition folgte. Auch im Gesange folgten sie mutmaßlich ihrer eigenen Überlieferung, bis erst seit Beginn des 12. Jh. die röm. Form übernommen wurde. Damit erklärt es sich auch, daß wir aus der vorausgehenden Zeit kein einziges Denkmal ir. Neumenschrift besitzen. [528]

Ephr. Omlin OSB, *Die sanct-gallischen Tonarbuchstaben. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Offiziumsantiphonen in bezug auf ihre Tonarten und Psalmkadenzen* (Veröff. der greg. Akad. zu Freiburg [Schweiz] Heft 18; Regensburg 1934). Die vorliegende Freiburger Diss., die noch unter der Ägide von P. Wagner entstand, behandelt in mustergültiger Weise ein klar umgrenztes Thema: Die Bedeutung u. Funktion jener Vokale u. Konsonanten, die in Tonarien u. Antiphonarien zur Bezeichnung des Modus der einzelnen Stücke u. zur Bestimmung der zugehörigen Psalmdifferenz dienen. Die Untersuchung beschränkt sich auf Hss. der alemann. Klöster St. Gallen, Engelberg, Einsiedeln, Rheinau, Reichenau, Disentis, unter Heranziehung des Tonars von Frutolf von Bamberg u. der Antiphonare von Lucca u. Worcester (*Pal. Mus.*). Für jene im MA gebräuchlichen Sigel (es ist wohl nicht zutreffend, wenn O. diese Zeichen „schlagwortartig“ nennt) führt Vf. den Namen „Tonarbuchstaben“ ein, da sie zuerst für Tonare aufkamen u. von dort erst in die Gesangbücher übertragen wurden. Sie dienen, wie schon bekannt, in der alphabet. Reihenfolge der modalen (a, e, i, o, u, η, v, ω) u. psalmod. Klassifizierung (b, c, d, g, h, k, p, q), zunächst der Offiziumsantiphonen, dann auch anderer Stücke. Für die Zuweisung ist die Anfangsmelodie maßgebend, nicht der Schlußton. Der Anfang bestimmt auch die Wahl der Psalmkadenz. Aus Ähnlichkeit oder Gleichheit des Anfangs ergeben sich zusammengehörige Gruppen. Die Verwendung der Vokale zur Bezeichnung der 8 Tonarten ist allgemein gleich. Die Verbindung der Konsonanten mit bestimmten Psalmdifferenzen hingegen ist willkürlich u. verschieden; hier muß jeder Tonar für sich befragt werden, welche Diff. er mit dem betr. Buchstaben meint. Doch erweisen sich Hs.gruppen wie die alemann. mit geringen Ausnahmen als auch hierin übereinstimmend. — Als Ursprungsort der Tonarbuchstaben ist St. Gallen anzunehmen. Ihr erstes Zeugnis haben sie im Hartkerkodex (10.—11. Jh.). Der Bereich ihrer Anwendung muß noch erforscht werden. Deren Dauer ist bis ins 14. Jh. (Leipzig), ja vereinzelt, wie in Engelberg, bis ins 17. Jh. hinein zu verfolgen, selbst wenn damals ihre eigentl. Bedeutung nicht mehr verstanden wurde. — O. bietet im 2. Teil seines Buches 3 „Tabellen“, die für weitere Untersuchungen willkommen sein werden: 1. Die vorkommenden Psalmdifferenzen mit den sie bezeichnenden Buchstaben, 2. sämtliche vorkommenden Antiphonen u. ihre Bezeichnung in den versch. Hss., nach Tonarten geordnet

(einzelne Abweichungen in der Modalitätsbestimmung kommen vor), 3. ein alphabetisches Verzeichnis aller Antiphonen. [529]

C. Dotta, P. Amelli e il canto ambrosiano. Come fù impostata una buona battaglia (Ambrosius 10 [1934] 139—47). Bringt bei Gelegenheit der Übernahme der röm. Quadratnotation in die Neuausgaben des ambros. Chorals die Bemühungen Amellis in Erinnerung, die dieser verdiente Vorkämpfer für die Wiedererweckung der ambros. Melodien auf sich genommen hat, wenn er auch in der Frage der Notation die irrige Auffassung vertrat, daß die rhomboide Neumenform des 14.—16. Jh. die spezifisch mailänd. gewesen sei. Druckt einen Aufsatz A.s ab, der in der einzigen Nr. der Zschr. „Guido Aretinus“ am 12. III. 1885 erschien u. über die Einführung der Quadratnotation in der Ausgabe der Cantus ambros. von 1640 u. deren Begründung handelt. Man lehnte damals die bisher übliche rhomboide Form ab, weil man sie irrigerweise für mensural ansah. [530]

c) Einzelne Gesänge.

H. Spanke, Aus der Vorgeschichte und Frühgeschichte der Sequenz (Zschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur 71 [1934] 1—39). Geht nach kurzer einleitender Würdigung der Verdienste J. Handschins um die Erforschung der frühen S., nach Mitteilung u. Ergänzung seiner Ergebnisse in 4 aufschluß- u. inhaltsreichen Einzelabhandlungen auf Fragen der S.-Geschichte ein. 1. *Sequenzentitel weltlicher Prägung* (S. 3): Es war Gewohnheit, den S.-Melodien u. -Schemata ein Kennwort zu geben, unter dem sie wanderten u. das sie auch bei verändertem Text beibehielten. Unter den 6 vorkommenden Möglichkeiten der Titelherkunft ist eine die in der Überschrift genannte. Sie deutet auf Beziehungen der liturg. S. zu vorausliegender weltl. S.-kunst des 9. Jh. hin. Besonders beliebt sind „tragisch gefärbte“ Titel; sie entstammen weltl. Klagegesängen: *planctus pueri capti*, *planctus cigni* u. a., oder entnehmen das tragisch klingende Wort dem Text der S. selbst: *Captiva*, *Virgo plorans* u. a. Andere Namen drücken eine Anpreisung der Melodie aus: *Pretiosa*, *Margarita* u. a. Gleiche Melodien u. Schemata haben in verschiedenen Ländern z. T. verschiedene Namen. So wird die in St. Gallen benutzte Melodie *Romana* in Prüm u. Winchester *Angelica* genannt. — Sp. geht auf mehrere seltsame Namen ein, deren Erklärung ermöglicht oder angebahnt wird. Die Namen von Instrumenten als Kennwort führen zur 2. Untersuchung: *Der Vortrag der Sequenzen* (S. 11). Beteiligung von Instrumenten am Vortrag der S. ist aber weniger aus den Titeln als aus häufigen Instrumentalausdrücken der Texte wahrscheinlich. Das Instrument wiederholt die gesungene Strophe (Orgel, Flöte, Lyra). Dies könnte für den Vortrag der nichtverdoppelnden „klassischen“ S. aufschlußreich sein u. ist vielleicht überhaupt eine Quelle des Verdoppelungsprinzips. Sonst ist Vortrag durch 2 Chöre bezeugt (oder 2 andere Gesangsgruppen), wobei eine beliebte Form darin besteht, daß der 2. Chor den Schlußvokal jedes Halbverses unter Wiederholung der Melodie aussingt (textlose Reprise), so daß die Melodie u. U. viermal erklingt: 1. Halbvers doppelt, 2. Hv. doppelt, u. zw. einmal mit Text, dann als reine Vokalise. — Die 3. Untersuchung behandelt eingehend die *byzantinische Frage* (S. 19), die sehr vorsichtig dahin beantwortet wird, daß byz. Anregung, von einzelnen bekannt gewordenen Stücken u. ihren Besonderheiten ausgehend, in der S.-Komposition sehr wohl mitgewirkt haben kann. I. a. die S. vom Kontakion herleiten zu wollen, geht nicht an. Aber einzelne Stücke u. Formen, wie das Proömium mit seiner Strophenverdoppelung, haben nachweislich Einfluß ausgeübt. — Die 4. Untersuchung befaßt sich mit der *Lokalisierung der vornotkerischen Sequenz* (S. 32). Sp. weist mit guten Gründen auf Tours als Zentrum früher S.-Dichtung hin u. bietet neues Material zur S.-Dichtung Alkuins. — Auf alle anregenden Einzelheiten der Aufsätze hier einzugehen, verbietet der Raum des Berichtes. [531]

R. J. Hesbert OSB, *Le Répons „Tenebrae“ dans les liturgies Romaine, Milanaise et Bénéventaine. Contribution à l'histoire d'une interpolation évangélique* (Rev. Grég. 19 [1934] 4—24; 57—65; 84—9; Forts. in den Jahrg. 20 [1935]; 21 [1936]). Die schöne Studie deckt einen recht interessanten Vorgang der Liturgie- u. Choralgeschichte auf. H. geht zuerst der weitverzweigten Tradition nach, die das wundervolle Resp. V der Karfreitagsmette in der röm. Liturgie hat. 103 Neumenhss. lassen sich dafür heranziehen, die sich in 2 Hauptgruppen teilen: Der Typ Hartker (H) mit 2 Untergruppen, u. der Typ Metz (M) mit 7 Untergruppen. Das Unterscheidende ist vor allem die melodische Fassung der Worte: *Et inclinato capite emisit spiritum*. Hinzu kommt in den älteren Hss. eine Erweiterung des Textes: . . . *emisit spiritum. Tunc unus ex militibus lancea latus ejus perforavit: et continuo exivit sanguis et aqua*. Statt des *¶*. *Exclamans Jesus* tritt häufig ein *¶*. *Et velum templi scissum est* auf. Die jetzige offizielle Fassung der Ed. Vaticana entschied sich für die kürzere Form, die dem Brevier entspricht, u. für eine Melodie des Metzger Typus. — Ein *¶*. *Tenebrae* findet sich auch in der mailänd. Lit., u. zw. im Morgendienst des Karfreitags. Es ist von dort auch in röm. Gradualien an dieser Stelle eingedrungen, u. zw. in unveränderter ambrosian. Form. In diesem *¶*. fällt die Tatsache auf, daß der Text: *Tunc unus ex militibus lancea latus ejus perforavit* vor den Worten steht: *Et inclinato capite . . . etc.*, als habe der Lanzenstoß den Tod Christi herbeigeführt. — Vf. vermutet nun, angesichts der Unsicherheit der röm. Tradition gerade in dem Satz *Et inclinato capite*, daß auch hier ursprünglich die beiden Sätze in der „falschen“ Ordnung standen. Man habe diesen Fehler ausräumen wollen, entweder durch Umstellung der Sätze, was nur unter Veränderung der Melodie möglich war (daher die Varianten), oder durch Weglassen des *Tunc unus ex militibus*, was zur kürzeren Fassung führte. — In einer 3. Form tritt das *¶*. in der Lit. von Benevent auf, gleichfalls im Morgendienst des Karfreitags; in der Melodie von beiden anderen Formen völlig verschieden, weist sie im Text die normale Reihenfolge der Passionsszene auf: *emisit spiritum — tunc unus . . .* — Aus dem Antiphonale von Compiègne u. dem Buch Agobards v. Lyon *De Correctione Antiphonarii* als den ältesten Textzeugen weist H. sodann nach, daß wirklich die röm. Fassung die Umkehrung der histor. Tatsachen enthielt. Agobard macht darauf aufmerksam u. fordert die Korrektur, die dann auf verschiedene Weise von den einzelnen Kirchen selbständig vorgenommen wurde, wie oben angegeben. Somit ist nun eine Rekonstruktion der ursprünglichen röm. Fassung, die textlich der mailänd. ähnlich war, möglich geworden. Weiterhin fragt Vf., woher die auffällige Umkehrung der Tatsachen stammen könne u. wie es möglich war, daß sie so lange, in Mailand sogar bis heute, unbeanstandet blieb. Er untersucht dieserhalb die Überlieferung der Evangelientexte u. findet eine Interpolation dieser Art in der ir. Matthäusüberlieferung, die ihre Ahnen in griech. Hss. vom Typ Sinaiticus-Vaticanus hat. Auf einen solchen interpolierten Matth.-Text geht die ursprüngliche Fassung des R. *Tenebrae* zurück. Es fügt sich somit ganz in den Stil der alten Karfreitags-Lit. ein, in der nicht wie heute die Joh.-Passion, sondern die Matth.-Passion gelesen wurde u. deren evangel. Gesänge ausschließlich Matth. entnommen waren. Selbst die Stelle *Tunc unus* ist also nicht johanneisch, sondern interpolierter Matth.-Text. [532]

*E. Jammers, *Das Karloffizium „Regali natus“ (L'office de Charlemagne, origine, texte et traduction en notes modernes, avec planches de la composition originale)* (Straßburg 1934). Bespr.: A. Gastoué, Rev. du ch. grég. 38 [1934] 189. G. lehnt die Übertragung ab; vermutet Ähnlichkeit mit dem Offizium des hl. Ludwig a. d. 13. Jh. [533]

Un joyeux Noël du XIV^e siècle „Omnis mundus jucundetur“ (Rev. du chant grég. 38 [1934] 161—3). Veröff. der volkstümlichen Conductus-Melodie, ohne Angabe der Quelle. Teilt den Text zweier anderer Weihnachts-Conductus aus dem

Offizium des Petrus von Corbeil mit (ed. Villetard): *Conductus ad ludos „Natus est, natus est“, C. ad bacularium „Ha, ha, he, qui vult vere psallere“*. [534]

Fr. Böskén, *Choralische Neukompositionen im 18. Jahrh.* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 172—6). Weist auf 3 westfäl. Kirchenkomponisten des ausgeh. 18. Jh. hin: Verspoel, Antony u. Rövekamp, die sich in der zeitgemäßen Bearbeitung von „Chormelodien“ versuchen. B. stellt größere oder geringere Abweichung vom Geist der alten Gregorianik fest, die sich vor allem in der harmon. Grundauffassung des Melodienbaues äußert. [535]

3. Die theoretischen Schriften.

S. Cserba OP, *Fünf Gesangsregeln bei Hieronymus de Moravia* (COV Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 59—61). Zitiert aus dem 25. Kp. des großen Musiktraktats, den der oben genannte, in Paris lebende Dominikaner um die Mitte des 13. Jh. schrieb, 5 praktische Regeln zur Erzielung eines einheitlichen u. schönen Gesanges. Interessant sind Nr. 3 u. 4 über den Gebrauch der Stimmregister u. über die mittlere Lage der Choralgesänge. [536]

4. Die Persönlichkeiten: Komponisten, Theoretiker.

A. Duch, *Eine verlorene Handschrift der Schriften Bernos von Reichenau in den Magdeburger Centurien* (Zschr. f. Kirchengesch. 53 [1934] 417—35). In der 11. Centurie vom J. 1567 wird ein umfangreicher Auszug aus Briefen u. Predigten Bernos mitgeteilt. Für die Briefe, die wahrscheinl. aus einem Reichenauer Originalkodex zitiert werden, ergeben sich einige neue Adressaten, so Abt Odilo v. Cluny (Brief I), sowie ein Zuwachs an bisher unbekannten Stücken. — Zu den musikalischen Auffassungen B.s bietet die Quelle nichts. [537]

5. Geschichte der Choralpraxis (Vortrag, Begleitung).

Th. Seelgen, *Ein Beitrag zur Geschichte des Ordinarium Missae aus dem Scivias der hl. Hildegard* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 32—4). Weist auf eine Stelle im *Scivias* II 6 hin, nach der (in einer Vision der Heiligen) ein die Messe feiernder Priester selbst das Sanctus u. Agnus Dei singt. S. nimmt daher an, daß um die Mitte des 12. Jh. diese beiden Stücke an manchen Orten als Priester-, nicht als Volks- oder Chorgesänge ausgeführt wurden, u. erwähnt in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Hildegard selbst zwar ein Kyrie, aber kein Sanctus u. Agnus Dei komponiert habe (weil für den Priester unausführbar). — Denkbar ist dies gewiß für Orte, wo der Priester allein das Opfer feiern mußte, wie auch das Alleinsingen des Offiziums bezeugt ist. Aber dann müßte es für die ganze Messe Geltung haben. [538]

K. G. Fellerer, *Durantis Rationale als kirchenmusikalische Quelle* (Km. Jb. 29/1934 [1935] 46—9). Hinweis auf das *Rationale divinorum officiorum* des Bisch. Durandus v. Mende († 1296). [539]

S. Cserba OP, *Über den Vortrag des gregorianischen Chorals im Mittelalter* (Km. Jb. 29/1934 [1935] 32—40). Teilt aus dem vom Vf. neu hg. Musiktraktat des Dominikaners Hieronymus von Mähren, der um 1250 zu Paris dozierte, dessen Angaben über die damalige Vortragsweise des Chorals mit. Die französ. Sänger singen ihn in mensurierten Werten u. fügen an Sonn- u. Festtagen ausgiebige Verzierungen (*flores*) in Gestalt von Schleifnoten, Vorschlägen, langsamen u. schnellen Trillern bei — also weitgehender Verfall der gregor. Tradition. Doch hält der etwas später schreibende Johannes de Grocheo gerade diese Kunst für höherstehend als Volkskunst u. reine Mensuralmusik. [540]

A. Gastoué, *Le Sanctus et le Benedictus* (Rev. du chant grég. 38 [1934] 163—8; 39 [1935] 12—7; 35—9). Weist nach, daß die Trennung der beiden Teile,

die in der röm. Lit. seit dem Erscheinen des *Caeremoniale Episcoporum* (1600) Vorschrift ist, nicht erst damals aufkam. Schon durch die Tropierung des *Sanctus*, die im 10.—11. Jh. begann, wurde das *Benedictus* vom 1. Teil immer weiter getrennt. Da gleichzeitig infolge der melod. Ausdehnung der zelebrierende Priester nicht mehr wartete, sondern den Kanon begann, rückte es tatsächlich hinter die Wandlung. Im 13. Jh. wurde die Trennung durch Einschlebung eines eigenen Wandlungsliedes noch betont (*Ave verum, O salutaris*). Die Polyphonie hat diese Entwicklung nicht herbeigeführt, sondern nur noch begünstigt, nachdem sie längst eingebürgert war. Sogar die ma. Choralcompositionen des *Sanctus* (Ed. Vaticana) machen einen deutlichen Einschnitt nach dem *Hosanna in excelsis*, setzen also die Trennung voraus. Nur die ältesten Ferialmelodien sind Zeugen der früheren Einheit. G. weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß schon in der Entstehungszeit das *Benedictus* erst später dem *Sanctus* angeschlossen worden ist. [541]

A. Gastoué, *Sur les médiantes hébraïques et monosyllabiques, dites „rompues“* (Rev. du chant grég. 38 [1934] 73—8). Verteidigt mit guten Gründen erneut die alte Überlieferung der *mediatio correpta*. Sie erscheint in den Hss. zwar erst im 12. Jh., aber nicht als etwas Neues, sondern als Fixierung der Tradition, die schon bei den Grammatikern des 4.—6. Jh. beginnt. Die Unterdrückung dieser Tradition in den Ausgaben von Solesmes ist also unberechtigt u. die Begründung dessen durch Mocquereau nicht stichhaltig. [542]

6. Beziehungen zur außengregorianischen Musikübung.

Fr. Marx, *Musik aus der griech. Tragödie* (Rhein. Mus. N. F. 82 [1933] 230—46). Eine auch für die Choralwissenschaft aufschlußreiche u. beachtenswerte Studie. Ausgehend von Horaz, *serm.* I 3, 7, wo berichtet wird, daß der Sänger Tigellius, wenn es ihm eingefallen sei, vom Beginn der Mahlzeit bis zum Schluß den Gesangsruß *Io Bacchae* habe erschallen lassen, bald im Tieftönen der Quart (g), bald in ihrem höchsten Ton (c'), behandelt M. im Anschluß an die antiken Musiktheoretiker das System der alten Musik. Dieses war auf die Siebenzahl der Töne beschränkt, die sich innerhalb der festen Ecktöne der Quart oder des Tetrachords bewegten. Die Quantitäten hatten die Werte von ganzen bis Viertelnoten. Eingehender untersucht M. die Aufrufung der Bakchen aus der gleichnamigen Tragödie des Euripides Vs. 578. Das einzige uns überlieferte Bruchstück eines antiken Chorliedes stammt aus dem *Orestes* des Euripides (Vs. 339 ff.), veröff. in den *Mus. Script. Gr.* ed. Jan Suppl. Lips. 1899 p. 6 sqq. mit den Nachträgen Wagners, Philol. 76 (1921) 256. Dieses Chorlied ist ebenfalls in einem System von nur 7 Tönen abgefaßt, das auch bei Liedern in anderen relig. Instituten stets beobachtet wurde. M. weist darauf hin, daß sich diese Einfachheit noch in unserem Kirchenlied erhalten habe, bei dem sich freilich durch die Einstellung auf den Grundton die alte Weise wesentlich geändert habe, während die Siebenzahl geblieben sei. Es wäre interessant, in diesem Zusammenhang einmal die Beziehungen zwischen dem gregorian. Gesang u. dem antiken Musiksystem eingehender zu erforschen.

H. E. [543]

G. M. Suñol OSB, *Versione critica del canto del „praeconium paschale“ ambrosiano* (Ambrosius 10 [1934] 77—96). Der Aufsatz ist eine wissenschaftl. Beigabe zur Neuausgabe des ambrosian. *Exsultet* (Casa Bertarelli, Milano 1934), das nach den ältesten erreichbaren Quellen rekonstruiert wurde. Hauptzeuge ist Cod. T 103 der Ambrosiana (10. Jh.); dazu kommen 2 Hss. des 14. u. 15. Jh. Der Herausgeber gibt Rechenschaft über die Wiederherstellung der Melodie im einzelnen, die von der bisherigen Fassung des Missale Ambr. von 1902 abweicht, u. behandelt die Fragen des melod. Aufbaus, der Textunterlegung, der Modalität u. der Rhythmisierung. — Die Melodie ist subtonal, in der Einleitung syllabisch einfach, in der

eigentlichen *Laus cerei*, die im ambros. *Exsultet* erst vor der Schlußsupplikation steht, an den Satzschlüssen reich melismatisch. [544]

G. M. Suñol OSB, *Les indications rythmiques dans l'ancienne notation ambrosienne* (Rev. Grég. 19 [1934] 81—3). In einem ambrosian. Manuale des 10. Jh. (Cod. S. 414 der Ambrosiana) befinden sich einzelne neumierte Stellen, die erkennen lassen, daß damals in Mailand eine rhythm. Notation ähnlich der von St. Gallen in Gebrauch war. Die verschiedene Form des Punctum u. Pes, die episemierte Virga, die Buchstaben c u. p kommen vor. Die Notierungsweise der ältesten musikal. Hs. der ambrosian. Liturgie, Kod. 34209 des Brit. Museum (12. Jh.), ist also schon Zeuge des Verfalls der Überlieferung. Auch melodisch lassen die Bruchstücke Varianten erkennen. — 4 Abb., Übertragung der Bruchstücke. [545]

E. Wellesz, *Studien zur byzantinischen Musik* (Zschr. f. Musikw. 16 [1934] 216—28; 414—22). W. sammelt in diesem Beitrage 4 Studien. Die 1. über den Stand der Forschung entspricht inhaltlich etwa seinem Aufsatz in der Byz. Zschr. 33 (1933) 33—66 (Jb. 13 Nr. 538), enthält also eine kurze Darlegung der mittelbyz. Tonzeichen u. Moduszahlen, deren Bedeutung nunmehr endgültig geklärt ist. Die 2. Studie erweist das Bestehen einer kontinuierlichen Überlieferung der Melodien bis in die ältere Periode der frühbyz. Notierung hinein. Der Vergleich bestimmter Melodien in beiden Notierungen läßt deutlich die Übereinstimmung erkennen, ob schon die frühbyz. Notierung in sich nicht mit der Bestimmtheit lesbar ist, wie dies bei der mittelbyz. Notierung der Fall ist. Da die Denkmäler der älteren Periode seit dem 9. Jh. fixiert wurden (Sammlung der neuentstandenen Kanones), läßt sich nunmehr die Tradition des „goldenen Zeitalters“ der byz. Musik vom 9. bis ins 15. Jh. verfolgen, nämlich bis zum vollen Sieg der seit dem 13. Jh. eindringenden, unter oriental. Einfluß stehenden neubyz. Umformung. — Die 3. Studie macht auf die Existenz u. den Inhalt zweier Hss.-Kataloge des Vatopedi-Klosters u. der Laura vom Berge Athos aufmerksam, die 1924/5 in den Harvard Theol. Studies XI u. XII veröffentlicht wurden. — Die 4. Studie endlich gibt ein Beispiel einer Modellstrophen-Folge: Die Hirnen des 1. Tones aus dem Morgenoffizium des Sonntags nach Ostern, in Übertragung. [546]

H. Spanke, *Zur Geschichte der spanischen Musik des Mittelalters* (Hist. Vierteljahrsschr. 28 [1934] 737—66). In verdienstvoller Weise gibt Sp. hier einen eingehenden Bericht über den inhaltsreichen 1. Band der Ausgabe des *Codex musical de Las Huelgas* von H. Anglés (Barcelona 1931) (vgl. Jb. 12 Nr. 547), in dem A. eine Geschichte der span. Musikpflege vom 6.—14. Jh. bietet u. vor allem die bisherige Kenntnis der frühen Mehrstimmigkeit erweitert. Sp. geht besonders auf die weltl. Lied- u. Tanzkunst u. ihren höchst eigenartigen Formen- u. Gedankenkreis ein, die aber in enger Beziehung zur liturg. Musikpflege stehen. [547]

B. Systematik.

1. Der Rhythmus.

Th. Seelgen, *Zur Frage des mittelalterlichen Choralrhythmus* (Km. Jb. 29/1934 [1935] 7—21). Weist erneut auf die Tatsache hin, die bei Heranziehung der Rh.-Aussagen ma. Theoretiker nur zu häufig übersehen wird, daß hier oft unverstandenes oder umgedeutetes antikes Bildungsgut hervorgeholt wird, das mit der Praxis des Choralgesanges nicht übereinstimmt. Die Praxis muß häufig in dem erblickt werden, was die Theoretiker ablehnen, u. nicht in dem, was sie als vernünftig u. richtig empfehlen. So ist auch das *Metrum*, das sie in den Gesängen finden, nicht das der langen u. kurzen Silben oder Töne, sondern u. U. das Verhältnis der kleineren Tongruppen 1:1, 2:1, 3:2 u. a. Die Töne selbst sind nicht metrisch, sondern gleichmäßig. S. erläutert das treffend an Aurelian u. Guido. [548]

A. Angie SJ, *Die Tradition der Notenwerte im gregorianischen Choral* (Km. Jb. 29/1934 [1935] 22—31). Stellt gegen vorige Nr. die Theoretiker-Zitate zusammen, die schon häufig als Kronzeugen der proportionierten Dauer der Choralnoten angeführt worden sind. [549]

A. Angie, *Der Rhythmus des gregorianischen Credo* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 139—41). Teilt die Notierung des 3. Credo aus einem Florentiner Gesangbuch des 15. Jh. im Anschluß an A. Dechevrens mit, die offenkundig mensural gemeint ist (entsprechend der französ.-italien. Übung damaliger Zeit), ferner das 1. Credo nach einer sanktgallischen Hs. des Joachim Brander, die von A. Dechevrens ebenfalls mensural übertragen wird. — Von diesen Notierungen, seien sie richtig oder falsch verstanden, auf frühere ma. Übung zu schließen, ist unzulässig. [550]

A. Angie, *Gregoriana* (ebd. 97—101). L. Bonvin übersetzt diesen polemischen Aufsatz aus der amerikan. „Caecilia“ 1933. Hier interessiert die Frage, welche Bedeutung der Brief, den Kard. Martinelli 1910 im Auftrag Pius' X. an Msgr. Haberl richtete, für die Erforschung des Choralrhythmus habe. Antwort: Nach authent. Aussage des eigentl. Verf., eines Konsultors der Ritenkongregation, sollte der Brief nur die Autorität der vatikan. Ausgabe betonen; die Rhythmusfrage wurde nur als Ausgangspunkt gewählt. Der Brief will nicht verhindern, daß weiter geforscht werde, u. verbietet nicht die private u. öffentl. Verwertung der Forschungsergebnisse. [551]

G. Frénaud OSB, *Rythme et Philosophie* (Rev. Grég. 19 [1934] 130—45; 165—83). Weist nach, daß L. David OSB in seinen Vorträgen über *Le Rythme verbal et musical dans le chant romain* (vgl. Jb. 13 Nr. 541) die Rhythmuslehre von Solesmes falsch verstanden habe. S. lehre keineswegs, daß der Rh. eine fünfte selbständige Sinnesqualität der Töne sei (neben Höhe, Stärke, Farbe u. Dauer), sondern eine *relatio realis*, die *per accidens* den Tönen eigen sei u. vom Verstande allein wahrgenommen werde; der Rh. sei die Ordnung der Töne in ihrer Bewegung. Diese Ordnung aber resultiere aus den verschiedenen Qualitäten des Tones. Mithin sei der Rh. an sich als *relatio* von den *qualitates* verschieden, aber nicht unabhängig. Diese These wird gestützt durch die Lehre des Aristoteles, des hl. Thomas u. der Scholastiker über das Wesen der Bewegung. — Diese Klarstellung über die wahre Rh.-Lehre von Solesmes soll die Basis für eine weitere Aussprache über das eigentliche Problem Davids bilden, die Rolle des Wortakzents im Rh. der gregorian. Melodien. David druckt als vorläufige Antwort den entspr. Passus seiner Vorträge noch einmal ab (Rev. du chant grég. 38 [1934] 177—85), um darzutun, daß er die Rh.-Lehre von S. doch richtig charakterisiere u. mit Recht angreife. [552]

B. M. de Malherbe OSB, *La Musique retrouvée, la Musique rythmique* (Paris 1934). In geistreicher Form verkündet Vf. die wiederentdeckte „natürliche“ Musik, die aus der urmusikal. Bewegung fließt, die sich nicht an das Schema des Taktes, an gleichmäßig proportionierte Tondauer u. an Harmonien gebunden erachtet, sondern aus dem Intervall, aus dem Auf u. Ab der Melodie freischwingend hervorströmt. Solche Musik sei der gregor. Choral, der nicht in der zurechtgestutzten Ebenmäßigkeit von Solesmes gesungen worden sei. Wie er gesungen werden müsse, zeigt M. auf Schallplatten. Der Hörer wird gefesselt sein durch die hochkünstlerische Lebendigkeit u. Eigenart dieser Tonstücke; aber er wird die klare Geistigkeit vermissen. — So sehr man die Behauptungen M.s einschränken muß, wird man doch Anregung aus seinem Versuch gewinnen. [553]

2. Die Kompositionsgesetze (Ästhetik).

P. Ferretti OSB, *Estetica gregoriana, ossia Trattato delle forme musicali del Canto gregoriano* (Roma 1934). Einer der feinsten u. erfahrensten Kenner gregorian. Kunst bietet uns hier ein Lehrbuch großen Stiles, eine „gregorianische Formen-

lehre“. Der vorlieg. 1. Band behandelt die gregor. Melodiebildung i. a., dann die psalmod. Gattung im besonderen. Einem 2. Bande soll die Darstellung der rezitativischen Formen, der Ordinarium-Gesänge, der Hymnen u. Sequenzen vorbehalten sein. Von P. Wagners Formenlehre, von der sich F. in der Einteilung u. in manchen Einzelbefunden distanziert, unterscheidet sich das neue Werk vor allem dadurch, daß es nicht wissenschaftl. Sammlung aller möglichen Formen sein soll, sondern nur Darlegung (u. zw. weit ausgeführte Darlegung) des Typus jeder Gattung. So wird bei Besprechung des Baues der Gradualmelodien nur der Typus *Haec dies* (2. Ton) herangezogen, während Wagner alle Tonarten durcharbeitet; bei Besprechung der Alleluja wiederum nur der Typ des 2. Tones, bei den Antiphonen nur der Typ des 1. Tones usf. Für den Lernenden ist diese Begrenzung des Dargebotenen gewiß ausreichend, zumal die Darlegung mit Notenbeispielen nicht spart. Dem tieferen Eindringen aber ist damit doch erst die Tür geöffnet. — Hervorgehoben sei das ausgezeichnete Kapitel über die Melodiegestaltung aus dem Wortakzent (S. 16 ff.). [554]

Vom Wesen des gregorianischen Chorals (Anzeiger f. d. kath. Geistl. Deutschlands 53 [1934] Heft 7 u. 8). Beachtenswerte Ausführungen eines kathol. Laien über Choral als lit. Gemeinschaftsgesang u. höchste lit. Ausdrucksform. Wendet sich gegen die Vorurteile, die den Choral als monoton, veraltet u. undeutsch verwerfen. [555]

J. Gajard OSB, *L'expression dans le chant grégorien* (Rev. Grég. 19 [1934] 41—56). Der „Ausdruck“ im Choral ist nicht morbide Feinfühligkeit in der Wiedergabe seelischer Empfindung, ebensowenig leidenschaftlicher Affekt, vielmehr vergeistigte Wiedergabe des Glaubens mit all seiner Lebendigkeit u. Fülle. G. sieht im Choral ein echtes Erzeugnis antiker Kunstgesinnung mit ihrer Einfachheit, Diskretion, Nüchternheit u. Vornehmheit. (Man vermißt hier eine Ergänzung: Der Choral ist zugleich auch wieder von der antiken Kunstgesinnung unterschieden als Kunst der Seelenhaftigkeit im christlichen Sinne, so wie die altchristl. Katakombenmalerei es im Gebiet der bildenden Künste war.) Der Choral kann nur verstanden werden als Gebet. So muß u. kann er überall, nicht nur in Klöstern, gesungen werden. — Der Aufsatz wird von G. selbst in der *Bibliographie liturg. de la Rev. Grég.* 1934 S. 22* als ein Manifest der Choralauffassung von Solesmes gekennzeichnet. [556]

W. Widmann, *Malerisches im Choral* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 101—3). Der altverdiente Vorkämpfer des Choralsingens darf mit seiner ungeschmälernten Choralbegeisterung noch einmal zu Wort kommen u. 3 Stücke der Fastenzeit interpretieren. Wenn er allerdings den Wechsel von Tristropa, episemierter Virga u. Tristropa auf einem Ton u. über einer Silbe (*tibi dixit*, Introitus Fer. 3 p. Dom. II Quadr.) als das Stottern der Balbina, der „Stotternden“, erklärt, dürfte dies doch ein Irrweg der liebevollen Auslegung sein. [557]

A. Wortmann, *Über die Bildkraft des Chorals. Puer natus est nobis* (Das Wort i. d. Zeit 2 [1934] 254—8). Treffende Interpretation des Introitus der 3. Weihnachtsmesse: Der Choral als Bild der Wortidee. [558]

L. David OSB, *Le plus beau drame lyrique. La Messe chantée* (Rev. du Chant grég. 38 [1934] 106—12; 129—35). Wiedergabe eines Vortrags über den Gang u. Aufbau der Messe, mit Beispielen für die Gesänge des Propriums u. Ordinariums. [559]

C. Der Choral in der Gegenwart.

1. Die Choralwissenschaft.

L. Thiry OSB, *Abt Joseph Pothier* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 211 f.). *Dom Andreas Mocquereau* (ebd. 213—5). [560/1]

H. Artaud, *Hommage à Dom Mocquereau* (Rev. Grég. 13 [1934] 1—3). Abdruck dieses Nachrufs aus dem Januarheft der *Musique sacrée* (Toulouse) 1933, weil A. darin den Vermutungen entgegentritt, daß die Schule von Solesmes nach dem Tode M.s ihre Richtung ändern werde. [562]

2. Die praktische Choralpflege.

D. Johnner OSB, *F. X. Witt und der gregorianische Choral. Zur Erinnerung an seinen Geburtstag vor 100 Jahren am 9. Febr. 1834* (Bened. Mschr. 16 [1934] 271—89). W. hat in einer Zeit, in der der gregor. Choral ganz vergessen war, gegen sentimentale Geschmacklosigkeit, gegen die Übermacht der Instrumentalmusik u. gegen das deutsche Hochamt dem lit. Gesang der Kirche wieder Geltung erkämpft. J. berichtet anhand eigener Äußerungen W.s über dessen Auffassung vom Wert u. Vortrag des Chorals, von seiner Notwendigkeit für eine religiöse Erneuerung. Auch irrige Anschauungen werden registriert. W.s Bemühungen um die Einführung der Medizäa werden in ihrer Verdienstlichkeit klargestellt u. gewürdigt. Er sah durchaus deren Ungenügen; er wollte mit ihr jedoch den Boden bereiten für die künftige wissenschaftl. Ausgabe der alten Melodien. Die Orgelbegleitung zur Medizäa schrieb er nur, um Schlimmeres zu verhüten. Grundsätzlich war er für unbegleiteten Choralgesang. — Vgl. den Aufsatz von W. Widmann im CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932]; Jb. 12, Nr. 570. [563]

Br. Stäblein, *Witt, ein Gegner der Choralbegleitung* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 95 f.). Zitiert einen Aufsatz W.s vom J. 1872 mit energischer Ablehnung der Orgelbegleitung des Chorals. W. hat zwar selbst eine Begleitung zum Ordinarium geschrieben, aber nur, um das Übel erträglicher zu machen. In seiner eigenen Pfarrei duldete er die Begleitung nicht. [564]

E. Drinkwelder OSB, *Liturgie und Orgelspiel* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 204—7). Die Orgel als Hilfsinstrument bei der lit. Feier. Spricht für maßvolle Verwendung auch beim gregor. Choral: Einspielen, Begleitung der Chorgesänge, nicht aber der Solisten. [565]

F. Kosch, *Die Eigenart des Choralvortrages der Mönche von Solesmes* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 237—41). Zeichnet in kurzen Zügen die geschichtl. Entwicklung u. die Hauptsätze der rhythm. Theorie von Solesmes. [566]

F. Kosch, *Choralpflege in Österreich* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 260—2). Aus fast völliger Vergessenheit wird der Choral in Österreich seit einigen Jahren wieder erweckt, vor allem durch seine Pflege in einzelnen Seminarien u. Abteien. Hie u. da beginnt Volkschoral. Die Bestrebungen haben mit vielen Schwierigkeiten zu ringen. [567]

E. Mouray, *Chant grégorien et Transcriptions Musicales* (Rev. Grég. 19 [1934] 66—74). Versucht, die Ablehnung der Notierung des gregor. Chorals in modernen Noten als unberechtigt zu erweisen. Die moderne Notierung genüge durchaus, um alle Einzelheiten wiederzugeben, falls sie mit den nötigen Zusatzzeichen versehen würde. Immerhin beachtet M. einen Umstand nicht: die Choralnoten geben ein ungleich geschlosseneres Bild des Melodieverlaufes u. sind in allem einfacher als die einzeln stehenden, mit Hälsen u. Fähnchen „gezierten“ modernen Noten. Der Choral singt sich leichter nach der eigens für ihn geschaffenen Notierung. [568]

3. Die Popularisierung des Chorals.

A. Halbritter, *Der Gregorianische Choral. I. Einige grundlegende Gedanken zu seiner Bedeutung. II. Einige praktische Vorschläge zu seiner Erneuerung* (Anz. f. d. kath. Geistlichk. Deutschlands 53 (1934) Heft 1 u. 6). Mehr noch als der 1. Aufsatz, der in 8 Punkten einige grundlegende Eigenschaften des Chorals zusammenstellt, geht der 2. auf das Wesentliche ein: die untrennbare Einheit von Choral u.

Liturgie. Der Choral ist lebendiges Gebet. Soll daher der Choral dem Volk zurückgegeben werden, so muß zuvor das Volk für die Mitfeier der Lit. gewonnen sein. H. sieht den besten Weg zu verständnisvoller, lebendiger Teilnahme an der Lit. in der Übung der Bet-Sing-Messe, jener schon häufig erprobten Feiergusaltung, in der lit. Gebete u. Lesungen der Messe mit sinngemäß ausgewählten Liedstrophen abwechseln. Erst wenn das Volk so die Messe hat verstehen u. mitfeiern lernen, wird es auch den Choral so singen, wie es sein soll: mit Geist u. Herz, nicht nur mit dem Munde. [569]

Gr. Schwake OSB, *Volksliturgische Arbeit und Volkschoral* (CVO Mus. s. 65 bzw. 64 [1934] 13—6). 1934 war das Franz-Witt-Jubiläumsjahr. Daher Hinweis auf W.s Einstellung zum Volkschoral, die durchaus positiv war. Sein Kampf gegen den „Volksgesang“ im Hochamt richtet sich gegen die deutschen Lieder im Hochamt. — Hebt sodann die unerläßliche Vorbedingung für Einführung des Volkschorals hervor: Volksliturg. Bildung der Pfarrgemeinde. — Bericht über die Volkschoralkurse in der Schweiz u. in Österreich. [570]

Dulski, *Wie fang ich's an?* (ebd. 141—4). Gibt Ratschläge für die Einführung des Chorals in Schule, Kirchenchor u. Gemeinde. — Daß in der Schule gleich nach Übung der Antworten die „Engelmesse“ an die Reihe kommen soll, ist ein erzieherischer Mißgriff. Warum nicht auch hier vom Leichterem zum Schwereren gehen, also zuerst Messe XVIII u. XVI, dann erst größere Messen einstudieren? Der Beginn mit Ordinarium VIII ist immer schädlich. [571]

F. X. Vogt, *Le chant grégorien a Cameroun* (Rev. du chant grég. 38 [1934] 102—4). Bericht des Apost. Vikars von Kamerun. Die Neger singen gern u. gut. Es ist selbstverständlich, daß die ganze Volksmenge (an 5000) an allen Sonn- u. Festtagen das Ordinarium singt. Sie können die Ordinarien I, VIII, XVII sowie das Requiem. [572]

Extrême Orient et chant grégorien (ebd. 18—22). Bericht aus Annam (Indochina). Die Annamiten haben aus der ihnen eigenen Musikalität den Zugang zum Choral überraschend schnell gefunden, da sie seine geistige Haltung sehr wohl verstehen. Der Berichterstatter beklagt, daß sie ihn „unrein“ singen (also nicht diatonisch, d. h. also vielleicht in der antiken Art) u. einer eigentlichen Schulung nicht fähig seien. [573]

M. Summer, *Graduale pauperum. Die wechselnden Meßgesänge der Sonn- und Feiertage in einfacher psalmidischer Rezitation* (Buchboden in Vorarlberg 1934). Das Buch kommt den tatsächlichen Verhältnissen einfachster Landkirchen entgegen. Besser ist es, daß dort das Proprium gut rezitiert werde, als daß es entweder schlecht gesungen wird oder überhaupt nicht zur Geltung kommt. — Die Einrichtung ist gut. Beim doppelten Allelujavers der Osterzeit wird das Alleluja des 2. Verses fälschlich zum 1. Vers gezogen. [574]

Kyriale und Meßordnung lat. und deutsch für den lit. Volksgesang mit Einführung in den Gregor. Choral nach der Schule von Solesmes (Tournai 1934). Das billige Büchlein ist von der Abtei Clerf hg. Es enthält: Eine Erklärung der Neumen, Ordo u. Kanon Missae lat. u. deutsch, das ganze Ordinarium des röm. Graduale einschl. der Cantus ad libitum, das Requiem, das Tedeum, Veni Creator, Tantum ergo. Die Gesänge sind in Choralnotation mit der Rhythmisierung von Solesmes gedruckt. Das Notenbild ist klar, die Textschrift ein wenig dünn. [575]

Deutsches Vesperbuch für die Festtage des Kirchenjahres, bearb. und hg. von Freunden der Liturgie (Dülmen 1934). Versuch einer deutschen Vesper für die Hochfeste. Die Antiphonen u. Hymnen lehnen sich eng u. z. T. recht glücklich an das gregorian. Vorbild an. Als Psalmöne werden nur 1 g, 8 g, 5 a, 6 u. 7 b gedruckt. Zu den angegebenen Psalmönen stimmt aber häufig die Tonart der Antiphonen nicht. Sollte man hier wirklich gemeint haben, daß man ohne weiteres jeden Psalmton auf eine beliebige Antiphon singen könne, wenn sie nur in Dur u. Moll

einigermaßen zusammenklingen? Damit wäre allerdings ein Wesenselement gregorian. Melodik völlig verkannt. [576]

Abtei Grüssau, Die Sonntagsvesper lateinisch und deutsch, für Gesang eingerichtet (Grüssau 1934). Sonderausgabe aus dem *Römischen Vesperbuch* von 1932 (Jb. 12 Nr. 612) in gleicher Bearbeitung. [577]

Das Abendgebet der Kirche (Die römische Sonn- und Festtagskomplet). Ausgabe B: *Nur deutsch* (Choralgesänge f. d. Volk, hg. v. d. Abtei Grüssau Heft 9) (Grüssau 1934). Unter den verschiedenen Versuchen, gregorian. Psalmodie deutsch sangbar zu machen, ist der Grüssauer ohne Zweifel der glücklichste. Grundsatz ist hier: Unveränderte Chormelodie mit angepaßtem deutschem Text. Soweit überhaupt möglich, ist der Versuch gelungen, oder besser: auf dem Wege des Gelingens. Die Einschränkung sei gemacht, da die Form des deutschen Textes noch Wünsche übrigläßt; sie ist zu „glatt“ geworden. — Warum wird nicht die fälschlich verfemte *mediatio correpta* angewandt? Manche unangenehm wirkende „Glätte“ könnte dadurch vermieden werden, so in Vers 8 des Ps. 4: „Viel mehr als denen, die mit Korn u. Wein u. Öl (statt Öle) sich ihre Speicher füllen.“ Überhaupt könnte dieser wie anderen Psalmübersetzungen eine ordentliche Dosis kraftvolles Deutsch des 16. Jh. sehr von Nutzen sein. In Vers 7 würde man dann gewiß sagen: „... deines Angesichts“, anstatt: „... deines Angesichtes“. — Eine lateinisch-deutsche Ausgabe des Heftes, die schon 1932 erschienen war, wurde aus Ausgabe A gleichzeitig neu herausgegeben (Jb. 12 Nr. 613). [578]

Deutsche Komplet, zum Singen für die Gemeinde (Leipzig 1934). Die Ausgabe der Oratorianer hat die Besonderheit, daß sie in Text u. Weise, ausgehend vom lat. Offiziumsgesang der Kirche, eigene Wege sucht, u. zw. in Rücksicht auf moderne Denkart, deutsches Sprachempfinden u. volkstümliche Singweise. Das Ergebnis ist eine schöne Abendandacht nach Art der Liturgie. [579]

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- | | | |
|----------------------------------|-------------------------------|-------------------------------------|
| Abel 253. 255 | Becher 380 | Brock-Utne 160 |
| Achelis 363 | Beck, D. 470 | Browe 318. 404. 439 |
| Adrian 473 | Beck, M. 427 | Bruneau 492 |
| Aeschylos 269 | Becker, A. 112. 434 | Brunstäd 44a |
| Aigrain 37 | Becker, W. 14 | Buchberger 68. 272 |
| Albers 316 | Begrich 126. 161 | Bücheler 177 |
| Albertini 238 | Beleth 315 | Buenner 362 |
| Aldama 212 a | Bellucci 232 | Bulić 246 |
| Alès, d' 53 | Benz 387 | Bultmann 103 |
| Alleaume 504 | Beran 347 | Burkitt 202 |
| Allemand 37 | Bernhart 69 | Burmester 301 f. |
| Allgeier 134 f. 141 | Besnier 54 | Butrus Farağ Safir 279 |
| Alt 126 | Besson 15 | Bulyoff 439 |
| Andrianopoli 7 | Beyens 507 | Cabrol 37. 40. 45. 334. 490 |
| Andrieu 360 | Bichlmaier 18 | Cagin 490 |
| Angie 549 f. | Bihl 387 | Callewaert 43. 209 |
| Anglés 547 | Bilabel 206. 296 | Capelle 338 f. 357. 362 |
| Anglicus 315 | Biraghi 224 | Carlo 357 |
| Anwander 73 | Biroth 37 | Casel 1. 11. 13. 52. 62. 69. |
| Arbesmann 80 | Bischoff 388 a | 193. 522 |
| Arnim, v. 351 | Bishop 193. 338 f. 357 | Caspar 377 f. |
| Artaud 562 | Bitterauf 414 | Cataneo 226 |
| Artero 45 | Blome 121 | Cattaneo 67 d—e |
| Aubert 252 | Bludau 273 f. | Cayrel 241 |
| Aufhauser 379 | Blume 377. 424 | Ceccarius 457 |
| Außem 14 | Böhl 154 | Ceriani 346 |
| Bächtold-Stäubli 109. 434 | Bolkestein 86 | Cerulli 298 |
| Badcock 293 | Bomm 401 | Charvin 467 |
| Bader 218 | Böni 191 | Chierici 233 |
| Baeumler 44 a | Bonner 200 | Cibulka 357 f. |
| Bandini 457 | Bonnet 125 | Cichorius 96 |
| Baramki 259 | Bonvin 551 | Cleven 61 |
| Bardenhewer 377 | Boon 309 f. 318 | Closen 144 |
| Bardy 37. 203 | Bopp 6 | Coens 410 |
| Barth 106. 110 | Bord 60 | Collart 296 |
| Barwick 96 | Borella 67 b. 346 | Colombo 224 |
| Basset 206 | Bornkamm 1 | Colwell 300 |
| Batiffol 377 | Bos, du 512 | Comeau 337 |
| Battisti 418 | Bösenberg 186 | Connolly 196 f. 199. 201 |
| Baud 37 | Böser 33 | Constant 37. 486 |
| Bauer 18 | Bösken 535 | Coppens 37 |
| Bauerreiß 414. 422. 436 | Botte 348 f. | Couneson 67 ¹ |
| Bauhofer 15 | Boubée 513 | Cramer 115 |
| Baumeister 14 | Boulgakoff 304. 307 | Crépin 45 |
| Bäumer 377 | Bousset 309. 338 f. | Crowfoot 260 |
| Baumgartner 151 | Brackmann 384 | Cserba 536. 540 |
| Baumgärtner 200 | Brandes 203 | Cumming 119 |
| Baumstark 255. 265. 274. | Branton 300 | Cumont 85 |
| 284. 295. 299a. 346 | Braubach 474. 481 | Czermak 506 |
| Baur 251 | Bremond 522 | Dahlmann 99 |
| Bayart 37 | Bride 37 | Dalman 121 |
| | Brillant 37 | |

Dammann 494
 Dapp 107
 Dausend 273. 416
 David 154. 552. 559
 David-Neel 76
 De Ambroggi 67 m
 De Bruyne 310
 Dechevrens 550
 Dedieu 37
 Deichgräber 90
 Deißmann 182
 Deißner 184
 De Lacy O'Leary 297
 Delaporte 406
 Delehaye 211. 299. 363
 Dell'Acqua 67 f. u. k
 Demaray 200
 Denk 132
 De Rossi 226
 Deville 374
 Dhorme 121. 148
 Dibelius 148
 Didron 303 a
 Diehl 95. 204. 303 a
 Diekamp 38
 Diels 84
 Dinkelmann 438
 Dittmar 430
 Dix 197
 Doerr 313
 Dold 358 f. 369
 Dölger 163. 177. 193. 255.
 288. 292. 340
 Doren, van 417
 Dotta 530
 Drinkuth 110
 Drinkwelder 565
 Drioux 105
 Dubosq 53
 Duch 537
 Duchesne 193. 226. 362. 377
 Duhr 311
 Dulski 571
 Dumoutet 37
 Durand 396
 Dyggve 247
Easton 201. 207
 Eggart 426
 Egger 220
 Ehrhard 363
 Eichmann 416
 Eichrodt 151
 Eisenhofer 335
 Elber 75
 Elbracht-Hülseweh 458
 Elliger 214
 Engberding 272. 282. 285.
 335
 Engdahl 282

Engelhart 18
 Erdmann 386
 Euringer 283—5. 290
 Everat 477

Falkenstein 116 f.
 Fascher 185
 Fastliger 414
 Fécherolle 100
 Feckes 11
 Fedele 457
 Feldmann 130
 Fellerer 539
 Férotin 490
 Ferretti 554
 Filow 306
 Fink 463 f.
 Fischer, B. 353
 Fischer, C. 402
 Fischer, J. 14
 Fischer, M. 65
 Flade 379
 Flaskamp 462. 468
 Fleischmann 528
 Fluck 403
 Fölber 35
 Fornari 228
 Foucart 83
 Frank 67 i
 Franke 392
 Frénaud 552
 Frenck 49
 Frere 348 f.
 Frey 174
 Friedrichsen 181. 183
 Friedländer 102
 Friedrich, E. 408 f.
 Friedrich, G. 212 b
 Frischmuth 408 f.
 Fritsch 126
 Frost 46
 Fuchs 422. 436
 Funk 200. 384. 476
 Furrer 254

Gächter 180
Gaechtgens 450
 Gajard 370. 524 f. 556
 Galling 149
 Gallop 114
 Garrigou-Lagrange 12
 Gasque 37
 Gastoué 533. 541 f.
 Gatterdam 527
 Gauthier 88 a
 Gebauer 475
 Gebele 395
 Geerling 61
 Gerhardt 425
 Gerkan, v. 251

Gerke 217
 Gessl 18
 Geyer 411
 Ghika 280
 Gille 521
 Glogger 488
 Goetz 14
 Göglér 31 f.
 Götz 397. 442. 444
 Götzel 23
 Goodspeed 147
 Gorissen 61 a
 Gorski 379
 Gougau 352. 490
 Goyau 491
 Graber 306
 Graf 206
 Graham 316
 Grande, del 196
 Grandmaison, de 193
 Grassl 483
 Gaviere, des 341
 Grébaut 268. 270
 Gregory 179
 Greßmann 148
 Greven 443
 Gröber 42
 Grohmann 206. 296
 Grolleau 37
 Grosche 14
 Grosjean 338 f.
 Grötsch 459
 Grundmann 388
 Guardini 2. 522
 Guggenberger 473
 Gulkowitsch 165
 Gunkel 131
 Guyer 249. 305

Haecker 385
 Haefeli 166
 Halberstadt 94
 Halbritter 569
 Halkin 309
 Hamilton 261
 Hamkens 421
 Handschin 531
 Hanssens 282. 360
 Harrison 88
 Harvey 255
 Hefele 403
 Heffening 265
 Heiler 128 a. 189
 Heiligendorff 106
 Heinisch 121. 130
 Hellinghaus 34
 Hendrichs 215
 Henel 315
 Heraeus 177
 Herkenne 130

- Herrgott 316
 Herte 379
 Herwegen 61. 430
 Hesbert 350. 369—71. 532
 Hestermann 373
 Heydenreich 107
 Hilka 317
 Hilpisch 317
 Hindringer 434
 Hirschberg 440
 Hoffmann, H. 22. 456. 460
 Hoffmann, W. 101
 Hoffmann-Krayer 109
 Hofmeister 320
 Holzmeister 178
 Hopfner 82
 Horn 108
 Hort-Mayor 180
 Hovorka 435
 Hoyer 8

Ibscher 202

Jakobs 61. 454
 Jammers 451. 533
 Jansen 322
 Jastrow 121
 Jenner 367
 Jepsen 150
 Jeremias 156
 Jerome 521
 Jerphanion, de 435
 Johner 524. 563
 Jonas 103
 Joret 37
 Josi, E. 227. 230
 Joves 465
 Jugie 286
 Juhnke 188
 Jülicher 189
 Junghauer 435
 Junglas 3
 Jungmann 291. 348 f.
 Junker 148. 150
 Junyent 237
 Jursch 222 f.

Kainz 326
 Kalt 148
 Karge 258
 Karo 244
 Karpa 218
 Karrer 73
 Käsemann 1
 Kaulen 141
 Keet 207
 Keller 1. 50. 180
 Kern 82. 84
 Keulenaar, de 137
 Kirchberg 386. 400

 Kirchhoff 295
 Kirsch 106. 169. 214. 218
 Kittel, G. 181. 212 b
 Kittel, H. 181. 212 b
 Klausner 348 f.
 Kleinpaul 434
 Kleyn 393
 Klinz 87
 Knoche 95 a
 Koch 192 f.
 Koebner 388
 Kohl 148
 Köhne 4
 Kok 202 a
 Kollwitz 214
 Kondakov 303 a
 Kordel 30
 Koren 434
 Korzonkiewicz 30
 Kosch 566 f.
 Koschaker 154
 Kother 379
 Kraeling 171
 Kraemer, A. 88. 202 b
 Kraemer, C. J. 207
 Kraft 179. 395. 442
 Krall 205
 Krause 392
 Krauss 121. 145
 Krautheimer 226
 Krießmann 526
 Krimm 447. 452
 Kriss 379
 Kronfeld 435
 Kropp 205
 Krumbacher 295
 Krusch 356
 Kruse 97
 Kunstmann 117

 Labriolle 193
 Lagarde, de 388
 Lagos 221
 Lallemand 491
 Lambert 356
 Lampen 393
 Lange 522
 Lantier 242
 Larenz 44 a
 Lauffer 111. 434
 Lebreton 193. 200
 Leclair 474
 Leclercq 342. 484. 490
 Leeuw, van der 89
 Lefèvre 331—3
 Le Fort, v. 27
 Lefort, L. 309
 Lehmann 390 f. 416
 Lemay 465
 Lepsius 88 a

 Leroquaïs 362. 372
 Levillain 356
 Levison 68
 Lialine 307
 Lietzmann 193. 293. 354
 Linhardt 408 f.
 Linton 191
 Lippert 434
 Lipphardt 432
 Littmann 269
 Löffler 389. 427
 Löfgren 283—5
 Löhr 59
 Lohoff 107
 Lortzing 64
 Lovatti 67 a
 Lowe 336
 Lückger 194
 Lukman 210
 Lützel 29 b

 Maas 295
 Macdonald 405
 Mader, A. 256—8
 Mader, P. 148
 Maecklenburg 164
 Magnin 37
 Maillet 37
 Mainardi 67 g-h. 516
 Maiuri 234
 Malherbe, de 553
 Malten 83
 Maltzew 295
 Mancini 229
 Mannhardt 434
 Manser 335
 Manteuffel 88 a
 Maranget 37
 Marmoiton 37
 Marmorstein 175
 Marra 202 a
 Marsili 399. 418
 Martire 457
 Marx 543
 Massonneau 79
 Masure 12. 37
 Mausser 473
 Mayer, A. 108. 379. 434. 440
 481. 497
 McCrettigan 45
 McEwan 124
 McNeill 45
 Meester, de 276—81
 Meier, H. 104
 Meinhold 131. 148
 Meisen 113. 434. 438
 Meisinger 434
 Meißner 121 f.
 Mercati 271
 Mercenier 295

Merkle 478
 Mersmann 523
 Mesnil du Buisson, du 173 f.
 Messerschmidt 170
 Mettler 316
 Metzmacher 177
 Meyer, C. 437
 Meyer, H. 177
 Meyer, W. 338 f.
 Michel, A. 388
 Michel, C. 183
 Michel, E. 21
 Micklem 4 a
 Milder 128. 138. 143
 Mingana 266
 Miggeler 511
 Mirot 485
 Misciattelli 457
 Mittelmann 153
 Mohlberg 345. 348 f. 351
 Möhler 14
 Molien 37
 Molland 183. 212 b
 Moneta-Caglio 67. 67 c
 Morienvall 37
 Morin 212. 310. 337. 344.
 366. 369. 377
 Mouray 568
 Mouterde 250
 Müller, Ch. 446
 Müller, F. 74
 Müller, K. O. 427
 Müller, S. 176
 Mullo Meir 118
 Muñoz 457
 Mura 12
 Myres 92
N
 Nagel 50
 Nau 309
 Neunheuser 515
 Neuß 194. 218. 505
 Newald 104
 Niebecker 9
 Niedermoser 18
 Nilsson 78. 83. 85. 87
 Nitschke 108
 Nock 81. 88 a. 103. 190
 Nolte 321
 Nötscher 121. 151
O
 Obertyński 428
 O'Connell 63. 508
 Oldani 517 f. 520
 Oliger 314
 Omlin 529
 Opfermann 407. 424
 Orlandos 244
 Orsi 235
 Osieczkowska 308
 Otto 189

P
 Palgen 431
 Pantin 318
 Pap 155
 Paredi 345
 Paribeni 225
 Paringer 394
 Parsch 18. 128 c
 Paschini 457
 Pastor 378
 Pedersen 159
 Pelt 71
 Pelz 11
 Peraté 236
 Perdrizet 429
 Peters 136
 Petersen 181
 Peterson 1. 5. 287. 299. 340
 Pettazoni 121
 Pfeilschifter 327
 Pfister 87. 177
 Pfleger 20
 Pfliegler 58
 Pinkman 419
 Pinsk 510
 Pinożyński 403 a
 Pitra 295
 Platz 489. 509
 Pleyte-Boeser 205
 Poinssot 242
 Pölnitz, v. 453
 Polotsky 202
 Porter 343
 Poschmann 311. 407 a
 Potiron 524
 Pourrat 37
 Pradel 205
 Prechtl 414
 Preisigke 200
 Presse 323. 325
 Pribnow 184
 Prümm 73 a
 Puniet, de 348. 354. 356.
 Puukko 133
Q
 Quasten 287. 342
 Quatember 330
 Quentin 361
R
 Rabotin 37
 Rad, v. 126
 Radermacher 206
 Range 500
 Ranft 194 a
 Raskop 385
 Rasmussen 77
 Ratcliff 362
 Rathgeber 434
 Raugel 37
 Raucher 445
 Ravaglia 418

Rawlinson 190
 Rebstock 51
 Redlich 55. 320
 Redmond 405
 Reifferscheid 177
 Reisch 14
 Reiser 401
 Rejalot 466
 Rembold 132
 Rengstorf 172
 Rest 327
 Richmond 255
 Riddle 300
 Rieger 172
 Rieß 254
 Rietschel 471
 Riezler 388
 Ritter 13. 39
 Ritz 417
 Robert 103
 Robeyns 19
 Robinson 199
 Rodrigues Lapa 420
 Roetzer 337
 Ronan 264
 Rosenau 168
 Rosner 473
 Rostovtzeff 169
 Rothacker 44 a
 Ruch 37
 Rudloff v. 11
 Rücker 266. 275. 294
 Rückert 127. 379.
 Ryan 45
S
 Salaville 37
 Sales 135
 Saller 262
 Sauer 219
 Sauter 98
 Shath 267
 Schäfer 128 c
 Schalem 162
 Scheeben 385
 Schell 379
 Scheller 9
 Schenk 47
 Schlamp 414
 Schmedding 56
 Schmid 18. 41
 Schmidlin 378. 455. 498
 Schmidt, H. 131
 Schmidt, K. 379
 Schmidt, L. 473
 Schmidt, M. 480
 Schmidt, W. 192
 Schmitt 472
 Schmitz 18
 Schneider, A. M. 248. 253 f.
 258

Schneider, C. 187
 Schneider, J. 182. 212 b
 Schneider, O. 28
 Schniewind 183. 212 b
 Schnürer 417
 Schnütgen 487
 Scholte 202 b
 Scholz 388
 Schorlemmer 128 b. 448
 Schornbaum 442
 Schott 31 f.
 Schramm 335. 364
 Schreiber, Ch. 57
 Schreiber, G. 379
 Schröder 379
 Schröter 44 a
 Schubert, F. 461. 502
 Schubert, P. 300
 Schüller 496
 Schuler 193
 Schultz 224
 Schultze 213
 Schulz 142
 Schumacher 195
 Schuster 312
 Schwake 570
 Schwarz 413
 Seeger 61 a
 Seelgen 538. 548
 Seibert 34 a
 Seidlmayer 386
 Seierstad 152
 Seligman 125
 Selle 39
 Selms, van 140
 Seppelt 378
 Seston 204. 240
 Sieburg 77
 Sieffert 437
 Simões 216
 Simon, J. 303
 Simon, M. 239
 Simon, P. 16. 501
 Simonin 208
 Snaith 146
 Soden, v. 179
 Sonntag 73 a
 Sorge 26
 Soukup 3
 Spanke 531. 547
 Speiser 83
 Spikowski 192
 Spindler 368
 Spirkner 469
 Stabell 68
 Stäblein 564
 Stählin 29 a

Staffelbach, E. 36
 Staffelbach, G. 36
 Stapper 335
 Stegemann 205
 Steinen, von den 356
 Stemplinger 435
 Stenzel 44 a
 Stier 151
 Stonner 14. 23—5. 381 f.
 434.
 Storz 499
 Strehler 57
 Stricker 1. 180
 Stübiger 434
 Stummer 129
 Styger 193
 Sukenik 148. 167
 Summer 574
 Suñol 544 f.
 Swarzenski 423
 Symons 355
 Szarota 433

Tacchi-Venturi 457
 Taille, de la 37
 Tallqvist 120
 Tambornino 79
 Taylor 157 f.
 Tellenbach 400
 Teudt 421
 Themeles 255
 Theophilus 66
 Thibaut 362
 Thieme 17
 Thiry 560 f.
 Tischendorf 179
 Tolhurst 319
 Toutain 81
 Trapp 495
 Tribout 362
 Troje 214
 Tyciak 29

Ugolini 245

Vaccari 139
 Vailhé 493
 Vanson 263
 Vaux, de 121
 Veale 340
 Vega 310
 Velden, v. d. 310
 Vernet 37
 Veuillot 37. 514
 Vierbach 481
 Vincent 148. 170. 255
 Vogt 572

Volbach 231
 Volk 322
 Vonier 10

Walde 93
 Waele, de 91. 243
 Wagner 543
 Wagner, A. 434
 Wagner, J. 398.
 Wagner, K. 482.
 Wahl 383
 Walpole 418. 422. 434
 Walter 324. 328 f.
 Walterscheid 68
 Wasner 72
 Watzinger 148
 Wehrli 83
 Weigand 306
 Weinert 503
 Weinreich 87
 Weiser, A. 137
 Weiser, L. 434
 Weiß 473
 Weitzmann 224
 Wellesz 546
 Wendel 151. 155
 Wettstein 179
 White 302
 Widmann 557. 563
 Wiedemann 123
 Wiesehöfer 441
 Wilhelm 70
 Will 42
 Williams 198
 Wilmart 316. 338 f. 361.
 490. 522
 Wilson 355
 Wind 104
 Windisch 185. 189
 Winterswyl 415
 Winzen 9
 Wolf 449
 Wolters 408 f.
 Wormald 365
 Wortmann 558
 Wothe 14
 Wrede 113
 Wulff 258
 Wuttke 434

Zahn 200
 Zähringer 61 a
 Zangerl 48
 Zeiller 193. 223
 Zijderveld 88
 Zimmermann 68
 Zorell 132

Die *Liste der eingelaufenen Neuerscheinungen aus dem Jahre 1935* (S. 562-584 der 1. Auflage) entfällt in dieser Auflage.

BV
170

J3
1973
v. 14

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

23-262-002

A 033682

KATER-BOUND
KATER-CRAFTS INCORPORATED
PICO RIVERA, CA 90660